ILUMINURAS

v. 26 n. 71 (2025)



Imagem: Rosa Clariá Job, Ilustração Digital

Antropologia para além da academia: pesquisas aplicadas, metodologias criativas e desenvolvimento profissional

biev

E-ISSN 1984-1191

v. 26 n. 71 (2025): Antropologia para além da academia: pesquisas aplicadas, metodologias criativas e desenvolvimento profissional

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Maria Carmencita Job
Margret Jaeger
Eréndira Martínez Almonte

ENTRE TRABALHOS DE CAMPO E CAMPOS DE TRABALHO: TRAJETÓRIAS, HABILIDADES, DESAFIOS E POSSIBILIDADES DA ATUAÇÃO DO ANTROPÓLOGO

Hugo Virgilio de Oliveira

EXPERIMENTOS DE ETNOGRAFIA COLETIVA: PERSPECTIVAS PARA UMA ANTROPOLOGIA EXTRAMUROS

Enrico Spaggiari
Mariana Hangai Vaz Guimarães Nogueira
Rodrigo Valentim Chiquetto
Yuri Bassichetto Tambucci

A ETNOGRAFIA NO "*LADO DE LÁ*": PESQUISA E ANTROPOLOGIA EM UM CONTEXTO EMPRESARIAL

Israel Martins Araujo

A ANTROPOLOGIA APLICADA NA EUROPA – UMA VISÃO GERAL COM UMA PERSPECTIVA

Margret Jaeger
Mirko Pasquini

DESCOLONIZANDO VISUALIZAÇÕES: A ANTROPOLOGIA COMO CRÍTICA AO UNIVERSALISMO NO DESIGN DA INFORMAÇÃO

Sheila Gouveia dos Passos

João Pedro Minto Russo

ANTROPOLOGIA, LAZER E ENSINO TÉCNICO: REFLEXÕES SOBRE O CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO PARA ALÉM DA ACADEMIA

Helena Patini Lancellotti
Amanda Martins dos Reis
Maria Vitória Aquino Fernandes
Tauani Kielen Claudino Mello

UMA PROFISSIONAL DA ANTROPOLOGIA ATUANDO EM INOVAÇÃO SOCIAL: UM BREVE RELATO DE EXPERIÊNCIA PROFISSIONAL

Mayra Nascimento Fonseca

ENTRE LA INFAMIA Y EL PECADO ORIGINAL. APRENDIZAJES Y TABÚES DE LA ANTROPOLOGÍA EN INVESTIGACIÓN DE MERCADOS

Eréndira Martínez Almonte

A ADMINISTRAÇÃO PÚBLICA DA CULTURA COMO ESPAÇO PARA UMA ANTROPOLOGIA PÚBLICA

Jefferson Dantas

CICLO DE ENCONTROS: EXTENSÃO E EPISTEMOLOGIAS EM MOVIMENTO

Khamai Guarino
Sara Nogueira de Araujo
Julia Simões dos Santos
Maria Eduarda Souza Gonçalves
Ângela Romana Silva Duarte Moreira

AS POSSÍVEIS APLICAÇÕES DA ANTROPOLOGIA: O MUSEU DA CULTURA HIP HOP RS

Diogo Raul Zanini

O FAZER ANTROPOLÓGICO E OS DESAFIOS DE NOSSO TEMPO

Ana Alves De Francesco

DA INCERTEZA COMO MÉTODO: DO ACESSO À CORRESPONDÊNCIA

Walter Reyes Boehl
Mauro Myskiw

RELATOS DE PESQUISA

"ESSA AQUI É A MINHA ANTROPÓLOGA!": POTENCIALIDADES, TÉCNICAS E HABILIDADES DA FORMAÇÃO ANTROPOLÓGICA NA ATUAÇÃO PROFISSIONAL NO ESTADO

Ana Clara Damásio

VIVENCIAR-SENTIR-NARRAR A EJA: UMA PROPOSTA ANTROPO-ARTÍSTICA

Katiuci Pavei
Laura Aggens Schmidt

ESCUTAS ETNOGRÁFICAS E PRÁTICAS DE CONSUMO: ANTROPOLOGIA APLICADA EM TERRITÓRIOS NÃO ACADÊMICOS

Amanda Raquel da Silva

FECHANDO A BOCA DO FUXICO ETNOGRÁFICO

Gabriela Novaes Santos

MICRO-TERRITORIALIDADES EM MOVIMENTO: HABITAR PELAS BRECHAS EM RIO CLARO SP

Hélio Hirao
Thamine de Almeida Ayoub Ayoub
Evelyn Caroline da Silva Camara

"E MOSTRAR PARA QUEM QUISER VER, UM LUGAR PRA VIVER SEM CHORAR": ATUAÇÃO VOLUNTÁRIA DURANTE A CALAMIDADE NO RIO GRANDE DO SUL

Jacinta Sidegum Renner
Tcheice Laís Zwirtes
Michele Barth
Claudia Schemes
Milena Morgana Klein

PHAKATHI KWEZINDLELA ZOKUBUKA NOKUTHULA: O PARADOXO DO ANTROPÓLOGO EM CAMPO

PHAKATHI KWEZINDLELA ZOKUBUKA NOKUTHULA: THE PARADOX OF THE ANTHROPOLOGIST IN THE FIELD

Felipe Bandeira Netto

APRESENTAÇÃO

Maria Carmencita Job

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil.
mariacfelicidade@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9850-6338

Margret Jaeger

European Association of Social Anthropologists
Vienna, Austria
margretjaeger@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0003-0990-8181

Eréndira Martínez Almonte

Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CdMx
Cidade do México, México
erendira.tecpan@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9182-4096

Este dossiê intitulado *Antropologia para além da academia: pesquisas aplicadas, metodologias criativas e desenvolvimento profissional,* tem o objetivo de apresentar novas cadeiras, formatos e arranjos criativos que movimentam a antropologia no século 21. A capa desta edição foi desenvolvida em forma de colagem remetendo todas estas nuances que aportam estes novos ritmos, volumes, frequências e costuras entre a antropologia realizada na academia e para além dela. Quem assina esta linguagem e composição gráfica é a pesquisadora e designer de produto Rosa Clariá Job direto do clima quente de verão da cidade de Londres.

Não poderíamos deixar de explicar, que esta *proposta* nasce do aceite e visão de futuro da antropóloga de grande lastro e envergadura na antropologia urbana e visual brasileira. Uma antropóloga que além de fortalecer o valor de uma universidade pública, nos possibilita, com este dossiê, a repensar a antropologia realizada no século 21, que se configura por múltiplas formatos, além da academia, e tendo a sua atual importância chancelada como discussão dentro de uma revista acadêmica de nível A2, como a Revista Iluminuras, localizada dentro do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

Esta proposta não é só precursora como difusão científica, mas também, transborda e amplia as possibilidades do fazer-antropológico na atualidade, que mescla territórios e que se configuram por novos campos de atuação do ofício do antropólogo/a, deixando um legado atualizado para atual geração de pesquisadores das ciências sociais.

Cornelia Eckert é a pesquisadora doutora e antropóloga responsável por acolher este tema como editora-chefe da Revista Iluminuras, que desde os anos 1980 constrói inovação dentro do campo da antropologia brasileira, e a partir da UFRGS, como coordenadora dos núcleos NAVISUAL nos últimos 30 anos e passando o bastão para a antropóloga Fabiene Gama, nos últimos dois anos. Professora Cornelia, também atua em uma condução primorosa até os dias atuais junto do Núcleo de Pesquisa BIEV - Banco de Imagem e Efeitos Visuais, somando uma parceria criativa e inovadora, com a professora Ana Luiza Carvalho da Rocha. O trabalho antropológico realizado no BIEV desde a década de 80 é pioneiro na interação entre a academia e a sociedade civil, promovendo a transmissão de conhecimento científico no formato visual, impresso e digital, no qual, se configura pela distribuição multimeios do site do projeto, que apresenta trilhas antropológicas através de filmes etnográficos, coleções visuais e livros

de grande expressão para antropologia urbana brasileira e realizada a partir do sul do Brasil, dentro da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Além desta intensa mobilização dentro da UFRGS, Cornelia em sua atuação como vice-presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), entre os anos 2021 e 2022, trouxe como uma de suas propostas a investigação sobre novas possibilidades de atuação profissional do/a pesquisador/a da área de antropologia, na e além da academia.

É neste processo entre territórios transdisciplinares, instituições de peso, e o sim, da professora Cornelia Eckert, que nasce o aceite deste dossiê. Já que a antropologia, como ciência, se configura de forma clássica por bordas muito bem fixadas na academia, e poder, neste momento, criar esta discussão inicial, dentro da Revista Iluminuras, na UFRGS, além de ser um momento privilegiado para a história da transmissão do conhecimento antropológico paradigmático, promove também a antropologia como área de grande envergadura na atualidade.

Neste sentido, reitero o meu agradecimento a professora Cornelia Eckert pelo aceite da proposta na Revista Iluminuras, que se estende, também, as antropólogas parceiras e editoras deste dossiê, Margret Jaeger, da Áustria, e a Eréndira Martinez Almonte, do México. Elas não só aceitaram construir este projeto de difusão da antropologia para além da academia em três línguas, como, também, em fusos distintos, deixando claro os seus desejos por atualizar o valor antropológico a partir de novas apostas e cadeiras profissionais dentro da área. Colocando a atuação da antropologia em um sentido mais amplo e expandido, e ajudando tantas outras áreas a pensar os indivíduos e suas comunidades dentro de seus contextos, valorizando culturas locais e suas expressões e identidades como potência influenciadora em um mundo cada vez mais diverso e complexo.

Maria Carmencita Job

Cartas cruzadas entre três países e o encontro da antropologia para além da academia

CARTA 1. ————————————————-

De Porto Alegre, Brasil.



Para as pesquisadoras com coragem de persistir

Escrevo do alto de um prédio no 12* andar, em frente ao Colégio Júlio de Castilhos, chamado carinhosamente pelos portoalegrenses de *Julinho*, por alunos *insiders* que viveram o colegial nos anos 60 e 70 na cidade de Porto Alegre, Sul do Brasil. Trago esta cena para uma manhã ensolarada de inverno, quando olho pela janela e penso nos inúmeros antropólogos/as que fizeram as suas formações em antropologia social na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que estudaram neste colégio que está em frente a minha janela. Um colégio que é referência em educação pública na capital gaúcha, e que possibilitou a tantos estudantes secundaristas uma visão crítica e política da história realizada no Brasil. Já que o Julinho é especializado em formar alunos do ensino médio, em idades entre os 15 a 17 anos, momento de uma juventude sagaz por entender a diferença. Não sendo coincidência este o objeto de estudo da antropologia: o estudo das relações de diferença. E é por meio do estudo da diferença que procuro com este dossiê, junto de outras duas parceiras, Margret Jaeger, da Áustria,

e a Eréndira Martinez Almonte, do México, entender o olhar da antropologia para além da academia. E, com isso, reconhecer novas possibilidades de cadeiras para antropólogos/as do século 21, no qual ele/a possa escrever outros percursos profissionais para além da docência e pesquisa na universidade.

Neste momento, estou finalizando o doutorado em antropologia social, na distinta Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com nota 7 da Capes (a nota de excelência) e sei que este é um caminho desejado por muitas outras mulheres como eu, e de onde eu venho, já que minha carreira como pesquisadora começou antes de eu estudar antropologia na academia. Ele se inicia no mercado de trabalho, junto da possibilidade de estudar pessoas e suas histórias para grandes marcas do mercado, sob a lente do consumo.

Foi a partir do estudo da identidade e do consumo, somado as referências de uma antropologia realizada no sul do Brasil, e sobretudo, pela linha da antropologia urbana, capitaneados por Cornelia Eckert, Ana Luiza Carvalho da Rocha e Carmen Rial que começo minha trajetória na antropologia, sem antes mesmo ser uma aluna matriculada na universidade no curso de antropologia social. E foram estas antropólogas e suas vertentes enraizadas por outros antropólogos da cidade, como Ruben Oliven (UFRGS) e Gilberto Velho (UFRJ), que me construíram como pesquisadora, nas aulas especiais, dentro das universidades localizadas nas cidades de Florianópolis (UFSC) e Porto Alegre (UFRGS) a partir de aulas, laboratórios, oficinas, que me ajudaram a entender a como ler artigos acadêmicos e livros sobre epistemologias e etnografias, somadas as imagens e filmes etnográficos.

A partir desta configuração, da antropologia urbana e visual, somado a minha própria trajetória de trabalho profissional no mercado, que me colocou para pensar em uma antropologia para além da academia, construindo desenhos metodológicos cruzados pela experimentação da antropologia, somadas as áreas da moda, artes, cinema, semiótica e psicanálise, que pude entender o que estava acontecendo em outros territórios e apostar na integração de disciplinas. E foi a partir desta perspectiva de fusão que encontrei outros/as colegas pesquisadores que estavam realizando antropologia de uma maneira aplicada, em múltiplos formatos e além da academia.

Nesta proposta que nasce uma "pesquisadora das sociedades complexas", e não por acaso, mergulho na antropologia urbana para pensar estilos de vida, identidades, trajetórias e seus fluxos, tanto simbólicos como corporificados.

Espero que esta proposta de difusão extramuros te impacte, de alguma maneira, possibilitando sentir o que nos amarra como pesquisadoras, a partir destas cartas que integram nossos desejos de expansão do olhar antropológico entre oceanos, culturas e diferenças. Possibilitando com que outros cenários de atuação sejam ampliados a parar da ciência e disciplina da antropologia para os/as antropólogos/as do século 21, do qual, eu, Margret e Eréndira, fazemos parte.

Agradeço ao amigo e colega antropólogo José Abalos Junior por ter me fortalecido a pedir esta oportunidade a nossa mestra Cornelia Eckert e sua editoria na Revista Iluminuras. Deixo também registrado a minha honra e coragem ao destemido colega Cauê Fraga Machado, que não está mais em corpo entre nós, mas que em energia nos faz lembrar diariamente o quanto precisamos persistir em nossos sonhos e escrever (sempre) para deixar um legado do que estamos produzindo e realizando. Amigo, de onde tu estiver te convoco a nos orientar, para que nunca percamos a esperança em construir algo novo, apoiados pelos valores sobre a ética antropológica, que nos ajuda a não esquecer que precisamos agradecer o tempo e o espaço privilegiado em que estamos no aqui e agora.

Porto Alegre, 03 de julho de 2025.

Maria Carmencita Job

. . .

CARTA 2. ——————————-

De Vienna, Áustria.



Querida Carmencita,

espero que esta carta te encontre bem.

Escrevo esta carta num belo dia de primavera, início de verão, em meu escritório doméstico em Viena, Áustria. Gostaria de relembrar nossa breve história de trabalho conjunto, a fim de apresentar ao público este dossiê que demonstra o valor da criação de redes para além das fronteiras.

Sem saber, você - antropóloga brasileira e eu, austríaca, tínhamos algo em comum: ambas mantemos podcasts que evidenciam a competência da antropologia para o mundo. Iniciei meu projeto, o podcast *Igdra Space*, em parceria com Nora Engelbert (antropóloga alemã), em setembro de 2024, e enviei a informação para a Soraya Fleischer. Na época, eu não sabia que ela coordenava a iniciativa *Rede Kerekere*, que reúne pessoas no Brasil que produzem podcasts.

Conheci a Soraya em 2007, quando fazia a pesquisa de campo para o meu doutorado em Belém do Pará, durante uma conferência de antropologia em Aracajú. Talvez ela nem saiba, mas salvou minha vida ao organizar um grupo de trabalho sobre

violência durante o trabalho de campo. Até então, eu sofria em silêncio com a violência urbana em Belém. No grupo, todos compartilhamos nossos medos; aquilo salvou minha pesquisa – eu estava prestes a deixar o Brasil para voltar para casa. Sou eternamente grata por isso.

Mais tarde, Soraya me adicionou ao grupo da *Rede Kerekere* no aplicativo *WhatsApp*, onde pessoas que produzem podcasts no Brasil trocam informações. Assim, nos conhecemos melhor: recebi sua mensagem com alegria, pois criar novos contatos e estabelecer redes sempre me anima e, além disso, é uma de minhas principais competências. Iniciamos então uma conversa por mensagens escritas e áudios, e posteriormente marcamos uma primeira reunião. Como você estava em Barcelona naquele momento, foi bem mais fácil encontrar um horário conveniente para ambas, sem o desafio do fuso horário e do oceano que nos separa atualmente. Para nos conhecermos melhor, trocamos histórias sobre nossas trajetórias profissionais e descobrimos que a paixão pela antropologia aplicada nos une. Nada melhor do que um objetivo comum para
estabelecer uma nova conexão. Mais uma vez, tenho que agradecer à Soraya – igualmente capaz de reunir pessoas e construir redes para além das fronteiras. Obrigada, Soraya!

(Sim, claro, facilita o fato de eu falar português e adorar comunicar-me em sua língua, embora isso também depende das personalidades envolvidas.)

Acredito que posso afirmar que nos identificamos e combinamos de realizar gravações para ambos os podcasts: para o seu *Desbravadoras* e para o nosso *Igdra Space*. A primeira gravação para o seu podcast ocorreu em Novembro de 2024, resultando em uma hora e meia de conversa muito prazerosa. Falamos sobre diversos temas: você me pediu para descrever meu campo de trabalho, a situação em meu país, além de abordar meus métodos e novos desenvolvimentos. Fazer isso em uma língua estrangeira representa um desafio, mas é um dos que mais aprecio – se me convidarem, falo sobre tudo!

O que foi inicialmente estressante e depois engraçado, e talvez você nem tenha percebido, foi o fato de você formular perguntas muito longas: fazia uma pergunta e acrescentava contexto. Precisei tomar notas para conseguir responder adequadamente. Ao final da gravação, percebi que havia deixado de responder uma das perguntas, simplesmente porque havia esquecido. Espero que os ouvintes não tenham notado esse

detalhe. Essa troca foi extremamente rica; o formato do seu podcast permite discussões profundas e um verdadeiro mergulho no tema.

Semanas depois, gravamos o episódio para o nosso podcast. O objetivo era diferente: nosso público-alvo são, em primeiro lugar, profissionais da indústria, a quem queremos apresentar as oportunidades que a antropologia aplicada pode oferecer ao seu universo. Nosso segundo público são estudantes de antropologia, para que possam vislumbrar possibilidades de carreira fora da academia. Nossos episódios têm no máximo 30 minutos e pedimos aos/às convidados/as que tragam um exemplo de sua área, o qual aprofundamos, seguido de uma reflexão sobre como a antropologia pode beneficiar determinado campo. Esses momentos são sempre de aprendizado para mim, enquanto entrevistadora. Assim, pude conhecer melhor o seu trabalho e aprender como você gerencia com sucesso sua empresa, a [Oxi]gênio, há tantos anos. Seu episódio foi ao ar em março deste ano e espero que tenha recebido boas críticas e que novos contatos tenham surgido.

Receber o convite para trabalharmos juntas neste dossiê foi uma honra e um desafio. Quero destacar que trabalhar fora da academia significa que esse tipo de atividade não faz parte do meu trabalho remunerado, tampouco recebo créditos formais por isso. Encontramos, no entanto, uma boa solução para realizar esse trabalho em conjunto – agradeço a sua flexibilidade e também à Erendira!

Ter projetos de coração, além daqueles que pagam nossas contas, é algo que traz felicidade. Não podemos aceitar todos os convites, afinal, o dia tem apenas 24 horas, mas podemos escolher aquilo que nos alegra.

Quero encorajar os/as estudantes de antropologia a ler este dossiê pensando na diversidade dos campos de vida (e de trabalho). E convido profissionais da antropologia e de outras áreas, dentro e fora da academia, a lerem este dossiê como um convite a se inspirar nas diversas formas de contribuir com nosso conhecimento científico, metodológico e teórico para melhorar o mundo. Somos privilegiados por termos recebido uma educação de alto nível; cabe a nós contribuir para um amanhã melhor para todos e todas neste planeta – afinal, temos apenas um.

Carmencita, deixo aqui minha mensagem, com a esperança de que nosso trabalho em conjunto continue atravessando oceanos e inspire outras pessoas a realizar iniciativas semelhantes.

PS: Gostaria de compartilhar aqui mais um link para quem tiver interesse em ler, pois o texto reflete sobre outro tipo de trabalho que desenvolvo como antropóloga que fala português, geralmente quando recebo convites específicos: o trabalho de intérprete em eventos e ocasiões especiais, nos quais minha competência linguística é requisitada.

Em 2019, tive o prazer de interpretar e moderar um evento cultural na Áustria, centrado na arte e na cultura brasileira. Interpretar consultas conduzidas por uma mulher xamã da região amazônica trouxe-me um conflito interno após o trabalho, o que me levou a refletir profundamente sobre essa experiência posteriormente: https://thepolyphony.org/2022/03/04/reflections-on-being-the-voice-of-a-brazilian-shaman-in-austria/

Vienna, 15 de junho de 2025.

Um abraço, Margret.

. . .

CARTA 3. ————————-

Desde el México.



En marzo de 2024, en uno de los múltiples salones de la Universidad de Rosario, Argentina donde se llevaba a cabo el VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), tuve la fortuna de encontrarme con Carmencita, una antropóloga brasileña interesada en las propuestas y el ejercicio de las y los antropólogos un poco alejados del quehacer académico y más cercanos a la antropología aplicada. El simposium titulado "De lo formativo a lo aplicado. Campos de la práctica antropológica contemporánea" nos permitió compartir diferentes experiencias y vivencias en el campo laboral, y si bien quienes estuvimos presentes ejerciamos nuestro trabajo en diferentes espacios desde la iniciativa privada, ONG's, independientemente, en la docencia o acompañando procesos de defensa del territorio de pueblos y naciones originarias en distintos países del Abya Yala, lo que nos unía era nuestra formación antropológica y el cómo nos aproximamos a diversos temas, situaciones, retos, problemáticas y proyectos con una mirada crítica, analítica y reflexiva.

Lo que comenzó como un simposium académico, pronto se convirtió en una catarsis colectiva, pues quienes nos dedicamos a la antropología aplicada (desde cualquiera de sus posibilidades), solemos ser cuestionados y criticados por la antropología "pura" o académica, se polemizan las metodologías, se nos exige un sustento teórico y propio, se pone en duda la ética y calidad antropológica de nuestro labor e incluso se cuestionan los tiempos en que esta investigación se lleva a cabo. Pareciera que aún no se ha entendido que las metodologías simplemente son más variadas y flexibles que antropología "pura", pero se mantiene el rigor para obtención de datos de calidad.

Al igual que el trabajo académico, teóricamente se tiene el respaldo de los diferentes postulados teóricos de la antropología en general, quizá la diferencia radica en que, al relacionarnos con otras disciplinas y público no especializado, debemos presentar la información en un lenguaje asequible y entendible para nuestro público, colaboradores, abogados, jueces, contratantes y clientes, nos toca traducir el leguaje especializado en lenguaje coloquial.

Sin duda, una de las variaciones más obvias son los tiempos de trabajo de campo, de análisis y entrega de resultados, y aunque desde la academia se han equiparado la larga duración con la calidad, sabemos que esto no es necesariamente cierto y el tiempo no está relacionado con la calidad. Siempre hay otras formas de ser y hacer antropología. Es de destacar, que los trabajos que se generan desde lo académico también son fundamentales para que desde la antropología aplicada se realicen investigaciones de calidad en los tiempos establecidos, la producción bibliográfica generada desde la academia es fundamental para nosotros, especialmente para quienes se dedican a los peritajes. La antropología "pura" y la aplicada existen para complementarse, no para confrontarse.

Tras las conversaciones del simposium quedo asentada la necesidad de entablar diálogos interdisciplinarios, así como compartir experiencias y reflexiones desde diferentes latitudes. Hay países con una larga trayectoria en peritajes, como México, Brasil, Ecuador y Chile, mientras que Argentina se encuentra en proceso de desarrollo y consolidación; así mismo, países como Colombia, México y Brasil han incursionado desde hace varios años en la investigación de mercados y UX; estos mismos países han desarrollado diversidad de talleres con los diferentes pueblos y naciones originarias en

sus territorios, con la finalidad de mejorar su calidad de vida, frecuentemente con la intención de mantener sus sistemas internos y de organización tradicional.

Escuchar las voces de diferentes latitudes, me hizo saber que mis vivencias como académica periférica en México eran compartidas por mis colegas presentes en aquellas conversaciones. Por su parte, la doctora Carmencita tras una escucha atenta y atendiendo a las necesidades planteadas en aquel simposium, se dio a la tarea de impulsar esta publicación. Este es un valioso ejercicio de reunir diferentes voces, experiencias y vivencias, desde diferentes latitudes e instituciones. Es compartir más allá de las discusiones que suelen quedar solo en los salones de clase, es una muestra de que la antropología aplicada no se desvincula de la práctica académica, es un ejercicio que permite darnos cuenta que otras antropologías son posibles, que nuestra profesión no está limitada a los artículos, libros y estantes de bibliotecas, sino que también puede generar cambios en nuestra sociedad, ya sea a gran escala o en cotidiano de las personas.

Los textos aquí presentados son una muestra de que el quehacer antropológico es relevante, es evidenciar que muchas antropologías son posibles y que mientras nuestro quehacer se realice con ética, responsabilidad y congruencia, estas son igual de válidas y necesarias como la antropología “pura”. Aún hay mucho que aprender, aportar y compartir, y desde la ciudad de México se agradecen estos grandes esfuerzos, con la esperanza de que no sea el único, y que permita detonar muchas más conversaciones.

Ciudad do México, dia 24 de junho de 2025
Eréndira.

. . .

Carta 4.

_____

De Porto Alegre, Brasil.



Estimadas Carmencita, Margret e Eréndira

Estimados leitores e estimadas leitoras deste número temário da Revista Iluminuras,

Vocês me desafiaram a escrever uma carta para marcar este momento tão significativo para a antropologia, de organização de um número temático de revista científica, trazendo muita energia positiva, juventude e preocupação com as novas gerações que estão ou em processo de formação ou buscando nesta área de estudo, um projeto profissional.

Confesso que estou sentada no meu escritório com ambiente congelante. Terei que recorrer a um aquecedor e muita coberta para que meu pensamento possa fluir e assim prestigiar esta demanda que se torna uma oportunidade de testemunhar um tempo reflexivo de suma importância.

Caros leitores e caras leitoras. Carmencita, Margret e Eréndira são jovens antropólogas preocupadas não somente em encorajar outros/as jovens a abraçar a carreira de antropologia, mas de ampliar a visão sobre as possíveis áreas de atuação profissional de antropólogos e antropólogas que durante muito tempo se limitavam a buscar na academia científica, uma possibilidade de atuar como professores/as e como pesquisadores/as.

A ampliação das questões públicas voltadas para políticas sociais no Brasil (igualmente em outros países) pelo menos nos últimos 20 anos, nos anima a reconhecer a diversidade de carreiras possíveis nesta área de interesse. Não me refiro somente a organismos não governamentais atuando por justiças sociais, por exemplo, mas instituições governamentais, estatais tanto quanto empresas privadas, como espaços que cada vez mais demandam por profissionais com formação em antropologia. Certo, esta tendência precisou, desde cedo, vir acompanhada de um debate sobre o tema da ética profissional e sobre o reconhecimento profissional. Neste interim, a comunidade profissional encontrou na Associação Brasileira de Antropologia, a ABA, uma arena acolhedora para promover as reflexões necessárias e urgentes sobre este tema. Uma comissão de especialistas foi sugerida para liderar esta discussão, promover debates e encaminhar resultados a serem divulgadas no âmbito da ampla comunidade. Esta comissão tem atuado com este propósito e sintam-se convidados/as para se juntarem como associados/as trazendo suas questões e sugestões. Esta associação também recebe antropólogos/as estrangeiros/as que podem contribuir com sua filiação.

O caminho percorrido por profissionais em antropologia fora da academia, não tem sido fácil. De modo geral ainda dependem de concursos públicos para atuarem em ministérios, secretarias, instituições públicas e associações etc. Mas os exemplos de atuação profissional em instituições privadas, em empresas e mesmo startup, com predomínio da atuação em pesquisas, são crescentes. Penso ser muito importante realizarmos um estado da arte destas atuações, com a preocupação de conferir o respeito e atenção aos direitos legais para os atores e para as atoras no desempenho destas funções.

Este número temático da Revista Iluminuras, organizado por estas três lideranças, pode animar e acelerar a urgência da ampliação deste debate divulgando relatos de experiências, de estudos, de trajetórias que configuram um mapa de oportunidades, de conquistas, de reivindicações que aproximam a antropologia do que sempre foi e, esperamos, sempre será, seu maior objetivo, o respeito a diversidade cultural e social, a promoção da solidariedade e dignidade humana, semeando conhecimento com base científica social que como dizem os povos indígenas, nos permitam o bem viver.

Meus agradecimentos a vocês antropólogas comprometidas e votos de sucesso com a repercussão desta revista e, claro, na continuidade de vossas atuações profissionais.

Com carinho
Cornelia Eckert / Chica
Porto Alegre, 3 de julho 2025

Entre trabalhos de campo e campos de trabalho: trajetórias, habilidades, desafios e possibilidades da atuação do Antropólogo

Between Fieldwork and Fields of Work: trajectories, skills, challenges, and possibilities of the Anthropologist's practice

Hugo Virgilio de Oliveira
Universidade Federal Fluminense, UFF
Rio de Janeiro, Brasil.
ohugovirgilio@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4934-8943

Recebido em: 30 de abril de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

O artigo reflete sobre a autorrepresentação e a prática contemporânea da Antropologia no Brasil, contrastando suas origens coloniais/etnocêntricas com o engajamento político e temas atuais, bem como o descompasso entre a formação acadêmica e a profissionalização fora da universidade. O objetivo é discutir e aprofundar o uso das habilidades antropológicas em diversas frentes (tecnologia, mercado, governo, ONGs, etc.). A pesquisa utilizou entrevistas com profissionais, relatórios da ABA, análise curricular e experiência pessoal para explorar trajetórias e habilidades essenciais. Os resultados mostram a diversidade de atuação, trajetórias não lineares, a relevância de habilidades acadêmicas e extra-acadêmicas (muitas aprendidas na prática), e desafios de identidade e reconhecimento profissional. Conclui-se que a ampliação do campo é legítima para uma Antropologia engajada, exigindo diálogo contínuo entre universidade e mercado, adaptação e desenvolvimento de novas competências.

Palavras-Chaves: Antropologia; Profissionalização; Mercado de Trabalho.

Abstract

This article reflects on the self-representation of Anthropology and its contemporary practice in Brazil, contrasting colonial/ethnocentric origins with current political engagement and themes. It identifies the problem of the mismatch between academic training and extra-university professionalization, causing "unease," uncertainty, and the market's difficulty in valuing the field's contributions, alongside the lack of professional regulation. The central aim is to discuss and deepen the use of anthropological skills in multiple fields, such as technology, market, government, and NGOs. The methodology was based on a dissertation, employing interviews with professionals, ABA reports, curriculum analysis, and personal experience to investigate trajectories and essential competencies. Findings reveal the diversity of action, non-linear career paths, and the relevance of academic and extra-academic skills, many acquired through practice. Furthermore, challenges of professional identity and recognition are evident. It is concluded that the expansion of the field is legitimate for an engaged Anthropology, requiring continuous dialogue between university and market, adaptation, and the development of new competencies.

Keywords: Anthropology; Professionalization; Labor Market.

Introdução

O presente artigo busca refletir sobre a autorrepresentação da Antropologia, que muitas vezes ainda está baseada em sua origem prática colonial e etnocêntrica, em descompasso com a forma como é produzida atualmente, com maior engajamento político e temáticas voltadas para a própria sociedade contemporânea. A intenção é discutir e aprofundar estudos e relatos recentes que têm demonstrado como as habilidades antropológicas podem ser aproveitadas em diversas frentes, incluindo pesquisas de mercado, tecnologia, ciência de dados, experiência do usuário (UX), escrita, administração pública, empresas privadas, organizações não-governamentais (ONGs), patrimônio, assessoria política e a movimentos sociais, comunicação e design.

Tradicionalmente, a Antropologia é associada à pesquisa acadêmica e ao estudo de sociedades remotas, minorias marginalizadas ou grupos distantes, tem vivenciado um significativo alargamento de seu campo de atuação profissional no século 21. Desse modo, refletir sobre como a Antropologia está sendo inserida para além da academia, identificando os caminhos que profissionais com formação antropológica têm trilhado e as formas como a disciplina se faz essencial em novos contextos.

Apesar da crescente diversidade de atuação, ainda existe um "mal-estar" e um sentimento de incerteza entre a formação e a profissionalização da Antropologia. Isso se deve, em parte, ao fato de a maioria dos estímulos profissionais na área serem voltados para a carreira acadêmica - a qual não comporta a quantidade de egressos - e à dificuldade do mercado extra-acadêmico em compreender e capitalizar as contribuições teóricas e práticas das Ciências Sociais. Além disso, cabe aqui também o debate sobre os desafios, limites e impactos da Antropologia no Brasil ainda não ser uma profissão regulamentada. Isso significa que, a exemplo de advogados e médicos, qualquer pessoa pode se intitular antropólogo, e cargos que requerem especialidade em Antropologia podem ser ocupados por graduados em outras áreas, desde que possuam “experiência” na área.

Este texto, baseado na minha dissertação, busca explorar esses caminhos possíveis, partindo de uma investigação sobre o fazer antropológico e suas aplicações para além da universidade. A pesquisa foi impulsionada por uma disciplina cursada na Universidade de Brasília (UnB), também chamada “Antropologia e Mercado de

Trabalho", que apresentava diferentes possibilidades de carreira extra-acadêmica. A partir disso, a pesquisa se desdobrou através de entrevistas e conversas informais com profissionais de diversas áreas, agregadas a relatórios da ABA, minha experiência pessoal no mercado fora da academia e outras etnografias. Com isso, procurei compreender as trajetórias, como a formação acadêmica contribuiu, e quais habilidades e conhecimentos foram essenciais para sua inserção e desenvolvimento profissional.

O foco aqui não é oferecer um "manual", mas sim reconhecer as possibilidades e observar como os conhecimentos antropológicos são acionados em diferentes contextos empregatícios. Neste artigo, pretendo explorar a diversidade de trajetórias, habilidades e atividades desenvolvidas por antropólogos em espaços extra-acadêmicos, a relação entre a formação universitária e as demandas do mercado, e os desafios de identidade e reconhecimento profissional. O objetivo é contribuir para o debate sobre as múltiplas formas de olhar a Antropologia hoje, enfatizando as trocas entre saberes acadêmicos e a prática profissional fora dos muros da universidade.

Entre a sala de aula e o mundo do trabalho

Após meu ingresso no curso de Antropologia, duas situações cotidianas ilustraram as expectativas sociais associadas à minha escolha acadêmica. A primeira ocorreu durante uma visita à casa de minha avó, em uma pequena cidade do interior de Minas. Ao me receber, ela fez questão de mostrar uma planta que havia brotado em seu quintal. Curiosa quanto à origem da espécie, comentou que estava ansiosa pela minha chegada com a expectativa de que, por estar estudando Antropologia, eu fosse capaz de identificá-la. Em outro episódio, um colega do curso de Letras, ao me encontrar casualmente na entrada do campus, compartilhou com entusiasmo sua participação em uma ação voluntária voltada à distribuição de alimentos e itens de higiene a pessoas em situação de rua. Por conhecer minha formação, afirmou que o projeto "tinha tudo a ver comigo", pressupondo afinidade imediata entre a Antropologia e a assistência social.

De certo modo, tanto minha avó quanto meu colega de universidade não estavam completamente equivocados em suas expectativas. No entanto, a compreensão que demonstraram sobre o que fazem os antropólogos está distante das formas pelas quais a disciplina se define e se pratica. De fato, antropólogos podem possuir

conhecimentos sobre botânica ou participar de ações sociais, mas essas atividades não se definem, em si, como antropológicas.

De forma ampla, a Antropologia se insere e circula em distintos espaços sociais, sendo praticada de formas variadas e situada em contextos diversos. A disciplina pode se voltar tanto para os centros de poder quanto para suas margens (Nader, 2020; Castilho; Lima; Teixeira, 2014); ser realizada a partir da imersão em comunidades locais, próximas ou cotidianas (Magnani, 2002); operar em diferentes regiões do globo, incluindo tanto o Norte quanto o Sul Global (Rosa, 2014; Santos, 2009); e se desenvolver em cenários de adversidade (Fleischer; Bonetti, 2007; Ribeiro et al., 2017). Pode ainda ocorrer em ambientes familiares (Velho, 1987), no espaço virtual, em arquivos, ou na análise de documentos e patrimônios imateriais (Leitão; Gomes, 2017; Segata; Rifiotis, 2016; Titonelli, 2017; Teixeira; Castilho, 2020), entre inúmeras outras possibilidades. A partir dessa diversidade, evidencia-se o caráter contextual, abrangente e potencialmente criativo da Antropologia.

Quando falamos mais especificamente sobre o campo de atuação fora das universidades, o tema recebe denominações como "extra-acadêmico" (Fonseca, 2004), cenários de "profissionalização" (Ribas, 2021; Fleischer, 2017) e "mercado de trabalho" (ABA, 2018). Independentemente do termo, o importante é refletir sobre as possibilidades para os estudantes, que se encontram cada vez mais aflitos.

Tradicionalmente — e também segundo dados recentes —, a atuação profissional em Antropologia tem sido associada a temáticas relativas a povos tradicionais, grupos marginalizados ou ao exercício da docência, como indicam estudos da Associação Brasileira de Antropologia (Trajano Filho; Ribeiro, 2004; Simião; Feldman-Bianco, 2018). Ao mesmo tempo, esses mesmos estudos também apontam para o surgimento de novas possibilidades e tendências no campo de atuação profissional da Antropologia. Entre os espaços destacados, estão a administração pública, empresas privadas, organizações não governamentais (ONGs), instituições de ensino superior, institutos de pesquisa, setores vinculados ao patrimônio cultural, assessorias políticas e a movimentos sociais, bem como áreas como comunicação, design e diferentes formas de prestação de serviços. Tais dados revelam a crescente

inserção de antropólogos em contextos diversos, evidenciando o caráter multifacetado da disciplina e sua capacidade de dialogar com múltiplos campos profissionais.

Ainda assim, os sentimentos de angústia e incerteza entre a formação universitária e a inserção no mercado de trabalho são experiências recorrentes entre estudantes e egressos da área. Diversos autores recentemente têm chamado atenção para essa problemática (Ribas, 2021; Fleischer, 2017; Simião; Feldman-Bianco, 2018; Yung, 2013; Araujo, 2021), que está frequentemente associada à busca por melhores condições de vida por meio da educação formal — preocupação especialmente presente entre os jovens, como discutem Araujo (2021) e Yung (2013). De acordo com esses autores, a dedicação aos estudos emerge como prioridade em muitos contextos sociais, sendo percebida como via possível para a qualificação profissional e, consequentemente, para a ascensão social. Entretanto, em situações em que a educação não ocupa lugar central nas dinâmicas familiares, o trabalho tende a assumir esse papel, respondendo de forma imediata às demandas de subsistência (Yung, 2013).

Segundo dados da Organização Internacional do Trabalho (OIT), citados por Yung (2013), os jovens constituem um dos grupos mais vulneráveis aos impactos da crise econômica, com taxas de desemprego que superam significativamente as dos adultos. Além disso, a transição da formação para o mercado de trabalho é dificultada por fatores como: instabilidade econômica, escassez de oportunidades, ausência de experiência prévia, custos trabalhistas, e um descompasso entre a formação oferecida pelas instituições de ensino superior e as exigências do mercado. Muitos empregadores consideram que os egressos chegam despreparados às demandas profissionais, percepção que é compartilhada pelos próprios estudantes (Araujo, 2021).

Quando situamos esse panorama no campo das Humanidades e, mais especificamente, da Antropologia, as tensões se tornam ainda mais visíveis. Isso porque, historicamente, grande parte dos estímulos e oportunidades na área está direcionada à carreira acadêmica, a qual, atualmente, não é capaz de absorver a crescente quantidade de profissionais formados (Trajano Filho; Ribeiro, 2004; Simião; Feldman-Bianco, 2018; Fleischer, 2017). Essa realidade evidencia ainda mais as incertezas que ainda envolvem a profissionalização da Antropologia.

Todo esse contexto se confirma quando vamos analisar a evolução das grades curriculares ao longo dos anos. Segundo Guita Debert (2004), em um primeiro levantamento sobre as disciplinas de Antropologia dos principais cursos acadêmicos da época, podemos esquematizar-las em quatro grandes grupos:

O primeiro é composto pelas chamadas disciplinas "absolutamente consagradas", presentes em todos os programas e consideradas essenciais para a formação do antropólogo, como os estudos de etnologia e parentesco, bem como as análises teóricas e históricas da Antropologia.

O segundo grupo abrange as disciplinas "já tradicionais", ainda relevantes em determinados núcleos, mas que começam a desaparecer de outros, a exemplo disciplinas como Antropologia Jurídica, das Religiões e da Saúde.

O terceiro grupo diz respeito às disciplinas "emergentes", que apontam para a ampliação do escopo temático da Antropologia, especialmente em direção a temas vinculados à arte e à teoria literária, como imagem, performance, literatura e música, e que passam a ter presença significativa em diversos programas.

Por fim, Debert identifica um quarto grupo de disciplinas "em queda livre", que permanecem formalmente nos currículos, mas são raramente ofertadas, seja por terem perdido centralidade, sido renomeadas, ou por não corresponderem mais às demandas contemporâneas da área, como é o caso da Antropologia Rural ou dos estudos sobre Cultura Popular (Debert, 2004).

Em seguida, quase duas décadas depois, ao realizar uma análise similar a de Debert, Trajano Filho (2018) chama atenção para a escassa renovação temática nas disciplinas ofertadas pelos programas de pós-graduação em Antropologia. Segundo o autor, a permanência de um modelo curricular semelhante ao dos anos anteriores pode ser explicada tanto pela origem comum de muitos desses programas quanto pelas dinâmicas de avaliação institucional. Em sua análise, observa-se uma uniformidade expressiva nas disciplinas obrigatórias e nas ementas de cursos ofertados, o que limita a diversidade formativa. O autor argumenta que essa homogeneidade reflete um processo de reprodução institucional ancorado em lógicas genealógicas e miméticas, em que os

programas se vinculam entre si por “consanguinidade social” ou por “afinidade”, resultando em um padrão que se perpetua por meio da imitação.

No mesmo caminho, Márcia Anita Sprandel e Henyo Trindade Barretto Filho (2018) observam a ausência significativa de disciplinas voltadas à realidade profissional contemporânea da Antropologia. Segundo os autores, é notável a carência de componentes curriculares que abordem, por exemplo, a produção de laudos antropológicos e as discussões éticas na pesquisa aplicada. Em um mapeamento dos programas, identificaram-se apenas quatro menções a disciplinas optativas sobre “Laudos Antropológicos” em cursos de mestrado — duas das quais também ofertadas no doutorado — e uma única referência a “Ética em Antropologia”, também como disciplina optativa. Esses dados indicam que, embora existam iniciativas pontuais, elas ainda são insuficientes diante das demandas de formação mais alinhadas às transformações do campo e às novas possibilidades de atuação profissional.

Diante desse panorama, torna-se evidente o desencontro entre a formação acadêmica e a inserção profissional dos antropólogos. Essa dificuldade, especialmente relacionada à aplicação prática das competências adquiridas em contextos fora do ambiente acadêmico e científico, está intrinsecamente ligada a lacunas estruturais na formação antropológica que apontam a existência de um distanciamento entre a formação oferecida e o exercício de atividades profissionais que extrapolam a carreira acadêmica tradicional. Maia (2023) ressalta, nesse aspecto, a relevância das empresas juniores como espaços de experimentação e qualificação para o mercado de trabalho, sobretudo para aqueles que pretendem atuar além dos limites da academia. A necessidade de incorporar práticas profissionais mais aplicadas à formação universitária é corroborada por diversos relatos e evidências (Ribas, 2021; Yung, 2013; Araujo, 2021; Trajano Filho; Ribeiro, 2004; Simião; Feldman-Bianco, 2018), que destacam essa demanda tanto como uma resposta às exigências do mercado quanto como um objetivo manifesto dos próprios estudantes em busca de maior empregabilidade e inserção social.

Diversidade de trajetórias e campos de atuação

O objetivo inicial da minha pesquisa sempre foi conhecer antropólogos que trabalhavam profissionalmente fora do meio acadêmico e entender a dinâmica dessa atuação, os espaços em que ocorria e suas principais funções. Contudo, ao longo do

processo de estabelecimento de relações com meus interlocutores, o campo me apresentou uma dinâmica diferente. Uma das maiores dificuldades em discutir o mercado de trabalho da Antropologia, independentemente do nível de abrangência do tema, é não esbarrar na profissionalização e formação de outras áreas e cursos das humanidades, como Sociologia, Ciência Política, Filosofia e Ciências Sociais:

> Apesar de objetivos diferentes, essas áreas estão intimamente ligadas de diferentes formas como uma espécie de teia: graduados em Sociologia, com pós-graduação em Antropologia, mas que exercem funções relacionadas à Ciência Política; Acadêmicos de Filosofia que fazem uso de métodos e técnicas de pesquisa em Antropologia e diversas outras combinações e formatos possíveis. Isso tudo, sem mencionar ainda os profissionais que são de outras áreas mais afastadas das humanidades e que buscam se especializar no campo das humanidades. Oliveira, 2024

Durante as entrevistas, observei que as trajetórias dentro dessas disciplinas não são lineares. Muitos dos interlocutores vieram de outras áreas de formação, impulsionados pela necessidade profissional de entender o "outro". Esse foi o caso de Hugo, professor universitário e Designer de Produto, e Felipe, que trabalha em uma empresa de jogos. Felipe, por exemplo, formou-se primeiro em Relações Internacionais com foco no mercado, mas sentia falta de uma "pegada mais humana" e da compreensão do comportamento das pessoas e da sociedade, o que o levou a fazer ciências sociais em seguida e se apaixonar pelo curso.

No mesmo caminho, Juliane, Raquel e Michelli, que trabalham com estudos de tendência e inovação na indústria, relataram que as ciências sociais emergiram como um campo de estudo necessário para trabalhar temáticas complexas dentro de seus contextos profissionais, embora não fossem suas primeiras graduações. Raquel sentia falta de temáticas estruturantes capazes de analisar questões sociais com mais profundidade, resolvendo avançar para a graduação em Ciências Sociais.

> **Eu, como várias antropólogas, não fiz minha graduação nas ciências sociais. Meu encontro com elas se deu pelo desejo de exercer a docência.** [...] A partir da minha formação nas ciências sociais, eu contribuo para realizar especialmente as pesquisas qualitativas [...] , por intermédio da minha formação na comunicação social, eu colaboro na redação, edição e revisão dos textos dessas pesquisas (Entrevista com Juliane)

> **Eu sou graduada em economia, mestre em sociologia e doutora em ciência política.** [...] eu acabei me tornando analista da instituição, e descobri um novo campo de pesquisa, uma nova área de interesse, que era a política e o desenvolvimento industrial.(Entrevista com Michelli)

> **As ciências sociais emergiram como um campo de estudo necessário para eu trabalhar temáticas complexas dentro do meu contexto profissional,** porém elas não foram a minha primeira graduação. [...] eu sentia falta de temáticas estruturantes que dessem conta de analisarem, em profundidade, questões sociais complexas e, nesse sentido, eu resolvi avançar para uma graduação de ciências sociais. (Entrevista com Raquel)

As trajetórias profissionais de antropólogos que atuam fora da academia raramente são lineares. Profissionais vêm de diversas formações de graduação, incluindo Ciências Sociais, Design de Produto, Economia e Comunicação Social, encontrando a Antropologia em etapas posteriores de suas carreiras ou formação. Essa interdisciplinaridade e multidisciplinaridade garantem maior acesso e contato com a diversidade cultural, social e profissional, permitindo a adaptação a diferentes contextos. Isso reforça como o campo de atuação profissional tem se mostrado vasto.

Nesse contexto, somos levados ao debate sobre a profissionalização da Antropologia no Brasil que envolve uma série de tensões que remetem à ausência de regulamentação formal da carreira. Ao contrário de profissões como Economia, cuja atuação está condicionada à formação específica de nível superior, a Antropologia pode ser exercida por indivíduos com diferentes trajetórias formativas, inclusive sem graduação na área. Como destaca Oliven (2004), essa característica confere certa abertura ao campo, permitindo que pessoas de distintas áreas do conhecimento adentrem a Antropologia pela via da pós-graduação, o que reforça a natureza interdisciplinar e a flexibilidade epistemológica da disciplina. No entanto, essa ausência de parâmetros legais também gera implicações importantes do ponto de vista institucional: a falta de reconhecimento jurídico específico limita garantias trabalhistas, dificulta a concorrência por cargos públicos e fragiliza a posição dos antropólogos em contextos profissionais disputados com outras áreas.

Essas questões evidenciam não apenas a pluralidade de caminhos formativos e de atuação possíveis no campo antropológico, mas também os desafios em estabelecer uma identidade profissional coesa e reconhecida socialmente. O debate em torno da regulamentação da profissão, ainda que não seja consensual, revela o quanto a Antropologia se encontra num espaço liminar entre tradição acadêmica, diversidade de práticas e fragilidade institucional, especialmente em espaços fora da universidade.

Habilidades antropológicas e sua aplicação no mercado

Nesse cenário, refletir sobre como se formam os antropólogos — e sobre quais competências são priorizadas ou negligenciadas — torna-se um aspecto central para compreender os desafios contemporâneos da área. A base da atuação do antropólogo, dentro ou fora da academia, reside na capacidade de entender "o outro", seus sentidos, motivações, comportamentos e significados. Essa habilidade, fundamental para a compreensão de contextos sociais complexos, é de interesse em diversos campos profissionais. A metodologia antropológica, incluindo a etnografia e o trabalho de campo, a história oral, entrevistas e análise de documentos, oferece ferramentas robustas para a pesquisa qualitativa.

Contudo, fora da academia, o foco principal não é apenas o fim científico, social ou político, mas a busca por objetivos, produtos e serviços mais aplicados. É preciso traduzir os conhecimentos adquiridos em ações concretas e soluções de impacto, como aumentar vendas, compreender comportamento de consumidores, desenvolver políticas públicas, criar produtos, desenvolver programas sociais ou administrar conflitos. Isso exige, além das habilidades tradicionalmente acadêmicas, o desenvolvimento de competências que podem ser classificadas como "extra-acadêmicas", como: assessoria executiva, empreendedorismo, gestão (financeira, pública, de pessoas), consultoria em cultura organizacional, pesquisa de mercado, análise de cenários políticos e de decisão, análise de risco e familiaridade com ferramentas de dados e monitoramento.

A escrita e a leitura, essenciais na formação acadêmica, continuam cruciais para produzir relatórios, apresentar resultados e comunicar o trabalho realizado no ambiente profissional. A capacidade de traduzir, interpretar e lidar com informações é uma habilidade valorizada pelo mercado, mesmo que nem sempre os próprios cientistas sociais a valorizem adequadamente. O domínio de dados quantitativos e análises estatísticas, embora nem sempre amplamente explorado na formação tradicional, também se mostra relevante em algumas atuações:

> Construir cenários envolve uma série de atividades, como uma pesquisa bastante ampla sobre o estado da arte, da produção científica na área em que você está pesquisando, mas também inclui, por exemplo, **acompanhar o que todos os atores daquele campo de estudo estão fazendo naquele momento atual, como eles se movimentam, se articulam, fazem alianças, negociam, divergem.** (Entrevista com Juliane)

> Mas é preciso se atentar para **"Tudo bem, eu descobri isso sobre um determinado grupo de consumidores ou empresa. O que você deve fazer então?".** [...] Então, não faço simplesmente a pesquisa, eu indico o que fazer, como falar, inclusive em experiências eleitorais para a presidência, no sentido de que "leia, olhe para a câmera, pare de rir muito", e colocar frases emblemáticas que saem dos grupos focais (Entrevista com Hilaine)

> De tempos em tempos nós fornecemos relatórios para nossa diretoria, com dados, informações sobre o comportamento da conjuntura, implementação de políticas públicas, por exemplo, ou desenvolvimento de ciência e tecnologia e inovação, ou simplesmente com alguns dados econômicos, em relação a PIB, trabalhadores, nível de produção, investimento etc. **Acho que é importante dizer que essas diversas atividades requerem diversas técnicas e metodologias de pesquisa, sejam elas primárias ou secundárias, então, as ciências sociais acabam me ajudando, como profissional, a ser mais criativa no desenvolvimento dessas diversas ferramentas.** (Entrevista com Michelli)

> Eu atuei a maior parte com outras empresas, atuando em projetos de inovação, principalmente pelo viés do design e da pesquisa, **sempre atuando com pesquisa, seja de produto, de consumo, de inovação, mas sempre a pesquisa qualitativa.** Esse é o meu campo. (Entrevista com Hugo)

> É exigido de nós, enquanto cientista social que trabalha, seja numa ONG, seja no governo, que a gente consiga **escrever projetos de pesquisa, captar recursos para projetos de pesquisa, comunicar sobre aquele projeto, sobre a implementação de um projeto, que consiga também pensar sobre os indicadores de monitoramento e avaliação** de um determinado projeto ou de uma determinada política pública em que estamos inseridos. (Entrevista com Haydée)

Além disso, profissionais que atuam fora da academia frequentemente relatam que muitas habilidades foram adquiridas ou aprimoradas através da experiência prática e do "aprender fazendo". Isso sugere que, embora a formação acadêmica forneça a base, a adaptação e o desenvolvimento contínuo de habilidades são essenciais para o sucesso em campos extra-acadêmicos. Esquematicamente, podemos organizar essas atividades entre acadêmicas e extra-acadêmicas:

Tabela 1 – Habilidades Acadêmicas vs Extra-Acadêmicas

Habilidades Acadêmicas	Habilidades Extra-Acadêmicas
Experiência em história oral	Assessoria Executiva
Conhecimentos em pesquisa, incluindo métodos qualitativos e quantitativos	Empreendedorismo
Capacidade de traduzir, interpretar e lidar com informações	Conhecimento em operar Excel
Apresentação de Resultados e Recomendações;	Familiaridade com ferramentas como Power BI
Etnografia e Observação Participante	Big data e analytics
Planejamento e organização	Testes com usuários (surveys, entrevistas, testes de usabilidade)

Redação e edição de textos

Etnografia em ambientes digitais

Desenho de pesquisa

Elaboração de notas e pareceres técnicos

Geração de informações e conteúdo

Fluência em outro idioma

Comunicação eficaz, tanto oral quanto escrita

Capacidade de networking e relacionamento interpessoal

Geração de insights

Benchmarking

Desk Research

Matriz CSD

Card Sorting

Consultoria em mídias sociais

Marketing digital

Análise estatística

Trabalho com plataforma SPSS (software estatístico)

Estudos prospectivos e de tendências

Geração de relatórios de mensuração de métricas e indicadores de interação em redes sociais

Interpretação e análise de dados acumulados ao longo do tempo e em diferentes áreas de atuação dos clientes

Trabalho com emendas parlamentares

Acompanhamento da execução de emendas nos ministérios

Apresentação de projetos para parlamentares

Utilização de recursos tecnológicos para análise de cenários diversos

Conhecimento teórico sobre políticas públicas e atividades nas áreas de Museologia e Cultura

Gestão (financeira, pública, de pessoas…)

Capacidade de elaboração, análise e gestão de projetos sociais

Conhecimento em monitoramento e avaliação de projetos sociais

Habilidade em consultar e manejar bases de dados

Consultoria em Cultura Organizacional

Pesquisa de mercado

Análise de cenários políticos e de decisão

Análise de risco

Conhecimento sobre políticas públicas e processos legislativos

Acompanhamento de projetos em plenário ou comissões

Fonte: Oliveira (2024), p. 41-42

As chamadas "habilidades acadêmicas", isto é, aquelas adquiridas ao longo da formação universitária, costumam estar associadas a uma imagem clássica do antropólogo: o pesquisador que realiza trabalho de campo com populações culturalmente distintas da sua. No entanto, quando se observa o exercício da profissão fora dos espaços acadêmicos, torna-se evidente a presença de demandas que exigem outras competências, nem sempre contempladas e valorizadas no percurso formativo. É o caso de análise de dados quantitativos, realização de estudos estatísticos ou o desenvolvimento, gestão e monitoramento de projetos.

A diferença fundamental entre essas abordagens, dentro e fora da academia, está relacionada aos propósitos que orientam a prática antropológica. No ambiente universitário, o objetivo tende a ser o avanço do conhecimento científico; em outros contextos, como o mercado, a aplicação prática dos saberes antropológicos muitas vezes se volta à geração de valor econômico, à resolução de problemas específicos ou à mediação entre distintos agentes sociais. Essa distinção aponta para a necessidade de repensar a formação antropológica, ampliando seus horizontes sem comprometer seu rigor teórico-metodológico.

Identidade, pertencimento e reconhecimento

Dado esse contexto, é impossível não falar sobre identidade profissional e o seu impacto nas expectativas e desenvolvimento de carreira dentro da área. Trata-se de uma questão central para quem é “de humanas”, especialmente em espaços onde o reconhecimento formal da profissão é ambíguo. Antropólogos frequentemente precisam explicar o que fazem. Existe um estranhamento e a marcação das diferenças por parte de pessoas de fora da área, o que pode gerar estereótipos e dificultar o reconhecimento das habilidades profissionais.

A identidade, conforme destaca Barth (2005), é um fenômeno sempre circunstancial e em constante transformação. Ainda que grupos étnicos apresentem grande diversidade, essa variação se constitui a partir de padrões recorrentes moldados

por eventos sociais, sistemas simbólicos, religião, política, mídia, entre outros fatores. Para o autor, a identidade étnica surge no contato com a alteridade, ou seja, com aquilo que é diferente de nós, e é esse contraste com o "outro" que permite afirmar o "nós". Assim, o processo de construção identitária não é fixo nem universal, mas profundamente situado nas condições sociais em que se realiza.

Quando se trata de pertencimento e reconhecimento, autores como Halbwachs (2004) e Bourdieu (1986) sublinham a importância das relações sociais, da memória coletiva e da coerência narrativa. Para eles, a identidade é também o resultado de trocas simbólicas, em que histórias de vida, lembranças e experiências ganham sentido na medida em que são compartilhadas e reconhecidas por outros. Essa construção narrativa da identidade reforça tanto a individualidade quanto o senso de coletividade, contribuindo para a organização simbólica e social de um grupo.

Dessa forma, refletir sobre o trabalho do antropólogo exige considerar também como se constroem as noções de identidade, pertencimento e reconhecimento profissional. Identidade, aqui, envolve a articulação entre habilidades e funções desenvolvidas em múltiplos campos de atuação; pertencimento refere-se ao sentimento de integração e validação dentro de comunidades profissionais; e reconhecimento está relacionado à legitimação do trabalho por instituições, outras áreas do conhecimento e possíveis processos de regulamentação. Esses três elementos são fundamentais para entender os desafios da atuação antropológica para além do meio acadêmico.

Apesar dessas dificuldades, há uma noção comum entre os profissionais da Antropologia sobre o que é e o que faz um antropólogo: entender, dialogar e interpretar o “outro”. A partir dos relatórios da ABA e outras bibliografias (Rocha, 1984; Kant de Lima, 1997; Ingold, 2019; Geertz, 1989) é possível identificar aspectos que convergem no entendimento sobre “ser antropólogo”: trabalho de campo, relatórios, laudos, expedições e outros itens. Essa identidade é construída progressivamente durante a formação e a atuação. A noção de pertencimento a uma comunidade profissional, com suas trocas e socialização, também é fundamental. A validação dos pares e o envolvimento com a comunidade profissional são importantes para o reconhecimento enquanto parte do grupo:

> Esse reconhecimento se mostra como estruturado das identidades dos sujeitos, se são notados e valorizados ocorre, então, a apropriação de uma identificação própria enquanto trabalhadores. Em suma, é possível afirmar que essas representações traçadas sobre o trabalho permitem que esses jovens se sintam inseridos socialmente. (YUNG, 2013)

Com isso, ao evoluirmos a discussão para tratar sobre pertencimento, entende-se que é um traço marcante da maioria das sociedades e, no caso dos antropólogos, isso se evidencia tanto em suas práticas de pesquisa quanto nas trocas profissionais. Barth (2005) destaca a relevância da socialização e da circulação de saberes dentro de grupos sociais, enfatizando que elementos culturais são diferencialmente distribuídos e compartilhados entre indivíduos e coletividades. Nesse sentido, ser antropólogo envolve também fazer parte de redes sociais e institucionais que moldam não apenas a atuação profissional, mas também a própria constituição da identidade desses sujeitos.

Durante as entrevistas realizadas, ficou evidente que o vínculo com instituições acadêmicas representa um aspecto central para o sentimento de pertencimento e reconhecimento profissional, seja por meio de cursos de pós-graduação, participação em eventos, ou integração em grupos de pesquisa. As trajetórias formativas foram frequentemente mobilizadas pelos interlocutores como forma de apresentar-se e validar sua identidade como antropólogos, revelando o papel estruturante da universidade na constituição de narrativas identitárias. Tal dinâmica dialoga com o que propõe Bourdieu (1986) ao analisar como a autobiografia organiza simbolicamente as experiências e confere coesão às trajetórias de vida.

> sou graduada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, especialista em História da Ciência pela UFMG e mestre em Ciências Sociais, na linha de antropologia, cultura, identidades e modos de vida na PUC Minas (Entrevista com Bianca)

> Eu sou graduada em ciências sociais pela UFRJ [...] Depois disso, eu iniciei um mestrado em estudos populacionais e pesquisas sociais do IBGE, um mestrado interdisciplinar, onde você estuda estatística social, demografia e questões territoriais. [...] eu não concluí a minha dissertação no IBGE, que era sobre o terceiro setor no Brasil, mas eu fui muito bem aceita pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense, a minha casa. (Entrevista com Hilaine)

> Sou bacharel em ciências sociais pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. [...] Foi quando eu soube do curso de especialização em segurança pública e justiça criminal e fui para a UFF [...] Me formei em 1999, em 2000 eu ingressei nesse curso, terminei em 2001, em 2002, na mesma universidade, eu fiz o mestrado em

> antropologia, e no ano de 2004 eu ingressei no doutorado, também em antropologia, na Universidade Federal Fluminense, e concluí em 2009. (Entrevista com Haydée)

Além da formação técnica, o reconhecimento pelos pares aparece como uma dimensão fundamental da identidade profissional. Conforme aponta uma das entrevistadas, não há antropologia praticada de forma isolada: é necessário participar de redes de interlocução para que o trabalho seja legitimado, tanto dentro da área quanto em outros campos. A Associação Brasileira de Antropologia, por exemplo, com seus eventos periódicos, representa um espaço importante de sociabilidade e validação profissional. Assim, o pertencimento não é apenas simbólico, mas se concretiza em espaços e práticas que reforçam a identidade coletiva da profissão.

Essa noção de pertencimento pode ser compreendida a partir dos conceitos propostos por Magnani (2002) no estudo das dinâmicas urbanas. Ao discutir as ideias de "pedaço" e "mancha", o autor mostra como identidades sociais são construídas por meio da convivência e do reconhecimento mútuo em territórios específicos:

> O conceito de "pedaço" envolve tanto elementos físicos, como um território definido, quanto aspectos de sociabilidade, incluindo redes de relações e padrões de comunicação e identidade. Para ser parte de um "pedaço", não basta apenas frequentá-lo; é necessário ser reconhecido pelos outros membros, estabelecer laços definidos e participar ativamente da comunidade.
> Já as "manchas" representam espaços onde diferentes "pedaços" se encontram e funcionam como pontos de referência para pessoas de diversas origens e identidades. Esses locais amplos servem como centros para atividades como lazer, acesso a serviços públicos e educação, desempenhando um papel importante na vida urbana. (Oliveira, 2024)

Analogamente, podemos pensar a profissionalização da antropologia como uma "mancha" que agrega diversos "pedaços" — trajetórias múltiplas, formações variadas, inserções diversas — que se conectam por meio de práticas comuns e sentidos compartilhados sobre o "ser antropólogo". Assim, a identidade profissional emerge no cruzamento entre experiências individuais, sociabilidade coletiva e pertencimento a um campo de atuação.

A Antropologia é marcada por uma grande diversidade teórica e metodológica, mas um ponto parece gerar consenso entre os antropólogos: a centralidade do estranhamento e da marcação das diferenças. Ao contrastar os clássicos trabalhos de campo com as abordagens contemporâneas, nota-se um distanciamento significativo em relação à forma como essas categorias eram tratadas. Ainda hoje, existe um

descompasso entre a imagem popular da Antropologia — muitas vezes enraizada em perspectivas etnocêntricas e coloniais — e o que se propõe como prática antropológica atual, comprometida com engajamento político, participação social e valorização das narrativas locais (Oliveira, 2009):

> A minha hipótese é que este mal-estar resulta de uma espécie de "cultural lag" entre as práticas concretas de investigação e as auto-representações da disciplina, entre o cotidiano da pesquisa e o discurso normativo que dirige a formação de novos antropólogos. As autorepresentações da disciplina caminham muito mais devagar do que as alterações adaptativas registradas no interior da prática concreta das pesquisas antropológicas. (Oliveira, 2009)

Esse "mal-estar" epistêmico remete às origens da disciplina e continua a reverberar, especialmente entre aqueles comprometidos com epistemologias críticas. Rosa (2014) aponta que muitos pesquisadores sentem desconforto diante das raízes colonizadoras de diversos campos do conhecimento, frequentemente construídos à revelia de saberes tradicionais. No trabalho de campo, esse histórico se traduz em resistência e desconfiança por parte dos interlocutores, gerando acusações como espiões, invasores ou mentirosos (Zenobi, 2010; Ingold, 2019; Berreman, 1990; Moreno, 2018). Esses episódios revelam tensões entre o fazer antropológico e as expectativas dos sujeitos pesquisados, evidenciando a complexidade da inserção do antropólogo em contextos de alteridade.

Além disso, essa disparidade também se reflete em outros contextos além dos coloniais. Conforme aponta Yung (2013), o percurso de consolidação das Ciências Sociais - no Brasil e no Mundo - ocorreu em um contexto histórico em que áreas como Engenharia, Medicina e Direito detinham maior legitimidade social e visibilidade prática, o que influenciou diretamente o lugar marginal que as Humanidades passaram a ocupar no imaginário coletivo (Yung, 2013). Desse modo, a dificuldade em identificar de forma objetiva o "produto" profissional dos cientistas sociais gerou um campo de atuação menos nítido e, por consequência, mais vulnerável às incertezas e disputas por reconhecimento.

Com isso, a formação em Ciências Sociais, embora marcada por habilidades valiosas como análise crítica, escrita propositiva, compreensão da alteridade e interpretação de fenômenos sociais complexos, ainda não garante, por si só, reconhecimento imediato no mercado. Como mostram Ribas (2021) e Yung (2013), estudantes relatam dúvidas recorrentes quanto às possibilidades de atuação profissional,

em grande parte pela dificuldade em relacionar a formação com funções concretas valorizadas socialmente. Assim, a construção da identidade profissional está intimamente ligada ao reconhecimento social do trabalho exercido.

Conforme também analisa Yung (2013), o sentimento de pertencimento e a apropriação de uma identidade como trabalhador surgem a partir da valorização simbólica e prática de suas competências. O acesso ao consumo, à ocupação de um lugar na sociedade e à construção de status são dimensões que atravessam a experiência do trabalho como elemento estruturante da vida social e pessoal. Esse contexto reforça essa demanda por reconhecimento que aparece nas vozes dos estudantes de Antropologia entrevistados por Yung (2013), que expressam o desejo de ver seu trabalho valorizado pela academia, pela sociedade e pelo mercado.

Portanto, pensar a atuação profissional em Antropologia e nas Ciências Sociais não pode ser desvinculado de reflexões sobre identidade, reconhecimento e práticas formativas. A ampliação de espaços de inserção para esses profissionais requer não apenas iniciativas institucionais, mas também um esforço coletivo de reconfiguração simbólica sobre o que significa "ser" cientista social na contemporaneidade — um profissional capaz de traduzir a complexidade do social em diferentes linguagens, contextos e interlocuções.

Com isso, é possível notar que a entrada da Antropologia em instituições como o setor público, ONGs e empresas provoca não apenas desconfortos, mas também transformações. Bonetti (2004), por exemplo, narra sua atuação em uma ONG como marcada pela introdução constante de interrogações, o que lhe rendeu o apelido de "Grilo Falante", metáfora que evidencia a inquietação epistemológica característica do trabalho antropológico. Fleischer (2017) relata o caso de uma antropóloga que, atuando no Ministério da Saúde, optava por não se apresentar inicialmente como tal, a fim de evitar estigmas que poderiam comprometer sua inserção. Além disso, em outra oportunidade, reforço como a identidade e o reconhecimento do antropólogo é acionado de diferentes maneiras, em diferentes contextos e por diferentes interlocutores:

> Ao longo do próprio trabalho de campo o nosso trabalho é acionado por nossos interlocutores de diferentes maneiras: professor, pesquisador, fotógrafo, advogado, convidado, jornalista, estagiário, espião e muitas outras maneiras (BARRETO, 2017; MEDEIROS, 2018; CHAGAS, 2014; MACIEL, 2018a; KANT DE LIMA, 1997 e ZENOBI, 2010). Dessa forma, se em um ambiente familiar nós somos acionados e percebidos de diferentes formas, no mercado de trabalho fora da academia pode não ser diferente. (Oliveira, 2022)

Em suma, a atuação do antropólogo fora da academia é atravessada por ambiguidades. Ainda assim, há uma crescente movimentação de profissionais que procuram aplicar sua formação em espaços não acadêmicos, frequentemente enfrentando resistências internas e externas. Sprandel e Barreto (2018) ressaltam que antropólogos atuando em outras instituições muitas vezes levam consigo uma perspectiva crítica e reflexiva, contribuindo com a qualificação de políticas públicas e práticas organizacionais — embora, por vezes, essa atuação seja vista com desconfiança ou estranhamento. É possível observar isso, por exemplo, em diversas entrevistas com alguns interlocutores durante o trabalho de campo:

> A Antropologia do Consumo chegou na minha vida quando fiz a pesquisa para um professor, porque eu falava e pensava, e fazia campo em lugares de consumo, mas, também acho que chegou muito forte quando teve essa empresa, que eu tive um Diretor que viu em mim, uma pessoa dedicada, que **ele fez uma pergunta "por que que meus clientes fazem gato?", e eu disse "olha, eles não vão responder, porque essa é uma pesquisa que você não pode fazer a principal pergunta, porque quando vocês privatizaram o setor, fizeram um trabalho muito forte de colocar esse tema no campo do segredo, de ser crime, então as pessoas não vão falar e não adianta contratar a Fundação Getúlio Vargas, não adianta contratar economistas, é preciso fazer trabalho de campo",** e expliquei para ele desde Malinowski, até alguns outros exemplos. (Entrevista com Hilaine)

> Eu iniciei minha atuação como uma pesquisadora consultora, e trabalhei por vários anos em diversos projetos nessa condição. Mais recentemente eu ingressei numa posição fixa, como Analista de Pesquisa, Desenvolvimento e Inovação e nessa área **eu oferto suporte em todas as etapas das investigações que são conduzidas, desde o planejamento metodológico, passando pela revisão de literatura, o desenvolvimento empírico, se necessário, e o acabamento textual.** (Entrevista com Juliane)

> Eu também iniciei no como pesquisadora consultora realizando trabalhos na área de educação. Em 2012 eu fui contratada como celetista e passei a ocupar o cargo de Analista de Desenvolvimento Econômico, e desde então **eu venho trabalhando no fornecimento de dados estatísticos ligados à área social, econômica e, principalmente, industrial, para os diversos atores** (Entrevista com Michelli)

> As minhas principais funções são a análise de projetos. **Tenho que fazer nota técnica, trabalhar com emendas parlamentares, acompanhar a execução dela nos ministérios, saber quando vai ser pago, apresentar os projetos, acompanhar os projetos dentro de plenário ou comissões, sendo votado ou não,** apresentar projetos para o parlamentar, para ele poder pleitear nas instâncias que o senador, no caso com quem eu trabalho, vai fazer. (Entrevista com Jô)

> **Trabalho, além de patrimônio cultural, com monitoramento e avaliação de projetos sociais,** que foi outra dimensão que eu acabei me dedicando, também estudando sobre isso, fazendo cursos de elaboração, análise e gestão de projetos sociais. Hoje eu trabalho nessa empresa fixa e continuo com consultorias em patrimônio cultural de forma paralela. (Entrevista com Bianca)

A diversidade de papéis atribuídos a esses profissionais por seus interlocutores, e também as funções e atividades descritas até aqui, revelam não apenas a versatilidade da formação antropológica, mas também os limites simbólicos e institucionais que encontramos. Ainda assim, é possível observar que barreiras vem sendo rompidas, sejam por meio de relatos abordados até aqui, como também por uma série de dados indicados por Ribas (2021), Yung (2013) e nos relatórios da ABA (2018 e 2004) e reforçam a crescente atuação de cientistas sociais no mercado extra-acadêmico.

Considerações finais

A Antropologia no Brasil está em um processo de transição e expansão e isso é, sem dúvida, reflexo da sociedade que é um dos seus principais objetos de estudo. O campo de atuação profissional para antropólogos vai muito além da carreira acadêmica tradicional, abrangendo setores como empresas, ONGs, governo, tecnologia, comunicação e muitos outros. Essa ampliação é impulsionada pela aplicabilidade das habilidades antropológicas, como a capacidade de entender contextos sociais, interpretar significados e lidar com a diversidade humana, em um mundo que muda rapidamente.

É fundamental que antropólogos ocupem diferentes espaços, levando as lentes da Antropologia para dentro das instituições e contribuindo para a qualificação de projetos, políticas e produtos. Embora a formação acadêmica forneça uma base essencial, a atuação profissional em espaços extra-acadêmicos exige o desenvolvimento contínuo de novas habilidades, muitas vezes adquiridas na prática, e a capacidade de traduzir e disseminar insights antropológicos através de diversos formatos e dispositivos. O estudo, a experimentação e a construção de redes de contato são fundamentais para essa jornada.

Um outro ponto crucial, talvez um dos mais importantes neste debate sobre Antropologia e Mercado de Trabalho, é o próprio diálogo entre universidades e as oportunidades fora delas. Fleischer (2017) relata em seu artigo que, ao decidir dar um tempo da academia para atuar em uma ONG, seu orientador tentou convencê-la do

contrário com uma visão que reflete o que vivemos hoje: "Pense bem, não vale a pena se profanar no mercado de trabalho. Não pare no mestrado, siga diretamente para o doutorado, será melhor". Ela ouviu os conselhos, agradeceu, mas já estava decidida e empregada.

Acredito que, a partir da socialização, um dos pontos mais importantes seja dominar a essência e o principal produto do antropólogo: procurar entender o outro em seus próprios termos. Isso é fundamental para nos adequarmos a diferentes espaços e, assim, entendermos nosso próprio lugar. Estamos acostumados a aplicar isso no trabalho de campo tradicional, adaptando-nos à realidade nativa para melhor compreendê-la. Aqui, destaco o uso dessas técnicas e habilidades para entender como se preparar e articular de acordo com o espaço onde se deseja atuar. Assim como para os Azande os infortúnios são bruxaria, se para um escritório apresentar um relatório em vídeo é melhor do que em formato acadêmico, é isso que se deve fazer. O estudo contínuo é fundamental para qualquer trajetória profissional.

A ampliação da atuação profissional não deve ser vista como uma "profanação", mas como um caminho legítimo para a produção de Antropologia engajada e comprometida. Discutir e mapear o campo da Antropologia para além da academia é essencial para fortalecer a disciplina e garantir seu impacto positivo nas diversas esferas da sociedade contemporânea.

Referências

ARAÚJO, Victor Hugo Luís Recaséns Ferreira Paiva. *O que fazer após formar*?: a expectativa dos jovens recém-graduados em ciências sociais com treinamento oferecido no curso para o mercado de trabalho. 2021. 56 f., il. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. *Vamos fazer uma sacanagem gostosa?* Uma etnografia da prostituição masculina carioca. Niterói: EdUFF, 2017.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica,* Niterói, n. 19, p. 15-30, 2005.

BERREMAN, Gerald. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluar (org.) *Desvendando Máscaras Sociais* (3a ed.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

BONETTI, Alinne De Lima. A ONG e a antropóloga: Da experiência etnográfica à experiência profissional. *Revista Humanas*(Dossiê "Cidadania, democracia e políticas públicas), n. 26/27, 2004/2005, p. 159-78

BONETTI, Alinne e FLEISCHER, Soraya (orgs.). 2007. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Editora Mulheres.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Morais; AMADO, Janaina. *Usos e abusos da história oral.* Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1998. p. 183-191

CASTILHO, Sérgio Ricardo Rodrigues et all. Antropologia das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações. Contra *Capa.* 2014

CHAGAS, Gisele Fonseca. A(s) estrada(s) para Damasco: reflexões sobre as experiências de trabalho de campo em uma sociedade do Oriente Médio. In: *Revista Antropolítica*, n. 37, p. 403–423, Niterói, 2. sem. 2014.

DAMATTA, Roberto. O oficio de etnólogo, ou como ter anthropological blues. Boletim do Museu Nacional: *Antropologia*, n. 27, maio de 1978. P.1-12.

DAMATTA, Roberto. *Relativizando Rocco.* 2010

DEBERT, G. G. Formação e ensino. In: TRAJANO FILHO, W.; RIBEIRO, G. L. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil.* Brasília: ABA; Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1937].

FLEISCHER, Soraya. Onde uma antropóloga pode trabalhar? Relato de uma disciplina de graduação sobre Antropologia e mercado de trabalho. *Áltera – Revista de Antropologia,* v. 1, n.4, p. 42-61, 2017.

FONSECA, Cláudia. "Antropólogos para quê? O campo de atuação profissional na virada do milênio". In:TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo L. (Orgs.).*O campo da antropologia no Brasil.*Rio de Janeiro, Contracapa/ABA, 2004, p. 69-91.

GEERTZ, Clifford. A *Interpretação das Culturas.* Rio de Janeiro: LTC S.A., 1989.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*, tradução: Laís Teles Benoir, São Paulo: Centauro, 2004;

INGOLD, Tim. *Antropologia:* para que serve?. Petrópolis: Vozes, 2019.

KANT DE LIMA, Roberto. *Pescadores De Itaipu*: Meio Ambiente, Conflito E Ritual No Litoral Do Estado Do Rio De Janeiro, Niterói: EDUFF, 1997.

MAGNANI, José Guilherme. *De perto e de dentro*: notas para uma etnografia urbana. In: Revista Brasileira de Ciências Sociais. vol. 17.. 2002

MAIA, João Marcelo Machado dos Santos. *Currículo, experiência acadêmica e formação profissional: as empresas juniores dos cursos de ciências sociais sob as palavras de seus egressos*. 2023. 82 p. Monografia (Bacharelado em Sociologia) - Departamento de Sociologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

MEDEIROS, Flávia. Adversidades e lugares de fala na produção do conhecimento etnográfico com policiais civis. *Cadernos de Campo* (São Paulo 1991), v. 26, n. 1, p. 327–347, 19 jun. 2018.

MORENO, Eva. Estupro em campo: reflexões de uma* sobrevivente. *Cadernos de Campo* (São Paulo 1991), v. 26, n. 1, p. 235–265, 19 jun. 2018.

MUNANGA, Kabengele. A antropologia brasileira diante da hegemonia ocidental e as possibilidades de aplicação da antropologia no mercado de trabalho. *Revista de Antropologia,* n. 56, v.1, 2013, p. 485-504.

NADER, L. Para cima, Antropólogos: perspectivas ganhas em estudar os de cima. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 49, 11 ago. 2020.

OLIVEIRA, Hugo Virgilio de. *ANTROPOLOGIA E MERCADO DE TRABALHO: caminhos possíveis.* 2024. 84 p. Dissertação (Mestrado em Justiça e Segurança) - Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2024.

OLIVEIRA, Hugo Virgilio de. *UM ESTRANHO NO NINHO: Quando antropólogos vão a campo.* 2022. 61 p. Monografia (Bacharelado em Antropologia) - Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2022.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Pluralizando Tradições Etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia. In: *Cadernos do LEME*. Vol. 1. no 1, p. 2-27. 2009.

OLIVEN, Ruben George. A reprodução da antropologia no Brasil. In: TRAJANO FILHO, Wilson; LINS RIBEIRO, Gustavo (Org.). *O campo da antropologia no Brasil.* Brasília: ABA; Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004. p. 213-226.

RIBAS, Pedro B.; *E SE NADA DER CERTO?* Uma análise sobre a trajetória de profissionalização em Ciências Sociais a partir das perspectivas dos estudantes da Universidade de Brasília (UnB), Brasília DF, 2021.

RIBEIRO, Florbela; COELHO, Karina; PATRIARCA, Letízia; BESSA, Paula. Adversidades no fazer antropológico. *Cadernos de Campo* (São Paulo 1991), v. 1, n. 26, p. 230–234, 2018.

ROCHA, Everardo. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1984.

ROSA, M. C. . *Sociologias do Sul*: ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente. Civitas (Porto Alegre) , v. 14, p. 43, 2014.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) *Epistemologias do Sul.* São Paulo; Editora Cortez. 2010. 637 páginas.

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2016. Políticas etnográficas no campo da cibercultura. Brasília, *ABA Publicaçõe*s; Joinville, Editora Letradágua. 208 pp

SIMIÃO, Daniel Schroeter; FELDMAN-BIANCO, Bela (orgs). *O campo da Antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia., 2018.

SIMIÃO, Daniel Schroeter . Introdução. In: SIMIAO, Daniel; FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios. 1ed.*Rio de Janeiro: ABA, 2018, v. 1, p. 9-28.

SPRANDEL, M. ; BARRETTO FILHO, HENYO TRINDADE . PROFISSIONAIS COM FORMAÇÃO EM ANTROPOLOGIA PARA QUÊ? UMA APRECIAÇÃO DAS

TRANSFORMAÇÕES CONTEMPORÂNEAS NO CAMPO DE ATUAÇÃO PROFISSIONAL EM ANTROPOLOGIA. In: Daniel Simião; Bela Feldman-Bianco. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil*: retrospectiva, alcances e desafios.. 1ed.Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia, 2018, v. 1, p. 259-283.

TEIXEIRA, Carla Costa. EGRESSOS DOS MESTRADOS EM ANTROPOLOGIA NO BRASIL (2004-2012). In: Simião, Daniel S.; Feldman-Bianco, Bela. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil*: retrospectiva, alcances e desafios. 1aed.Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2018, v. 1, p. 205-229.

TEIXEIRA, C:C:; CASTILHO, S. IPEA - *Etnografia de uma Instituição*. Entre pessoas e documentos. Brasília: ABA Publicações/AFIPEA. 362 p.2020

TRAJANO FILHO, Wilson. & RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, Associação Brasileira de Antropologia, 2004. 269 p.

TRAJANO FILHO, WILSON . Formação, Ensino e Reprodução nos Programas de Antropologia. In: Simião, Daniel Schroeter: Feldman Bianco, Bela. (Org.). *O Campo da Antropologia no Brasil:* Retrospectiva, Alcances e Desafions. 1ed.Brasília: ABA Publicações, 2018, v. 1, p. 169-204.

YUNG, Tauvana da Silva. *Peguei o diploma, e agora?* Desafios, dilemas e estratégias de inserção ocupacional de jovens recém-graduados em Ciências Sociais. 2013. viii, 107 f., il. Dissertação (Mestrado em Sociologia) —Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

ZENOBI, Diego. *O antropólogo como "espião":* das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. Mana, Rio de Janeiro, vol. 16, n. 2, p. 471–499, out. 2010.

Experimentos de etnografia coletiva: perspectivas para uma antropologia extramuros

Experiments in Collective Ethnography: Perspectives for an Anthropology Beyond the Walls

Enrico Spaggiari
Universidade de São Paulo, USP
São Paulo, Brasil,
enricospaggiari@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7078-3827

Mariana Hangai Vaz Guimarães Nogueira
Universidade de São Paulo, USP
São Paulo, Brasil,
mari.hangai@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-6717-5388,

Rodrigo Valentim Chiquetto
Universidade de São Paulo, USP
São Paulo, Brasil
chiquetto.rodrigo@gmail.com
https://orcid.org/0009-0000-4728-3704

Yuri Bassichetto Tambucci
Universidade de São Paulo, USP
São Paulo, Brasil
yuribt@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2356-5624

Recebido em: 01 de abril de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo:

O ambiente universitário é o locus privilegiado para a produção antropológica e para formação e renovação do quadro de profissionais, pesquisadores e pesquisadoras no Brasil. Contudo, o fazer antropológico não se restringe às trajetórias estritamente acadêmicas, pois não são os espaços de atuação que definem o ofício antropológico, mas sim o modo como o conhecimento é produzido. Este artigo se propõe a abordar, a partir de alguns experimentos de etnografias coletivas e compartilhadas, como o saber antropológico pode ser acionado em projetos realizados fora dos limites das universidades, a partir das demandas de diferentes grupos e entidades. O objetivo é discutir mais as estratégias e desafios do processo de construção dessa pesquisas, com diversas particularidades e diferentes desenhos metodológicos, e menos os resultados de cada uma delas.

Palavras-chave: Antropologia; Metodologia; Etnografia coletiva; Experimentos; Pesquisa extramuros.

Abstract:

The university environment is the privileged locus for anthropological production and for the training and renewal of professionals and researchers in Brazil. However, anthropological practice is not restricted to strictly academic trajectories, as it is not the spaces of activity that define the anthropological craft, but rather the way in which knowledge is produced. Based on some experiments in collective and shared ethnographies, this article aims to discuss how anthropological knowledge can be mobilised in projects carried out outside the university boundaries, driven by the demands of different groups and organisations. The objective is to discuss more the strategies and challenges of the process of constructing these research projects, with their various particularities and different methodological designs, and less the results of each one of them.

Keywords: Anthropology; Methodology; Collective ethnography; Experiments; Research beyond the university.

Introdução

Para a Antropologia, o ambiente universitário é o *locus* privilegiado para a formação dos seus profissionais e exercício das respectivas atividades. A tradicional carreira acadêmica nas universidades ainda é uma dimensão fundamental do ofício, responsável pela produção e renovação do quadro de cientistas sociais, antropólogos e antropólogas. Contudo, o fazer antropológico não se restringe às trajetórias estritamente acadêmicas. Por isso, é fundamental pensar sobre como, atualmente, esse saber é aplicado em projetos, ações e pesquisas realizados em outros espaços, no que se tem chamado de *antropologia extramuros* (Silva, 2008).

O tema tem sido objeto de reflexão nos espaços, atividades e grupos de trabalho da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), bem como em algumas universidades do país. Porém, como apontou Simoni Guedes (2010), subsiste ainda desconhecimento em relação às tarefas e objetivos que envolvem uma produção antropológica marcada por domínios particulares, interesses específicos e tensões no diálogo entre antropólogos e profissionais de outras áreas.

> (...) a sociedade desconhece o que fazem os antropólogos, sejam de ONGs, sejam da academia, enquanto isso perdurar continuaremos sendo especialistas na "diversidade" e, enquanto formadores de futuros antropólogos, realimentando um circuito de ilusão que pode representar a séria incompreensão de uma atividade que se quer arte, mas se comporta como uma profissão (Guedes, 2010: 96).

Profissionais do ramo da antropologia têm tido uma atuação extramuros há décadas no Brasil, apesar da pouca visibilidade. Desde os anos 1970, observa-se uma gradativa e variada inserção em diversos campos, públicos e privados: instituições governamentais, terceiro setor, sindicatos, partidos políticos, pesquisas de mercado entre outras áreas.

A experiência *extramuros* traz novos desafios pois faz com que antropólogos e antropólogas participem de espaços institucionais com equipes multidisciplinares, dialogando com pessoas de diferentes especialidades, com outras visões e repertórios técnicos como juízes, procuradores, políticos, militantes, educadores e jornalistas. Isso exige um constante e difícil exercício de tradução de termos e conceitos para léxicos próprios desses setores. Esse contato, por outro lado, abre um campo de profissionalização além da previsível carreira docente: podem atuar como assessores e consultores elaborando laudos periciais, análises técnicas, relatórios de impacto ambiental. Outra área de atuação é a de projetos patrimoniais de conservação, preservação e salvaguarda de bens culturais materiais e imateriais, principalmente de populações tradicionais e grupos minoritários em condição de maior vulnerabilidade.

Essas diferentes formas de atuação convivem com críticas, muitas oriundas do próprio universo

acadêmico, de um uso instrumental e simplificador da Antropologia e de seus procedimentos metodológicos.[1] De forma velada, há certas diferenciações e hierarquias entre aqueles que produzem dentro das universidades e os profissionais sem vínculos com o ensino superior. No entanto, como lembra Carla Teixeira (2018: 224), não se trata de uma divisão fixa: "a fronteira entre os antropólogos intra e extramuros da academia é muito mais permeável do que tal denominação parece sugerir". A despeito das diferenças entre as pesquisas feitas por quem está inserido nas universidades e a produção daqueles que atuam em espaços não acadêmicos, é possível observar que muitas características do *métier* antropológico são compartilhadas entre estas esferas. Além disso, há uma circulação de profissionais pelos dois domínios, mesmo que de forma pontual.

Portanto, não são os espaços de atuação que definem o ofício antropológico, mas sim o modo como o conhecimento é produzido. Quais interesses procura-se atender, para que servirão, a quem a pesquisa beneficiará ou mesmo quem será impactado? Como é estabelecida a relação de confiança com os interlocutores em campo? Quais são as relações de poder que permeiam essas etnografias? Essas questões são essenciais para compreender o fazer antropológico fora dos domínios canônicos da academia.

Afinal, são trabalhos e pesquisas que procuram chegar a interpretações, produzir descrições e oferecer explicações por meio de um quadro complexo de informações, coletadas através de observação, conversas, entrevistas, reconstituição de trajetórias (individuais e coletivas), genealogias de parentesco. Assim, buscando conexões e elementos contextuais em meio a convergências e divergências, regularidades e contradições, a prática *extramuros* almeja uma produção tão antropológica quanto a realizada no ambiente acadêmico, porém com certas particularidades: interpretações e explicações são produzidas sob demandas para contextos muito específicos e para leitores com formações e interesses variados. Deste modo, é fundamental ter uma visão crítica e ampla sobre as circunstâncias do ofício antropológico realizado fora do mundo acadêmico tendo em vista os efeitos do conhecimento produzido em diferentes situações etnográficas.

Este artigo[2] se propõe a abordar algumas pesquisas e experimentos metodológicos recentes que oferecem um olhar mais detido para as demandas e formas de intervenção social que vêm de fora dos limites de nossas universidades. Foram todas experiências de *etnografia coletiva*, porém com

[1] De fato, existem inúmeros exemplos de pessoas que, mesmo sem expertise antropológica e reconhecimento como profissionais da área, acionam este conhecimento em empresas de consultoria, pesquisas de mercado e em projetos para o poder público. O reconhecimento formal do campo de atuação e a abertura de um mercado de trabalho extramuros das universidades apontam para a urgência da regulamentação da profissão no Brasil. O estabelecimento de um marco regulatório por um conselho profissional ajudaria a mitigar problemas relacionados ao exercício indevido da profissão por pessoas sem formação ou qualificação comprovada na disciplina.

[2] Trata-se de uma síntese de algumas reflexões e pesquisas abordadas, de forma mais detida, pelos/as autores/as no livro "Etnografias Urbanas: quando o campo é a cidade" (Magnani et al, 2023).

diversas particularidades e diferentes desenhos metodológicos, pois o exercício de transpor uma metodologia de uma disciplina reconhecida por sua vocação acadêmica para um cenário *extramuros* exige repensar as estratégias de abordagem etnográfica. Iniciaremos com um breve levantamento sobre antecedentes de pesquisas coletivas e compartilhadas no campo antropológico, para, em seguida, apresentar algumas experiências realizadas fora do ambiente acadêmico com o objetivo de atender a demandas de diferentes grupos e entidades, enfocando mais as estratégias e desafios do processo de construção das pesquisas e menos os resultados de cada uma delas.

Etnografias coletivas: alguns antecedentes

A imagem clássica do trabalho de campo antropológico é a do pesquisador solitário, imerso em sua pesquisa durante longos períodos, em interação cotidiana e direta com seus interlocutores (Malinowski, 1978).[3] Mesmo assumindo em seus agradecimentos que a etnografia "exige que o pesquisador dependa da assistência e do auxílio de outros", Malinowski demonstra que essa modalidade de pesquisa deve ser desenvolvida, sobretudo, por um indivíduo dotado dos conhecimentos científicos e treinado na coleta dos dados de campo — os quais devem ser apresentados "de maneira clara e absolutamente honesta". O modelo do etnógrafo solitário em meio a uma comunidade longínqua foi, de fato, aquele que acabou por se tornar o paradigma da antropologia.[4]

Mas isso não quer dizer que não tenha havido experiências coletivas significativas no campo antropológico. Por mais que estejam ocultas por detrás das grandes descrições etnográficas individuais da escola culturalista, as pioneiras incursões a campo coletivas realizadas por Franz Boas e seu grupo de pesquisadores foram, como descrevem Thomas Eriksen e Finn Nielsen (2007), de suma importância para o desenvolvimento e estabelecimento da antropologia norte- americana:

[3] A famosa abertura da etnografia de Bronislaw Malinowski em seu clássico livro "Argonautas do Pacífico Ocidental" fornece bem o tom do estado de espírito inicial do etnógrafo: "Imagine-se o leitor sozinho, rodeado apenas de seu equipamento, numa praia tropical próxima a uma aldeia nativa, vendo a lancha ou o barco que o trouxe afastar-se no mar até desaparecer de vista. Tendo encontrado um lugar para morar no alojamento de algum homem branco — negociante ou missionário —, você nada tem para fazer a não ser iniciar seu trabalho etnográfico de imediato. Suponhamos, além disso, que você seja apenas um principiante, sem nenhuma experiência, sem roteiro e sem ninguém que possa auxiliá-lo — pois o homem branco está temporariamente ausente ou, então, não se dispõe a perder tempo com você. Trata-se da descrição exata de minha iniciação na pesquisa de campo, no litoral sul da Nova Guiné". (Malinowski, 1978: 19)

[4] Mesmo no campo da antropologia urbana, na falta de um "povo", o que se verifica é o estudo de um "grupo": foram os jovens imigrantes italianos descritos por William Foote Whyte (2005).

> O trabalho de campo realizado por Boas era em geral uma atividade de grupo, não pressupondo um indivíduo sozinho sujeito a uma "imersão" contínua e prolongada no campo. A permanência no local era quase sempre curta. Normalmente ela era prolongada em outro sentido, porém, ou seja, no sentido de que as idas a campo eram repetidas muitas vezes ao longo dos anos, ocasionalmente envolvendo pessoas diferentes, todas atuando no mesmo projeto. Essa estratégia metodológica talvez fosse perfeitamente natural, visto que, nos Estados Unidos, "o campo" estava próximo e não do outro lado do globo, como na Inglaterra. (Eriksen; Nielsen, 2007: 53)

Embora mais reconhecida pela preocupação teórica e menos por suas iniciativas etnográficas, a antropologia francesa da primeira metade do século XX também traz exemplos importantes de pesquisas coletivas e compartilhadas. Como aponta James Clifford (2002), apesar de ser um antropólogo mais dedicado às análises "de gabinete", Marcel Mauss não somente estimulava a pesquisa de campo como também realizava cursos sobre técnicas etnográficas, com especial interesse na realização de pesquisas coletivas, uma vez que a observação individual poderia levar a relatos subjetivos e com menor riqueza de detalhes. Para Mauss, a etnografia tinha de ser um exercício de coleta de informações produzida por profissionais treinados que evitariam divagações e explanações teóricas, concentrados primeiramente na coleta de documentos de variadas fontes, bem como no registro dos fatos sociais observados. Por isso, quanto mais observadores, maior seria a riqueza do conteúdo coletado, o que viabilizaria, àquele que se debruçasse sobre todos esses dados, uma visão mais completa e rica do que estava sendo descrito e analisado.

Inspirado nas ideias de Mauss acerca do fazer etnográfico, Marcel Griaule organizou, nos anos 1930 e 1940, algumas expedições etnográficas, as chamadas "missões francesas": longas viagens pelo no continente africano,[5] atravessando o território de leste a oeste, com "propostas de campo intensivo", em contato principalmente com o povo Dogon em busca de informações, documentos, objetos, imagens, relatos e histórias, inclusive realizando coleta para museus.[6] "Mais que apenas explicações ou teorias nativas, estes compêndios extraordinários apresentam-se como coerentes artes de viver, paisagens sociomíticas da fisiologia e da personalidade, redes simbólicas encarnadas numa infinidade de detalhes do dia a dia" (Clifford, 2002: 181-182).

Para Griaule, a principal potência da etnografia coletiva estava no fato de que, através de muitos olhares, seria possível captar uma versão mais ampla da totalidade observada, algo que, no caso do etnógrafo clássico — o observador solitário — acabaria tomando um caráter por demais impressionista e limitado — principalmente quando o objeto de observação era um ritual de grandes proporções, com muitos participantes, com muitos eventos ocorrendo simultaneamente (Clifford, 2002: 198). O trabalho em equipe para os antropólogos das missões francesas teria como objetivo, a

[5] O etnógrafo e seu grupo estiveram no Sudão, na Etiópia, em Camarões, no Chade e em outros países da África colonizada pelos franceses, identificando três territórios culturais na África Subsaariana: "o Sudão Ocidental, a África Bantu e uma zona intermediária nos Camarões e no Chade."

[6] As expedições contavam com patrocínio de instituições francesas e americanas, entre elas a Fundação Rockfeller.

partir da variedade de etnógrafos treinados e reunidos tal qual "uma unidade tática de pesquisa", não somente compreender a pluralidade de discursos e experiências envolvidos nos rituais retratados, como também descortinar as "verdades" implícitas naquelas manifestações culturais, inclusive captando "mentiras" e "dissimulações".[7]

Contudo as "missões francesas" também foram alvo de críticas pois, para além de sua conotação colonial (Leiris, 2011), as pesquisas desenvolvidas nesses contextos caracterizaram-se como atividades de muita intensidade e curta duração. Por isso, alguns mandamentos básicos da *observação participante* não puderam se realizar. Mesmo que houvesse uma rica coleta de dados sobre a região, bem como de objetos para museus, o grupo de etnógrafos de Griaule tinha sempre de lançar mão de tradutores e de poucos informantes interessados em repassar seu conhecimento o que os fizeram "essencializar padrões culturais tradicionais e reprimir o papel da invenção individual na elaboração dos mitos dogon" (Hountondji, 1975, apud Clifford, 2002: 183). Dessa forma, pouca voz teria sido dada "ao lado 'indígena' da história", levando à constatação de que "nosso conhecimento sobre as influências dogon no processo etnográfico permanece fragmentário" (Clifford, 2002: 184).[8]

No Brasil, diversas expedições etnográficas foram realizadas desde o fim do século 19, quando o objetivo principal era coletar materiais a serem catalogados e exibidos em universidades e museus, como as viagens de etnólogos alemães entre 1884 e 1928 para estudar os povos indígenas em territórios brasileiros (Petschelies, 2019). Essas e outras iniciativas foram decisivas na história das Ciências Sociais — e especificamente da Antropologia — no Brasil, contribuindo de algum modo para o início da disciplina no país e para o processo de institucionalização universitária da disciplina. Dentre elas, cabe destacar os *estudos de comunidade* entre as décadas de 1940 e 1960, especialmente dois projetos de pesquisa coletiva: o "Projeto do Vale do São Francisco", e o "Projeto Columbia University — Estado da Bahia", coordenados respectivamente por Donald Pierson e Charles Wagley.[9]

A despeito de suas singularidades, as duas iniciativas são reconhecidas pela ênfase objetiva e empírica, com base em observação, entrevistas e descrições minuciosas sobre a constituição da vida social e da cultura tradicional de comunidades do interior. Fazendo frente, deste modo, ao incipiente

[7] Essas características diferenciam — e muito — a etnografia realizada por Griaule das experiências de etnografia coletiva e compartilhada que serão abordadas ao longo deste artigo, pois estas não buscavam uma coleta de dados supostamente objetivos da realidade ou a descrição de uma "verdade" inconteste, aproximando-se assim das propostas de uma antropologia contemporânea, que entende a etnografia como algo da ordem da experiência, do contato e da interpretação.

[8] Conhecido pelas críticas às etnografias modernas, James Clifford adota contudo uma postura mais amena com Griaule e seus parceiros, reconhecendo que, apesar de tudo, seus textos não deixam de revelar "uma verdade dogon, uma verdade complexa, negociada e historicamente contingente, específica de certas relações de produção textual" (2002: 185).

[9] Realizados, em sua maioria, por docentes e estudantes ligados à Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP) e à Faculdade de Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (USP), sob a orientação de professores e pesquisadores estrangeiros vinculados a duas importantes e tradicionais escolas de sociologia dos EUA: Escola de Chicago e Universidade de Columbia.

processo de mudança na estrutura econômica e sociocultural nacional decorrente da modernização e industrialização do país e contrastando, assim, com um cenário intelectual então dominado pelas produções de caráter ensaístico. As duas pesquisas coletivas de caráter etnográfico foram realizadas em diversos estados brasileiros (Bahia, Minas Gerais, Pernambuco e Alagoas), com equipes compostas de pesquisadoras e pesquisadores norte-americanos, bem como por jovens professores e estudantes de instituições de ensino brasileiras.[10] Portanto, os estudos de comunidade contribuíram para a formação teórica e empírica das primeiras gerações de cientistas sociais nos cursos de graduação e pós-graduação do país, inclusive com treinamentos em investigações de campo.

O impacto dos estudos de comunidade pode ser percebido, a partir da década de 1970, na constituição de um dos campos de especialização acadêmica, a Antropologia Urbana, que se voltou principalmente para as periferias de contextos urbanos que se expandiram em termos espaciais e demográficos em um momento de renovação de paradigmas e perspectivas no cenário institucional e acadêmico,[11] bem como de transformações na conjuntura política das grandes cidades brasileiras, em que diversos atores sociais passaram a ser encarados como importantes sujeitos políticos (Durham, 1986).

Em São Paulo, o Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana (LabNAU-USP), desde sua formação em 1988, estimulou a dimensão coletiva do fazer antropológico que trouxeram novas possibilidades à prática etnográfica. A dedicação ao estudo das práticas culturais e formas de sociabilidade na metrópole, caracterizada por sua extensão e diversidade, possibilitou explorar novas estratégias de pesquisa que se distanciaram, em maior ou menor grau, do modelo de etnografia solitária comumente realizada no meio acadêmico. Esses experimentos envolviam desde experiências pontuais de incursões e caminhadas coletivas até projetos de maior complexidade que envolviam um grupo de pesquisadores em campo compartilhando olhares e relatos e, posteriormente, a análise e a escrita.

O primeiro projeto, “Os Pedaços da Cidade”,[12] iniciado logo após a criação do núcleo e que

[10] Como descreve o próprio Donald Pierson: “(...) ao invés de jovens pesquisadores receberem diretamente minha orientação e supervisão, eles pesquisavam, como membros de turmas de pesquisadores, cada turma sob a supervisão de um jovem pesquisador já mais preparado e experiente, incluindo “assistentes” e jovens professores, e todos sob a minha orientação e supervisão gerais”. (Pierson apud Corrêa, 1987:46).

[11] Cabe destacar as pesquisas e orientações das antropólogas Eunice Durham e Ruth Cardoso, cujas atuações foram importantes para o fortalecimento de uma antropologia dedicada a novos enfoques, investigações e reflexões teórico-metodológicas no contexto urbano ao trazer para o centro do debate o que estava, em termos acadêmicos, invisibilizado naqueles tempos autoritários e desenvolvimentistas: migrações, movimentos sociais urbanos e periféricos, tempo livre e modos de vida das classes populares.

[12] Pesquisa realizada entre 1989 e 1990 na cidade de São Paulo, com apoio do CNPq e a participação dos integrantes do Núcleo de Antropologia Urbana tanto na fase de coleta de dados como nas discussões que se seguiram às idas a campo. Em diferentes momentos e com graus de envolvimento também diferentes, dela participaram: Heitor Frúgoli, Vagner Gonçalves da Silva, Rita de Cássia Amaral, Alexandre Barbosa Pereira, Lilian de Lucca Torres, Heloísa Buarque de Almeida, Luiz Henrique Toledo, Liliana Souza e Silva, Daysi Perelmutter, Yara Schereiber, Letícia Vidor, Yara Cunha

reuniu 19 pesquisadores(as), contou com idas a campo em grupos, bem como discussões coletivas posteriores, com o intuito de testar se a categoria *pedaço* (Magnani, 1984), descoberta na periferia, também era aplicável à região central da cidade. A questão que se colocava era como se estabeleciam as redes de sociabilidade nesse contexto marcado, à primeira vista, pelo anonimato e impessoalidade, e no qual não estavam presentes as relações de vizinhança na dinâmica dos bairros periféricos. Ao final, a categoria *pedaço* não somente se mostrou aplicável àquele contexto como ganhou novos contornos, assim como novas categorias — *mancha, trajeto, circuito* e *pórtico* — que se consolidaram a partir da necessidade de explicar as dinâmicas presentes na região central (Magnani; Torres, 1996).

Desde então, o LabNAU desenvolveu uma série de projetos que, de formas diferentes, também apresentavam estratégias coletivas de pesquisa, porém dedicados a linhas de pesquisa com temáticas diversas: estudo das cidades e das práticas culturais; juventudes; religiosidades urbanas; migrações; etnologia urbana; ciberespaço; museus; cemitérios; corpo e cidade, entre outros.[13] Além de projetos maiores, também ocorreram, por iniciativa de membros do núcleo, experiências coletivas pontuais para acompanhar eventos e situações do cotidiano da metrópole. Esses exercícios tinham o formato de incursões etnográficas coletivas, de caráter exploratório, com o compartilhamento de relatos, mas sem pretensão de se fazer uma descrição exaustiva.[14] Os experimentos e estratégias de pesquisa coletiva foram sendo desenvolvidos ao longo de toda a trajetória do LabNAU. Contudo, foi a partir de duas experiências emblemáticas que o modelo de etnografia coletiva passou a ter uma fundamentação e contornos mais definidos.

Em 2007, um grupo de estudantes da Universidade de São Paulo (USP) se envolveu em um exercício didático de etnografia coletiva, realizado no contexto da ocupação da reitoria da universidade. A ocupação, iniciada como uma resposta à falta de diálogo da administração com os estudantes, transformou-se em um centro de resistência política. Durante 51 dias, os estudantes se mobilizaram intensamente, inspirando outras ocupações de reitorias em universidades públicas do

Oliva, Alexandre Leone, Wilson Rizzo, Domingos Leôncio da Silva, Elena Grosbaum, Daniel Annemberg, André Luiz de Alcântara, James de Abreu.

[13] Dentre essas experiências, destacam-se aqui alguns projetos desenvolvidos no núcleo. Na primeira década dos anos 2000, o grupo temático NAU Jovem realizou uma série de etnografias sobre comportamentos e práticas de jovens na cidade de São Paulo, com foco em sua inserção na paisagem urbana (Magnani; Souza, 2007). Também nesse período, outro grupo se dedicou — a convite de linguistas e historiadores da USP — ao estudo da comunidade surda de São Paulo e de sua rede de sociabilidade.

[14] É o caso das incursões realizadas na Virada Cultural, na qual um grupo de pesquisadores percorria as diferentes atividades culturais na região central de São Paulo durante um final de semana, observando a participação do público, a ocupação e os usos dos espaços; e das incursões aos cemitérios da capital paulistana no Dia de Finados, promovidas inicialmente na disciplina "Práticas Culturais em Contexto Urbano", no curso de Ciências Sociais da FFLCH. Estas incursões, que ocorriam de forma pontual uma vez por ano, inspiraram, no ano de 2018, a criação de um novo grupo de pesquisa dentro do LabNAU, com oito pesquisadores(as) dedicados(as) a etnografias do circuito de cemitérios de São Paulo e participação de pesquisadores em Moçambique e Chicago.

Brasil. Nesse cenário, cerca de 40 alunos do primeiro ano de Ciências Sociais realizaram um trabalho de campo, observando e participando da ocupação, com o objetivo de entender suas dinâmicas e os atores sociais envolvidos, sob a orientação do professor José Guilherme Cantor Magnani. O exercício foi uma etnografia exploratória e coletiva, onde os alunos, munidos de cadernos de campo e conhecimentos iniciais de Antropologia, compartilharam suas observações sobre a vida cotidiana dos ocupantes, a organização interna, as alianças e conflitos entre grupos políticos, e as intervenções artísticas que representavam a mobilização. O trabalho culminou na elaboração de um relatório, que descrevia detalhadamente esses aspectos da ocupação e refletia sobre como esse espaço tornou-se um laboratório de novas formas de organização e transformação de rotinas, ao mesmo tempo que influenciava o debate público sobre os objetivos e métodos do movimento.

No ano seguinte, em outro projeto, o LabNAU foi convidado a integrar um projeto de cooperação acadêmica com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), com o objetivo de estudar coletivos indígenas em Manaus e entender a interação desses grupos com o ambiente urbano. A pesquisa buscou analisar como os indígenas, especialmente os Sateré-Mawé, se apropriavam da cidade usando as categorias da antropologia urbana, como "pedaço", "circuito" e "mancha". A equipe de pesquisadores, composta principalmente por alunos de graduação e pós-graduação,[15] visitou diversas comunidades indígenas na cidade e em áreas rurais, observando as práticas cotidianas, os rituais e a mobilidade desses grupos, que se conectavam através de laços de parentesco e se deslocavam constantemente por Manaus e outras cidades. Em 2012, a equipe do LabNAU[16] foi convidada a participar de uma nova pesquisa em parceria com geógrafos da UFAM, focada nas cidades médias ao longo do rio Solimões. A pesquisa, que envolveu visitas a seis cidades amazônicas, utilizou o método de expedição etnográfica, com caminhadas intensivas pela cidade e participação em eventos locais. A partir dessas expedições, foram estabelecidos eixos de observação, como habitação, transporte, religiosidade e lazer, que orientaram as investigações e permitiram uma análise comparativa dos dados coletados nas diferentes cidades, aprofundando a compreensão sobre as especificidades urbanas e sociais da região amazônica.

A realização dessas pesquisas, embora não tenha resultado em publicações específicas, mostrou-se fundamental para que se iniciasse efetivamente, mais tarde, a elaboração de um protocolo

[15] De janeiro de 2009 a outubro de 2012, a equipe do LabNAU realizou 13 viagens e expedições a campo, sendo 8 em equipes de três ou mais pesquisadores e 5 em duplas ou individualmente. Dentre os participantes estavam, além do coordenador José Guilherme C. Magnani, Ana Letícia de Fiori e José Agnello Alves Dias de Andrade (doutorado); Ana Luísa Sertã, Yuri Bassichetto Tambucci, Tiemi Kayamori Lobato da Costa e Rodrigo Valentim Chiquetto (mestrado); Flávia Fernandes Belletati (iniciação científica); Diana Paola Gómes Mateus e Letícia Yumi Shimoda (diretoras dos filmes memoriais sobre os Sateré-Mawé).

[16] Para essa pesquisa, o LabNAU realizou uma parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades da Amazônia Brasileira (NEPECAB). A equipe de geógrafos parceiros foi coordenada pelo Prof. Dr. José Aldemir de Oliveira e pela Prof. Dra.Tatiana Schor.

de pesquisa para a realização de outras experiências não acadêmicas de etnografia coletiva e compartilhada.

Pesquisas para além da academia

Ao longo das últimas três décadas, foram realizados diversos projetos de pesquisa coletiva no LabNAU-USP, com objetivos, estratégias e resultados distintos, sempre levando em conta uma proposta de experimentação, inclusive fora do contexto acadêmico. O aumento na demanda pelo conhecimento antropológico por parte de outras instâncias da sociedade — para além dos muros da universidade —, também possibilitou novos experimentos metodológicos e formatos de pesquisa que rompiam com o modelo predominante, no ambiente universitário do trabalho individual, como revelam as pesquisas ligadas a questões do patrimônio, coordenadas por José Guilherme Magnani e que contou com integrantes do núcleo.

O projeto "Santana de Parnaíba: memória e cotidiano", realizada por uma equipe de quatro antropólogos(as),[17] prestava uma consultoria para o CONDEPHAAT (Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Artístico, Arqueológico e Turístico do Estado de São Paulo), em 1984 e tinha por objetivo diagnosticar as dinâmicas vivenciadas na cidade de Santana do Parnaíba (SP), que tem parte de seus bens arquitetônicos sob proteção de tombamento em nível estadual e federal. Naquele momento, as transformações vivenciadas pela pequena cidade da região metropolitana de São Paulo aprofundaram os contrastes e alteraram as dinâmicas e modos de vida de seus moradores. Este cenário era marcado por tensões e conflitos, inclusive com os técnicos do CONDEPHAAT, oferecendo dificuldades para a fiscalização e implementação de algumas medidas previstas pelas políticas de preservação. Nesse sentido, a pesquisa tinha como propósito oferecer subsídios para as ações daquela instituição, a partir do levantamento e interpretação das representações dos moradores acerca de suas tradições, sua cidade e da própria ação ali desenvolvida pelos órgãos de preservação.

Em 1994, uma equipe multidisciplinar, formada por antropólogos, sociólogos, historiadores, geógrafos e biólogos, dentre eles três membros do LabNAU,[18] realizou um estudo que amparou o processo de tombamento do Parque do Povo, localizado no bairro paulistano Itaim-Bibi e que reunia diversos campos de futebol de várzea. O parque - além de representar a manutenção de uma importante área verde da cidade - foi tombado principalmente por conta das práticas culturais que

[17] Além de José Guilherme Magnani, a equipe contava com: Naira I. M. Morgado, Carmen Lúcia M. V. de Oliveira, Celina Kuniyosh. Conferir Magnani (2007).

[18] Além da coordenação científica geral dos trabalhos permanecer a cargo do antropólogo José Guilherme Cantor Magnani, a equipe contou com a participação de Luiz Henrique de Toledo e Yara Schreiber. O estudo apresentou artigos especialmente elaborados para a finalidade: na área da antropologia, de autoria da Profa. Dra. Maria Lúcia Montes, e na área da História, do Prof. Dr. José Sebastião Witter. Conferir Magnani e Morgado (1996).

ocorriam em seu espaço, em especial, o futebol. A equipe de antropólogos(as) dedicou-se a identificar os frequentadores, seus comportamentos e os vínculos de sociabilidade que estabeleciam dentro do espaço do parque. Contudo, algum tempo depois, por mobilizações dos vizinhos incomodados com o estilo "periferia" dos frequentadores, o parque foi "requalificado" e o principal mote do tombamento foi descaracterizado, o que implicou o desaparecimento dos clubes que o frequentavam e da própria prática varzeana na região.

Além dos estudos na área do patrimônio, cabe destacar também o projeto "Expedição São Paulo — 450 anos: uma viagem por dentro da metrópole",[19] realizado por ocasião do aniversário da cidade, em 2004, e que deveria subsidiar a constituição do Museu da Cidade de São Paulo.[20] A expedição reuniu trinta profissionais de diversas áreas — ciências sociais, história, arquitetura, artes, educação, etnomusicologia, museologia e arqueologia, psiquiatria — que, divididos em duas equipes, percorreram a capital paulista ao longo dos eixos norte/sul e leste/oeste, com o objetivo de entrar em contato com as formas de sociabilidade, religiosidade, de lazer e outras dinâmicas constitutivas da vida urbana de uma metrópole (Magnani, 2004). Embora não tivesse a pretensão de ser uma pesquisa etnográfica no sentido técnico do termo, nem tampouco fazer um registro exaustivo daquela paisagem, essa experiência pode ser considerada como um dos principais antecedentes das etnografias de caráter coletivo que posteriormente foram desenvolvidas no âmbito do LabNAU.

Todos estes experimentos, sejam eles acadêmicos ou extramuros, foram importantes na trajetória de construção de novas estratégias de pesquisa, mesmo que em seus resultados textuais não tenham se preocupado em elaborar uma reflexão mais detida sobre as questões metodológicas e seus desafios. O primeiro exercício de sistematização de um protocolo de etnografia coletiva, amparado nas experiências anteriores, foi a pesquisa sobre as unidades do Sesc (Serviço Social do Comércio) de São Paulo. Protocolo que viria a ser replicado e atualizado em outras experiências, por conta das particularidades das demandas e dos contextos de pesquisa. Serão abordados, a seguir, três experimentos metodológicos recentes, realizados por integrantes do LabNAU, que oferecem um olhar mais detido para certas demandas institucionais, sociais e políticas que vêm de fora dos limites

[19] Essa experiência, que foi realizada com financiamento da Petrobras, patrocínio do Grupo Estado, apoio logístico da Secretaria Municipal de Cultura e do Instituto Florestan Fernandes, teve como inspiração a "Expedição São Paulo: refazendo os antigos caminhos de São Paulo", realizada quase vinte anos antes, em 1985, coordenada pelo arquiteto Júlio Abe e contando com a participação de José Guilherme Cantor Magnani. Ao longo de uma semana, diversos profissionais — arquitetos, historiadores, ambientalistas, urbanistas, antropólogos — caminharam e seguiram os mesmos trajetos dos viajantes do século 19, comparando as imagens do "vazio oitocentista" registradas em fotos com a complexa e intensa trama urbana da mesma cidade cem anos depois. Apesar de não poder ser classificada como uma etnografia, a expedição, financiada pelo jornal "O Estado de São Paulo", trouxe primeiras pistas sobre a potência das caminhadas coletivas e seus desafios.

[20] O projeto foi coordenado por José Guilherme Cantor Magnani, Julio Abe Wakahara, Jupira Cauhy (Instituto de Políticas Públicas Florestan Fernandes), Maria Cristina Oliveira Bruno (Secretaria Municipal da Cultura) e por Maria Ignez Mantovani Franco (Expomus — Exposições, Museus, Projetos Culturais). A expedição ainda mobilizou uma equipe de estudantes encarregados de coletar os dados encontrados e produzidos para integrar o acervo do futuro Museu da Cidade, que acabou não se consolidando por questões políticas.

das universidades.

Cultura e lazer no Sesc-SP

A pesquisa "Cultura e lazer: as práticas culturais dos frequentadores do Sesc em São Paulo" surgiu de uma demanda do próprio Sesc-SP para entender as motivações dos frequentadores em sua procura pelas atividades e serviços oferecidos nas diferentes unidades no estado de São Paulo, que estão presentes em diferentes contextos urbanos. O estudo foi realizado em duas etapas: a primeira em 2015, contemplando nove unidades do Sesc, sendo seis delas na capital, uma no interior, uma na grande São Paulo e uma no litoral e a segunda etapa em 2017, concentrada em cinco unidades do interior paulista.[21]

Por conta da complexidade do objeto de pesquisa e da limitação de tempo para realização do trabalho de campo - eram muitas unidades a serem estudadas, diversas questões para explorar e apenas uma semana para acompanhar a dinâmica de cada uma -, foi realizada uma etnografia coletiva.[22] Cada uma das etapas do projeto contou com uma equipe de nove etnógrafos/as e a colaboração de funcionários/as do próprio Sesc, também engajados/as na pesquisa, que juntos realizavam observações, coletavam dados, compartilhavam olhares e relatos. Essa estratégia proporcionou uma multiplicidade de olhares e perspectivas a partir do repertório e características de cada pesquisador.[23]

Para dar início ao estudo, realizou-se um "exercício piloto" no formato de uma *expedição etnográfica*[24] de uma semana de duração em uma unidade do Sesc. De modo exploratório, o exercício permitiu delinear alguns eixos temáticos que orientaram a observação ao longo de toda a pesquisa de

[21] Entre 2015 e 2017, foram visitadas 14 unidades do SESC-SP: Santo Amaro, Itaquera, Santana, Consolação, Belenzinho, Pompéia; Santo André, Santos; Araraquara, Sorocaba, São José do Rio Preto, Taubaté, Presidente Prudente, Campinas.

[22] A pesquisa foi realizada pelo Laboratório do Núcleo de Antropologia Urbana em conjunto com o Centro de Estudos de Cultura Contemporânea (CEDEC), cada qual com suas perspectivas metodológicas distintas — o LabNAU/USP ficou responsável pela pesquisa de tipo etnográfico (abordagem qualitativa) e o CEDEC pela pesquisa do tipo survey (abordagem quantitativa).

[23] A pesquisa coordenada pelo Professor José Guilherme Cantor Magnani contou com a participação de Ana Luiza Mendes Borges; Ane Rocha e Danilo Cymrot (Sesc); Camila Iwasaki; Clara Azevedo; Enrico Spaggiari; Júlio César Talhari; Leslie Sandes; Lucas Lopes de Moraes; Mariana Hangai; Mariana Luiza Fiocco Machini; Michel de Paula Soares; Rodrigo Chiquetto; Rosenilton Silva de Oliveira; Samara Konno; Thiago Pereira dos Santos; Yuri Bassichetto Tambucci.

[24] A expedição etnográfica é um exercício estruturado, porém de caráter exploratório, que tem por objetivo o reconhecimento e imersão em um determinado contexto de estudo, a partir de um levantamento mais completo de dados sobre aquela realidade, apontando para regularidades e eixos de observação. As expedições, em geral, duram alguns dias — cerca de uma ou duas semanas. Um exemplo emblemático dessa estratégia metodológica é a "Expedição São Paulo — 450 anos", já citada neste artigo. Há também casos em que a expedição é tida como uma etapa de uma pesquisa mais extensa, um momento de primeiro contato com o campo e de levantamento de eixos de observação que irão nortear o trabalho de campo posterior. Assim, a expedição se situa na intersecção do campo da *experiência* com o da *prática etnográfica* (Magnani, 2009). Ocorrem, aí, tanto aquelas primeiras e reveladoras impressões, quanto a observação mais estruturada e regular, que aponta para pistas e temas a serem abordados de modo mais aprofundado.

campo nas demais unidades.[25] O exercício piloto também foi fundamental para a elaboração de um protocolo metodológico a fim de garantir que a abordagem adotada pudesse ser a mesma em todas as unidades estudadas, considerando suas particularidades. O protocolo, estruturado em três etapas (pré-campo, trabalho de campo, pós-campo), visava adequar, em termos práticos e logísticos, a prática etnográfica para uma pesquisa coletiva de duração determinada, o que impunha alguns desafios, como otimizar o tempo e a presença dos pesquisadores em campo, mas principalmente assegurar um alinhamento da equipe, com trocas e compartilhamento de informações.

O momento que antecede o trabalho de campo, denominado "pré-campo", é a primeira etapa do protocolo, dimensão fundamental da metodologia aplicada à pesquisa coletiva, pois cria estratégias que ampliam as potencialidades da prática etnográfica em um contexto de curta permanência em campo. A preparação para o trabalho de campo consiste em um levantamento de dados e material bibliográfico, nas mais diversas fontes (mapas, notícias, pesquisas, teses, artigos, projetos). Além disso, na pesquisa do Sesc, envolveu também o mapeamento da programação da unidade e organização de escala de trabalho dos pesquisadores em campo, assegurando que houvesse ao menos dois etnógrafos realizando observações desde o momento de sua abertura até seu fechamento. Tais procedimentos foram igualmente adotados para o mapeamento dos entornos, que além de inventariar os demais equipamentos de lazer e cultura próximos às unidades, levou em consideração a rotina de locomoção e os caminhos realizados pelos frequentadores até o Sesc.

Dessa forma, buscava-se estabelecer um quadro panorâmico das características de cada unidade, permitindo que a equipe pudesse se familiarizar previamente com sua história, rotina e entorno, além de definir as estratégias etnográficas preliminares de observação, algumas delas específicas para cada contexto de pesquisa. Tais informações eram registradas e reunidas em um "dossiê de pré-campo".[26] Apesar de traçar um planejamento inicial para a pesquisa, o pré-campo mostrava-se provisório e sujeito a alterações de acordo com as dinâmicas próprias do trabalho de campo e imprevistos inerentes à prática etnográfica.

O "trabalho de campo" é a segunda etapa, central, do protocolo da pesquisa coletiva. Apesar de os princípios norteadores serem os mesmos de uma etnografia em moldes acadêmicos - a perspectiva *de perto e de dentro* (Magnani, 2002) -, surgem novos desafios, questões e especificidades ao reunir

[25] Eixos temáticos: a) características das unidades (arquitetura, programação, públicos e fluxos de frequentadores); b) a relação do SESC com os contextos urbanos em que as unidades estão inseridas; c) percepções sobre os discursos da instituição; d) as táticas (usos não previstos) dos frequentadores frente às regras estabelecidas pelas unidades; e) marcadores sociais da diferença (classe, raça, geração, gênero, necessidades especiais); por fim: f) o lugar do SESC nos arranjos cotidianos dos frequentadores.

[26] O dossiê procurava abarcar os seguintes dados sobre cada SESC: informações básicas sobre a unidade; breve histórico; espaço físico; acesso; entorno da unidade; programação da semana; mapeamento das redes sociais; mapeamento de referências sobre a unidade (bibliografia, reportagens,estudos etc.) e dados quantitativos de perfil do público.

vários pesquisadores em campo simultaneamente. No caso da pesquisa coletiva, cada olhar, quando colocado em relação a outros, ajuda a compor uma multiplicidade de perspectivas que se estimulam e complementam mutuamente, por isso, são fundamentais as constantes trocas durante o trabalho de campo.

Na pesquisa sobre o Sesc, reproduzindo um dos preceitos clássicos da prática etnográfica, a "observação participante", pesquisadores e pesquisadoras, munidos de seus cadernos de campo, participaram ativamente do cotidiano e das atividades oferecidas nas unidades, frequentando todos os espaços de cada unidade: comedorias, exposições, auditórios, quadras, piscinas, espaços de brincar etc..[27] Além de dialogar com frequentadores habituais e funcionários que elaboravam e executavam as atrações e serviços oferecidos pela instituição, a equipe de pesquisadores também se atentou para o que ocorria fora da programação, observando as práticas e os usos do equipamento muitas vezes não previstos pelo Sesc, entre tantos outros e se deparar com um amplo conjunto de ideias, expressões e práticas sociais que indicassem as diferentes formas de ocupar cada unidade, bem como as expectativas, lógicas e experiências de frequentadores diversos. O manejo das regras da instituição também apareceu de forma clara quando foram observadas as diversas estratégias mobilizadas por frequentadores e funcionários para lidar com o conjunto de normas que organizaria o convívio de todos ali.[28]

Na última etapa do protocolo de pesquisa, o "pós-campo", os pesquisadores buscam compreender os diversos significados que são mobilizados pelos atores sociais, à procura de regularidades e singularidades que permitam a interpretação do contexto estudado. Assim como nas etapas anteriores, o pós-campo também assume contornos específicos por se tratar de uma etnografia coletiva, tanto pelo caráter compartilhado da produção das interpretações quanto pelo volume de informações produzidas pela equipe e as estratégias adotadas para lidar com esses dados. Essa etapa é composta por três momentos: a escrita de relatos de campo (as primeiras versões já escritas durante o período de campo), a codificação desses relatos e a produção do relatório.

Assim como na etnografia clássica, durante o trabalho de campo, os pesquisadores fazem suas anotações no caderno de campo, posteriormente reescritas e transformadas em relatos de campo, cuja finalidade é registrar e começar a interpretar os acontecimentos vivenciados pelo pesquisador durante

[27] Em conversas com idosas que realizavam a atividade de hidroginástica, por exemplo, foi possível notar o estabelecimento de um ambiente de paquera entre pessoas da terceira idade, bem como de trocas e vendas ("clandestinas", nos banheiros) de objetos voltados a este público. Também no convívio com pessoas dessa faixa etária, foram ouvidas expressões como "o Sesc é um bom lugar para morrer", que remetiam à importância daquele local na vida muitas vezes solitária de tais frequentadores.

[28] O caso do funcionário que levou a bolsa abandonada por um frequentador diretamente ao setor de achados e perdidos, em vez de de avisá-lo sobre o item esquecido para que este "aprendesse" e não cometesse o erro novamente, é bastante ilustrativo desses jogos que se faziam com as regras explícitas e implícitas. A frustração de muitos frequentadores do Sesc com a mudança das normas para uso das piscinas, tornando seu acesso mais restrito, foi também um tema importante.

o período da pesquisa. Contudo, por ser uma pesquisa coletiva, as impressões iniciais dos pesquisadores são também objeto de discussão, tanto informalmente, durante o campo, como em reuniões de equipe formais.

Finalizado o período de observações em cada unidade do Sesc, a equipe realizava uma reunião para que os pesquisadores compartilhassem e refletissem a respeito dos principais "achados de campo". Tais reflexões serviam também de insumo para os relatos, sendo incorporadas, sempre que pertinentes, na escrita do pesquisador. Apesar de terem sido produzidos de forma individual — cada pesquisador apresentava um relato para cada dia em campo —, os textos depois eram compartilhados com toda a equipe. A diversidade de olhares, que se apresentou tanto pelas situações presenciadas e observadas quanto por esses diferentes posicionamentos de cada pesquisador, permitiu que o conjunto de relatos produzidos abarcasse as vivências cotidianas de cada unidade e ampliasse o horizonte da análise. Por isso, o conjunto dos relatos foi tomado como um *corpus* de textos que se conectam e perfazem a totalidade das observações realizadas em campo.[29] Dessa forma, a etnografia coletiva, que faz uso de múltiplos olhares, em um período curto de permanência em campo, pôde abranger dimensões mais amplas, pois estabeleceu essa rede textual através dos relatos produzidos pela equipe.

Um dos desafios de uma pesquisa etnográfica do porte dessa aplicada no Sesc é analisar um conjunto muito grande de relatos produzidos pela equipe. Na primeira etapa de pesquisa, com diversos pesquisadores em campo, trabalhando durante uma semana em cada uma das unidades selecionadas para a pesquisa, foram produzidas cerca de duas mil páginas de relatos. Fez-se necessária, então, a adoção de recursos informatizados para a organização e indexação das informações contidas nos relatos etnográficos.[30] O *software* foi uma importante ferramenta para o processo de análise coletivo, na medida em que a formulação e aplicação das categorias analíticas foi realizada de forma compartilhada por todos os pesquisadores.[31] Esse exercício permitiu identificar singularidades e recorrências, assim como mapear os significados dados pelos frequentadores e funcionários àquilo

[29] Os trechos dos relatos de cada pesquisador foram considerados elementos de construção daquilo que Clifford Geertz (2008) define como uma "análise microscópica", aquela que se aprofunda em detalhes e circunstâncias, para deles tirar resultados progressivamente mais abrangentes, que possam ser articulados com mais unidades de sentido recolhidas em contextos diferentes.

[30] Para esse fim, optou-se pela aplicação de um software do tipo CAQDAS — Computer Assisted Qualitative Data Analysis Software (Programa de Assistência Computadorizada para a Análise de Dados Qualitativos), que permite a gestão e análise de grandes quantidades de dados qualitativos sem alterar as características de uma pesquisa de cunho etnográfico.

[31] A partir dos eixos temáticos estabelecidos na etapa piloto e que orientaram a observação em campo ao longo de toda a pesquisa, foi derivado um conjunto de categorias de classificação que compuseram a "árvore de códigos" utilizada para indexar os relatos no software. A árvore contou com 25 códigos, além de subcódigos, que permitiram agrupar trechos de relatos de campo, episódios e falas de atores sociais em torno de categorias comparáveis e correlacionáveis. Foi também elaborado um dicionário que garantisse que a aplicação dos códigos fosse coerente, reduzindo a margem de subjetividade de cada pesquisador responsável pela codificação. Os relatos foram lidos pelos pesquisadores e os trechos foram selecionados de acordo com as recorrências dos temas e suas implicações para os objetivos da pesquisa.

que fazem e vivem no Sesc. Dentre essas regularidades destacaram-se temas como a relação da instituição com a cidade; a importância de alguns marcadores sociais da diferença, em especial a questão geracional; as relações de pertencimento e acolhimento presentes nas unidades; e o lugar que o Sesc ocupa nas rotinas dos frequentadores e a multiplicidade de formas de habitar a instituição.

Os resultados e reflexões foram compartilhados com as equipes de funcionários e público através de um ciclo de palestras organizado pelo Centro de Pesquisa e Formação do Sesc e provocaram atualizações na organização interna da instituição e de sua programação.[32] Além de atender a principal demanda colocada à pesquisa, os resultados geraram alguns produtos textuais.[33] Por fim, o protocolo para etnografias coletivas, outro importante desdobramento da pesquisa no Sesc, foi replicado e adaptado para outros projetos, contextos e interesses, que serão abordados a seguir.

Etnografia sobre os danos aos bens imateriais na Bacia do Rio Doce

Em 2018, uma equipe de nove pesquisadores vinculados ao LabNAU foi contratada[34] para fazer o levantamento dos danos aos bens imateriais nas localidades atingidas pelo desastre socioambiental decorrente do rompimento de uma barragem de rejeitos sob responsabilidade da Samarco Minerações S/A. O evento ocorreu em novembro de 2015 e despejou uma quantidade gigantesca de rejeitos no rio Doce, desde Mariana (MG) até chegar à foz, em Regência, no litoral capixaba. Além das inumeráveis perdas materiais e ambientais, a tragédia humana decorrente do desastre também teve uma série de desdobramentos, dentre eles os danos causados ao patrimônio cultural imaterial das populações atingidas.

A pesquisa, realizada para o "Projeto de avaliação de impacto aos bens arqueológicos e culturais decorrentes do desastre ocorrido por ocasião do rompimento da Barragem de Fundão, em Mariana, Minas Gerais", tinha como desafio articular, a partir de uma perspectiva antropológica, a noção de patrimônio, como definido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

[32] Foram determinantes, por exemplo, para pensar e reformular o programa SESC Verão, iniciativa que ocorre anualmente entre os meses de janeiro e março e visa sensibilizar a comunidade para a importância do esporte e das atividades físicas. Por conta de o programa coincidir com o período de férias escolares, as atividades propostas eram frequentadas principalmente por crianças e seus familiares.

[33] Como a publicação da coletânea "Lazer de perto e de dentro: uma abordagem antropológica" (Magnani; Spaggiari, 2018), inspirada pelas reflexões sobre lazer e tempo livre da pesquisa, conta com um capítulo dedicado aos resultados dessa pesquisa.

[34] O convite partiu da Zanettini Arqueologia, empresa especializada em gestão de recursos arqueológicos, históricos e culturais, que, por sua vez, foi contratada pela LACTEC – Pesquisas Tecnológicas por solicitação do Ministério Público Federal. A equipe antropológica foi composta por: Enrico Spaggiari, José Agnello Alves Dias de Andrade, José Guilherme Cantor Magnani, Leslie Lopes Sandes, Mariana Hangai Vaz Guimarães Nogueira, Mariana Luiza Fiocco Machini, Michel de Paula Soares, Rodrigo Valentim Chiquetto e Yuri Bassichetto Tambucci.

(IPHAN),[35] com as categorias e o linguajar próprio das ciências jurídicas. A pesquisa tinha que embasar a argumentação do Ministério Público Federal na ação contra a empresa responsável pelo desastre, o que exigiu um refinamento dos instrumentos metodológicos da etnografia para responder a questões do universo jurídico.

Era preciso levantar evidências que subsidiassem diagnósticos acerca dos danos aos bens culturais imateriais e municiassem possíveis medidas judiciais de ressarcimento. Seria necessário coletar dados e informações para verificar as alterações nas práticas culturais e modos de vida das populações afetadas, identificar os danos pela visão dos agentes e grupos locais e, finalmente, dimensionar as implicações do desastre ao patrimônio cultural imaterial para efeitos de compensação. Mas como dimensionar a impossibilidade de realizar a Festa do Divino ou a Folia de Reis — que não se resumem ao dia da celebração, pois são preparadas ao longo do ano com procissões, visitas aos domicílios dos devotos para as rezas e recolha de doações? Portanto, havia uma estreita relação entre o dano ao bem material — a destruição ou interdição de uma igreja, por exemplo — e a impossibilidade de realizar as celebrações tradicionais, o que colocava a necessidade de um diálogo com profissionais de outras áreas.[36]

Ao longo da pesquisa, inúmeros desafios se colocaram: percorrer, em cerca de dois meses e meio, mais de 600 km do Rio Doce, passando por 27 municípios e 59 localidades — centros urbanos, comunidades rurais, vilas de pescadores — afetadas em seu modo de vida tradicional dada a impossibilidade de manter, em parte ou em sua totalidade, as relações de vizinhança, rituais coletivos, celebrações tradicionais, formas e locais de convívio. Esse contexto de investigação estava permeado por um emaranhado de conflitos, tensões e negociações que reunia atores sociais extremamente desgastados, fragilizados e por isso mesmo desconfiados com a presença externa de pesquisadores, agentes do poder público e judiciário.

Diante da complexidade e magnitude dessa tarefa e o curto tempo estabelecido, o protocolo de etnografia coletiva, elaborado ao longo da pesquisa sobre o Sesc-SP, teve que ser então ajustado aos novos contextos e demandas: seleção de bens e planejamento de campo; construção de novos instrumentais de observação e registro; coleta de dados e informações; organização de dados de campo; análise final dos dados. Diversas técnicas de pesquisa relacionadas ao *métier* antropológico — observação direta, registros escritos, entrevistas em profundidade, reuniões, registro fotográfico

[35] A definição engloba: celebrações (festas de caráter comemorativo e extraordinárias em relação à vida cotidiana), formas de expressão (manifestações e performances culturais), lugares (territórios de referência para as práticas culturais) e ofícios, saberes e modos de fazer (técnicas e conhecimentos tradicionais e locais).

[36] Cabe ressaltar que os antropólogos estavam em contato com os demais integrantes do projeto — arquitetos, arqueólogos — para quem os danos eram mais que evidentes: o desastre atingiu edificações, igrejas, capelas e cobriu de lama sítios arqueológicos.

— serviram de referência para o trabalho de campo e coleta de dados, mas precisaram ser adaptadas às necessidades da demanda do Ministério Público, o que levou à elaboração de *instrumentais* que pudessem ser utilizados como provas e subsidiar a argumentação jurídica.[37]

Foi organizada uma etapa piloto, com uma semana de duração, realizada em agosto de 2018, no formato de uma *expedição etnográfica*, com o objetivo de pôr à prova e readequar as estratégias, procedimentos e ferramentas metodológicas escolhidas de acordo com as condições encontradas em campo. A Expedição Rio Doce, como foi denominada, reuniu pesquisadores das várias equipes — antropólogos, arquitetos, arqueólogos — e percorreu toda a região impactada pelo rompimento da barragem de rejeitos, começando pelo final, em Linhares (ES), em direção ao distrito de Bento Rodrigues, no município de Mariana (MG).

Esse exercício, de caráter exploratório para uma primeira aproximação com os territórios e bens selecionados, propiciou uma visão panorâmica e multidisciplinar sobre o patrimônio material e imaterial, bem como sobre a desestruturação de "modos de vida" da área impactada, além de alinhar as perspectivas e métodos das diversas equipes para o restante do trabalho de campo, com a validação das novas estratégias e instrumentais da abordagem etnográfica. Paralelamente, as observações também ofereceram um primeiro conjunto de pistas e eixos temáticos que contribuiu para sistematizar as etapas seguintes nos territórios delineados, inclusive otimizar os deslocamentos em campo e o levantamento das informações.

A expedição foi o ponto de partida da pesquisa estruturada por três períodos de trabalho de campo,[38] cada um deles voltado a um trecho do território pesquisado: o primeiro território na região de Mariana (MG), diretamente afetada pelo desastre; o segundo abrange o médio rio Doce, de Ipatinga a Resplendor; por fim, os municípios do Espírito Santo, de Baixo Guandu à foz do Rio Doce no litoral capixaba.[39]

[37] A equipe desenvolveu três instrumentais para preenchimento dos dados levantados durante o trabalho de campo: o instrumental de bem, que era utilizado quando se recebiam informações relacionadas aos bens imateriais inventariados e possíveis novos bens; o instrumental de localidade, que permitia a anotação de informações referentes ao território que não estavam relacionadas a um bem específico; e o instrumental de instituição, utilizado para as ocasiões em que eram realizadas incursões a campo formais em instituições como prefeituras e secretarias. Além de cumprirem a função do tradicional caderno de campo, os instrumentais também serviam como roteiros, estruturados a partir de documentos do IPHAN (2013) sobre patrimônio, que norteavam o olhar da equipe em campo. Esses instrumentais traziam ainda informações essenciais para o processo jurídico, como os pesquisadores responsáveis pelos dados, o ponto de GPS do bem ou da localidade visitados, data e hora que as informações foram coletadas, arquivos de fotos e gravações e, por fim, dados dos interlocutores (nome completo e RG, assinatura do termo de consentimento).

[38] Foram realizadas quatro idas a campo, com 56 dias de trabalho de campo, ao longo de quatro meses. A equipe era composta por quatro pesquisadores trabalhando com dedicação integral em campo, além de mais três pesquisadores responsáveis por sistematizar e analisar os dados coletados pela equipe de campo.

[39] Como pré-campo, para cada um desses territórios foi realizada uma pesquisa preliminar sobre o histórico de cada município e os relatos de danos em cada um desses contextos, bem como um levantamento dos bens culturais listados previamente, com destaque para os imateriais e aqueles localizados em comunidades à margem do rio e que, portanto, teriam sofrido mais diretamente as consequências do desastre. Com base nestes parâmetros, foram delimitadas as

Ao longo do trabalho de campo, os pesquisadores entraram em contato com uma série de interlocutores — principalmente aqueles com conhecimento das práticas culturais e modos de vida locais —, com os quais travaram conversas acerca do desastre, das transformações nas dinâmicas das localidades, dos danos provocados aos bens culturais e das consequências nos modos de vida da população local.[40] Além da coleta de relatos dos moradores e de atores institucionais, os pesquisadores também fizeram registros fotográficos e acumularam outros tipos de materiais, como fotografias antigas, recortes de jornal, panfletos, entre outros.

As informações coletadas nos instrumentais e as reflexões coletivas foram reelaboradas e transpostas para *fichas de bens* e *localidades*,[41] constituídas como evidências etnográficas para subsidiar os diagnósticos dos bens imateriais afetados pelo desastre. Assim como o instrumental se assemelha ao caderno de campo, as fichas, no caso dessa pesquisa, substituíram o tradicional relato de campo, apresentando os dados de forma mais estruturada, além de trazer alguns elementos analíticos em sua escrita. Cada ficha era uma construção textual que não somente narrava fatos mas, antes de tudo, buscava interpretar e tornar inteligíveis os sentidos dados pelos interlocutores àquilo que fazem ou dizem cotidianamente.

A organização dos dados coletados em fichas de bem e localidade, cuja totalidade reunia um *corpus* significativo de informações acerca dos danos sofridos pelos bens culturais imateriais, subsidiou a etapa seguinte de aprofundamento da análise desses dados, apontando para recorrências, regularidades e linhas interpretativas.[42] A partir da multiplicidade de percepções acerca dos danos, a pesquisa buscou produzir um texto interpretativo que atendesse às demandas e objetivos do estudo. Para o relatório final foram elaboradas narrativas etnográficas devidamente sistematizadas e articuladas com o intuito de compor o documento a ser acionado como base e referência para a argumentação jurídica no processo decisório. Nesse processo, os dados etnográficos foram reelaborados em forma de argumentos e critérios objetivos de classificação com vistas a orientar a atuação de profissionais de outras áreas e saberes aplicados fora do mundo acadêmico.[43]

localidades visitadas, inclusive com o estabelecimento de contatos prévios com interlocutores institucionais nos municípios contemplados pela pesquisa, e cronogramas para cada um dos períodos em campo.

[40] Ressalte-se que durante essas interações os interlocutores sempre eram informados dos objetivos da pesquisa e convidados a assinar um termo de livre consentimento e autorização de uso de imagem, depoimentos e voz.

[41] Na ficha de localidade as informações eram organizadas em tópicos: descrição da localidade; histórias sobre a relação com o rio; descrição sintética do desastre; histórias relacionadas ao desastre e suas consequências. Já a ficha de bem era organizada em: resumo das informações do bem; descrição geral e analítica; e apontamentos sobre os danos sofridos. Em ambos os documentos também eram apresentados os dados dos interlocutores e os termos de consentimento, os pontos de GPS das informações coletadas e arquivos de imagem.

[42] Primeiro, foi realizado um panorama de cada município a partir de narrativas sobre os danos sofridos em cada localidade. Em seguida, os bens foram descritos com foco em suas condições pretéritas ao desastre e na relevância para a população local. Por fim, foram elaboradas as narrativas etnográficas em paralelo à identificação dos danos aos bens com base na Matriz de Danos.

[43] O relatório final (INSTITUTOS LACTEC, 2020) foi tornado público e pode ser acessado online:

Tais narrativas não tinham como objetivo reconstruir toda a complexidade dos bens afetados, tampouco se limitavam a reproduzir uma única percepção sobre danos. São construções textuais que englobam múltiplas versões sobre um mesmo fato ou evento, podendo inclusive apresentar divergências dentro do próprio grupo. Construídas a partir dos pontos de vista dos interlocutores, as narrativas etnográficas visavam, sobretudo, subsidiar as próximas etapas do projeto, voltadas à mensuração e valoração econômica dos danos causados, bem como a adoção de medidas administrativas e jurídicas para minimizar e indenizar os danos sofridos.

Portanto, o fortalecimento da prática antropológica para a agenda de pesquisa em contextos de desastre pode contribuir para a compreensão dos modos como os afetados respondem e lidam com o processo de reconstrução e recuperação frente aos impactos sociais e culturais de curto, médio e longo prazo. Neste quadro, a Antropologia pode e tem o dever de propor a construção de formas de ação e estabelecimento de arranjos institucionais que superem uma lógica apenas reativa de mitigação e compensação monetária, atualmente observadas em medidas reparatórias acionadas diante das alterações drásticas a que foram submetidos os modos de vida das populações locais e dos danos causados aos bens culturais imateriais.

Ensino e formação etnográfica nos CEUs

Para além de seus resultados, as duas pesquisas anteriores apresentaram também, de alguma forma, a importância de compartilhar o conhecimento antropológico e os procedimentos metodológicos para um público mais amplo, vinculado a outras áreas de atuação e pouco familiarizado com os métodos da Antropologia. Esse foi o principal desafio do projeto, relatado a seguir, realizado a partir de uma solicitação da Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, que consistiu em uma consultoria[44] para treinamento de profissionais dos 46 CEUs - Centros Educacionais Unificados[45] da capital paulista.

O projeto "CEU, Memórias e Ação" foi idealizado visando potencializar estes equipamentos como espaços integradores e integrados ao território urbano, através do resgate e organização das

http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/documentos/relatorios-lactec/tomo-v-patrimonio-cultural-bens-imateriais.pdf

[44] O processo de formação etnográfica foi realizado em 46 CEUs do município de São Paulo entre 2018 e 2020 por: Ana Letícia de Fiori, Enrico Spaggiari, Leslie Lopes Sandes, Mariana Hangai, Rodrigo Chiquetto e Yuri Bassichetto Tambuci, sob a coordenação de José Guilherme Cantor Magnani.

[45] Os Centros Educacionais Unificados foram implementados na cidade de São Paulo a partir do ano de 2003, durante a gestão da então prefeita, Marta Suplicy (2001-2004), com o objetivo de levar para a periferia da cidade, marcada pelas carências, um equipamento inovador, de qualidade. Tendo como justificativa inicial o projeto pedagógico desenvolvido por Paulo Freire na gestão Luiza Erundina em São Paulo (1989-1992), a chamada "cidade educadora", os CEUs são dotados — além dos elementos habituais de uma escola — de anfiteatro, ateliês, biblioteca, quadra de esportes, piscina, assegurando assim o acesso ao conhecimento de diversas linguagens artísticas, ao esporte, à recreação, ao lazer.

memórias de cada unidade e do entorno no qual estão inseridos, além de firmar a função destes equipamentos como guardiões e promotores das histórias dos bairros em que se localizam. Uma das diretrizes era realizá-lo de forma coletiva, articulando todos os atores envolvidos (crianças, jovens, idosos, estudantes, professores e funcionários), para se afastar de uma narrativa apenas institucional dos CEUs, trazendo outras perspectivas que reconhecessem e valorizassem a participação da comunidade na história de cada equipamento.

Assim, as atividades de formação dos participantes foram dedicadas ao processo de sensibilização para o olhar etnográfico, de modo que os próprios gestores, funcionários, professores e estudantes pudessem inserir esta metodologia em seus procedimentos de coleta e análise de dados. O modelo adotado, com base em pequenos grupos formados por integrantes de cada unidade, previa o contato entre eles e outros atores do entorno como artistas locais, coletivos culturais, moradores ou visitantes de regiões mais distantes que incluía conversas, caminhadas conjuntas, observação e participação em atividades comuns. Realizado ao longo de um dia, o processo de formação foi dividido em três etapas: *workshop* teórico-metodológico de pesquisa etnográfica durante a manhã;[46] *caminhada etnográfica*[47] no entorno da unidade no período vespertino; e debate em grupo, ao final do exercício, sobre o que fora visto em campo.

Todas as caminhadas adotaram a estratégia metodológica — e também didática neste caso — de colocar vários pesquisadores em campo, compartilhando olhares e relatos em um período mais curto de tempo, imersos na dinâmica dos entornos das unidades, onde eram estabelecidos contatos com moradores do bairro e outros atores sociais que vivenciam as rotinas da instituição para apreender alguns dos muitos pontos de vista sobre o que é feito, vivenciado e praticado cotidianamente nos CEUs. O ato de caminhar atentos ao cotidiano local suscitava diversas lembranças aos participantes da oficina, especialmente aqueles mais antigos no bairro, inclusive funcionários da instituição, que muitas vezes atuaram como guias locais dentro e no entorno dos CEUs, engajando-se no processo de formação etnográfica. Ao longo do trajeto delineado, em meio a histórias de longa duração sobre o processo de urbanização do distrito, pequenas memórias

[46] Como parte da preparação para o treinamento, a equipe de antropólogos elaborou um breve dossiê sobre cada equipamento, com referências e informações básicas, tais como principais características do entorno, disposição dos equipamentos nos bairros, formas de acesso e detalhes sobre seu espaço físico. O mapeamento prévio foi fundamental para a aplicação da metodologia do processo de formação de acordo com as características de cada unidade, ampliando as potencialidades da prática etnográfica durante o período relativamente curto de permanência na unidade.

[47] A caminhada etnográfica por sua vez consiste em realizar um percurso, em determinado território, delimitado de antemão, a partir de um mapeamento prévio do local e trajetos que serão realizados — nunca deixando de se considerar que ambos podem ser alterados a depender dos acontecimentos imprevistos ocorridos em campo. Na caminhada, o olhar, em geral, está muito atento ao cenário, à paisagem, e à relação dos diferentes atores com aquele ambiente. Não há muito tempo para longas conversas e entrevistas, o que deve levar os pesquisadores a atentar principalmente para as pistas que, posteriormente, caso essa experiência se desdobre em uma pesquisa mais estruturada, poderão ser perseguidas e analisadas com mais cuidado.

despontavam e geravam interessantes reflexões sobre grandes mudanças ou permanências.

A caminhada etnográfica conseguia demonstrar, de forma contundente, a força da relação entre ação e memória nas práticas e representações dos próprios funcionários dos CEUs, lideranças locais e antigos moradores dos bairros. Caminhando, descobrindo, deixando-se surpreender, ouvindo "causos", acessando moradores reconhecidos na região, observando os trajetos de circulação costumeiros, ouvindo os sons dos bairros e trocando comentários, sem esquecer de registrar as observações no caderno de campo, em fotografias e outros instrumentos de pesquisa, captou-se a multiplicidade de narrativas, histórias e memórias que dão sentido às vidas ali transcorridas, suas motivações e expectativas:

> Enquanto as moradoras narravam histórias de formação do bairro, professores e funcionários faziam anotações sobre a disparidade urbana do entorno, com casas mais antigas (grandes e consolidadas) e novas habitações ainda em processo de construção. Em alguns momentos, a equipe interagia com crianças e adultos, os quais reconheciam como estudantes e frequentadores do CEU. Ao mesmo tempo em que demonstravam conhecimento sobre o lugar de origem de seu público-alvo, eram surpreendidos, a todo momento, pela densidade de usos do espaço e formas criativas de comércio da população local, o que revelava o dinamismo de uma área residencial repleta de igrejas evangélicas, salões de cabeleireiro e pequenos estabelecimentos comerciais, alguns deles sediados nas próprias casas dos moradores. Como notou uma das participantes, muitas residências têm plaquinhas indicando a oferta de algum tipo de serviço ou comércio, desde costura até venda de "geladinhos". (Trecho de relato de campo, CEU Parque Veredas, 2020)

> A caminhada seguiu até um local muito importante no bairro e para a história de vida pessoal de vários dos participantes. A EMEI Rodrigo Soares Júnior foi apresentada por quem participava da caminhada: para uma, se tratava do resultado de uma grande conquista de luta social, a primeira EMEI (Escola Municipal de Educação Infantil) da região; para outra, trata-se do local onde passou grande parte da sua vida, participando de sua construção, trabalhando durante grande parte de sua vida profissional no local e tendo se aposentado ali; outra participante, ex-professora e ex-diretora da EMEI, encontrou amigos e antigos colegas e fez questão de mostrar um mural com fotografias de memórias da EMEI. A ex-diretora encontrou uma professora atual que a reconheceu: foram professora e aluna, duas décadas atrás. O encontro a emocionou. (Trecho de relato de campo, CEU Quinta do Sol, 2020)

Após retornarem à unidade, os participantes se reuniam para conversar sobre a experiência vivenciada e trocar informações. Estes momentos foram importantes para sedimentar algumas das questões observadas ao longo do período vespertino, articulando-as com alguns dos eixos metodológicos e temáticos trabalhados na oficina realizada no período matutino. Além disso, foram espaços importantes para reforçar a necessidade dos participantes, munidos de suas anotações dos cadernos de campo, contribuírem com escritas de relatos de campo e outros materiais mesmo após a finalização do processo de formação. Última etapa do processo de formação, estes relatos foram produzidos seguindo um formato combinado previamente e com base nos cadernos de campo pessoais preenchidos na forma de impressões rápidas de cada um dos participantes. Os relatos de campo viriam a compor os *livros de memórias*, um dos subprodutos do projeto, resultado desse longo

e intenso processo de formação, com os registros de cada CEU.

Ainda que não fosse o objetivo da consultoria, a experiência de conhecer o conjunto dos CEUs do município e seus entornos permitiu que a equipe de antropólogos e antropólogas, para além dos resultados relacionados ao processo de formação etnográfica, tecesse suas próprias reflexões. Não se tratava de uma etnografia coletiva como as pesquisas descritas anteriormente neste artigo, porém diversos elementos observados durante as caminhadas permitiram identificar, comparativamente, algumas diferenças entre os equipamentos e também a relação entre discursos e práticas cotidianas. Assim, as experiências daqueles que ministraram os exercícios etnográficos subsidiaram o esforço analítico de sistematização e análise das informações e narrativas recolhidas.

O exercício de comparar as narrativas de memória dos 46 CEUs permitiu encontrar regularidades dentre as particularidades de cada equipamento e de cada bairro. Nesses relatos, o momento de chegada do CEU no território era central e articulava uma série de elementos: as lutas populares para reivindicar a vinda do equipamento para a comunidade, a escolha do terreno que o CEU iria ocupar e as negociações e tensões para sua implementação. Essas memórias, que abordavam também tempos e mudanças anteriores à construção dos equipamentos, trazem pistas de como a vida das pessoas se construiu nesses espaços.

Portanto, a experiência do processo de formação etnográfica junto às equipes das unidades participantes do projeto *CEU, Memórias e Ação* revelou que os CEUs podem ser tomados como importantes centros de produção de memórias. Mas, além de recuperar lembranças de décadas passadas de um território que fez a transição de um ambiente rural para urbano, os CEUs desvelam uma cidade que continua a se refazer nas paisagens periféricas. Por ser, muitas vezes, o único grande equipamento público existente nos bairros em que são construídos, os CEUs se mantêm no tempo enquanto a paisagem urbana ao seu redor se transforma. São observatórios privilegiados das dinâmicas urbanas, do passado e do presente de seus bairros, o que possibilita uma compreensão mais profunda sobre os locais nos quais estão inseridos e de seu próprio papel nestes locais.

Além disso, o processo de treinamento e formação em pesquisa etnográfica nos CEUs, bem como as análises daí resultantes, permitiram ampliar o campo de reflexão teórico-metodológico sobre prática e ensino de etnografia em novos contextos e situações. A sensibilização para o olhar etnográfico, dimensão singular deste experimento, sintetiza duas facetas de um fazer antropológico que pode aliar produção de conhecimento e elaboração de respostas a demandas institucionais, sociais e políticas.

Considerações finais

Ainda que não haja uma forma única de realizar pesquisas etnográficas coletivas, é possível entender que existem oportunidades e que nascem justamente do contraste com a etnografia clássica e individual. Ainda que ambas necessitem guiar-se por um mesmo rigor teórico e analítico, os caminhos para alcançar isso sao diferentes. Nesse modelo que rompe com a figura clássica do pesquisador solitário, o trabalho em equipe surge como estratégia metodológica para dar conta da complexidade dos contextos investigados — especialmente quando há limites de tempo, demandas institucionais específicas ou envolvimento direto com disputas políticas.

A diversidade de olhares e a escrita articulada de relatos permitem abarcar nuances e regularidades que escapariam a uma única perspectiva. O coletivo de pesquisadores deve se aproveitar da multiplicidade de seus pontos de vista e construir um procedimento próprio - específico tanto ao contexto político e teórico do que é estudado quanto aos pesquisadores em si, sua formação, trajetória profissional e individualidade. O desafio passa a ser a articulação e colaboratividade de um fazer etnográfico que -se é sempre dialógico com os interlocutores da pesquisa - também precisa ser entre pesquisadores.Além de método, a etnografia coletiva é também uma postura ética e política frente à produção de conhecimento: ela aposta na interlocução, no engajamento crítico e na construção partilhada de diagnósticos e interpretações.

Diante da ampliação e diversificação de temas, abordagens e públicos, que dinamizam e atualizam a Antropologia, as pesquisas e experimentos metodológicos abordados neste artigo levantam questões importantes para refletir sobre as expectativas, efeitos e controvérsias de uma Antropologia *extramuros* e do ofício antropológico de modo geral. São iniciativas que, sem abrir mão do rigor conceitual e metodológico que fundamentam a prática científica, promovem uma reflexão sobre a produção de um conhecimento híbrido: em novos contextos, sob outras condições de pesquisa e com as devidas mediações interpretativas, mas sempre a partir da postura crítica que, segundo Simoni Guedes (2010), acompanha o fazer antropológico:

> (...) talvez nenhuma outra área do conhecimento esteja tão instrumentalizada a fazer intervenções sociais de todos os tipos e, no entanto, é igualmente verdadeiro que nenhum outro campo do saber reflete tanto sobre o limite de seu ofício e se sente tão desconfortável e crítico com suas próprias práticas — interventoras ou não — quanto a antropologia. (Guedes, 2010: 88)

A própria disciplina precisa estar sujeita a atualizações e reposicionamentos para analisar novos contextos e cenários em constante transformação. Algumas paisagens etnográficas, que escapam à

expertise acadêmica, podem oferecer interessantes contribuições para ampliar o conhecimento sobre certos modos de vida e formas de organização nas sociedades contemporâneas.

Para isso, é necessário um fazer antropológico lapidado na interlocução e compromisso com outros agentes que também estão inseridos no centro do debate público. A construção reflexiva de diálogos com grupos e sujeitos das pesquisas, seja na prática realizada dentro ou fora da academia, é condição para a produção de um conhecimento que é, ele mesmo, tecido num conjunto de saberes, relações, interesses e intencionalidades. Discussão que apareceu com força na pesquisa sobre os danos aos bens imateriais na bacia do Rio Doce, onde os conflitos e disputas eram elementos constitutivos do contexto de produção da pesquisa e não podiam ser minimizados ou subtraídos.

Há, portanto, uma dimensão política do fazer antropológico no Brasil, marcada por compromissos, responsabilidades e engajamentos que, por vezes, ultrapassam os espaços da prática científica. Antropólogos e antropólogas são, muitas vezes, convocados para debates sobre problemas sociais brasileiros e assim contribuir na elaboração de políticas públicas no país para as chamadas "minorias": indígenas, quilombolas, camponeses, sem-terra, moradores de rua, segmento LGBTQIA+ etc.

A produção antropológica brasileira tem enfrentado muitos desafios diante de um contexto sociopolítico conservador, marcado por incertezas, rupturas e retrocessos em várias frentes, inclusive no que se refere à ciência e tecnologia. Em um cenário imprevisível que dificulta especulações sobre o futuro da disciplina, pode-se projetar, face às adversidades e dilemas que se apresentam, um fazer antropológico que enfrentará uma conjuntura acadêmica com cortes orçamentários e redução do financiamento às atividades de pesquisa. Desafios que impactam a inserção profissional de antropólogos e antropólogas em um mercado de trabalho ainda muito circunscrito para uma disciplina carente de regulamentação da profissionalização ou mesmo de reconhecimento formal como profissão.

Por isso, deve-se problematizar a produção desses profissionais, visto que o ofício extramuros ainda é pouco contemplado pelas estruturas curriculares, que enfatizam uma formação para o trabalho acadêmico, como já tinha avaliado Guedes (2010: 88), ao apontar que "em geral, formamos mal nossos antropólogos para as demandas do mercado (...)". Além dos conteúdos teóricos e temáticos, tradicionais nos currículos universitários, a formação deveria passar também por disciplinas de métodos e técnicas de pesquisa que qualifiquem profissionais a realizarem boas etnografias, sejam elas acadêmicas ou extramuros. Nesse contexto formativo, é imprescindível refletir sobre o compromisso ético no ofício antropológico, dentro e fora da academia, que ganha ainda mais relevância frente aos complexos processos políticos que envolvem muitos dos temas

pesquisados pela Antropologia contemporânea, inclusive no que se refere ao envolvimento com setores das elites, instituições, grupos ou classes politicamente dominantes.[48]

Esta e outras questões, que permeiam os processos e protocolos das pesquisas coletivas apresentadas ao longo deste artigo, reforçam a importância de refletir sobre as diversas formas de fazer antropológico em um cenário profissional em constante transformação. Essas iniciativas também podem suscitar avanços teórico-metodológicos, refinar repertórios e atualizar antigos procedimentos. Portanto, a realização de experimentos como estes, que ampliam as iniciativas de grupos e núcleos sediados nas universidades, pode estimular o desenvolvimento de novas pesquisas e a construção de pontes entre diferentes experiências de atuação, superando uma dicotomia, apenas aparente e sem fronteiras rígidas, que separa trajetórias acadêmicas daquelas trilhadas nos espaços extramuros.

[48] Antropólogos e antropólogas têm atuado como consultores e assessores em obras de desenvolvimento, principalmente com estudos e avaliações de impactos ambientais e sociais em ações da administração pública, muitas das quais têm provocado violências em territórios de povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, camponeses e populações realocadas. O envolvimento em processos de licenciamento ambiental de obras como usinas hidrelétricas, construção de rodovias levanta inúmeros dilemas epistemológicos e éticos. Ver, a propósito, Zhouri e Oliveira (2013) e, para mais informações sobre o Código de Ética na Antropologia, acessar http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/.

Referências

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica*: antropologia e literatura no século XX. 1ª. reimpressão, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2002.

CORRÊA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil*: 1930 – 1960, testemunhos. São Paulo, Vértice; Campinas, Ed. Unicamp, 1987.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth. (org.). *A Aventura Antropológica*: Teoria e Pesquisa. São Paulo, Paz e Terra, 1986. p. 17-37.

ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn S.. *História da Antropologia*. Petrópolis, Vozes, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2008.

GUEDES, Simoni Lahud. A prática da antropologia e suas aplicações práticas: notas sobre ensino e pesquisa. In: GUEDES, Simoni Lahud; TAVARES, Fátima; CAROSO, Carlos (org.). *Experiências de Ensino e Prática em Antropologia no Brasil*. Brasília, Ícone Gráfica e Editora, 2010. p. 63-75.

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Educação Patrimonial: Manual de aplicação: Programa Mais Educação / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. – Brasília, DF: Iphan/DAF/Cogedip/Ceduc, 2013.

INSTITUTOS LACTEC (Brasil). *Diagnóstico Socioambiental dos Danos Decorrentes do Rompimento da Barragem de Fundão na Bacia do Rio Doce e Região Costeira Adjacente*: tomo v. patrimônio cultural - bens imateriais. Curitiba: Lactec, 2020.

LEIRIS, Michel. O etnógrafo perante o colonialismo. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (org). *Malhas que os Impérios Tecem*: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais. Lisboa, Edições 70, 2011. p. 199-218.

MAGNANI, José Guilherme C. *Festa no Pedaço*: Cultura Popular e Lazer na cidade. São Paulo, Brasiliense, 1984.

MAGNANI, José Guilherme C.; TORRES, Lilian de Lucca. (orgs.) *Na Metrópole*: Textos de Antropologia Urbana. São Paulo, Edusp, 1996.

MAGNANI, José Guilherme C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.17, n.49, p., 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme C. (org.) *Expedição São Paulo 450 anos*: uma viagem por dentro da metrópole. São Paulo, Secretaria de Cultura do Município de São Paulo/Instituto Florestan Fernandes, 2004.

MAGNANI, José Guilherme C. Santana de Parnaíba, memória e cotidiano. In: ABREU, Regina; CHAGAS, CHAGAS, Mário de Souza; SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. (org.). *Museus, coleções e patrimônios*: narrativas polifônicas. Rio de Janeiro, Garamond, 2007. p. 283-323.

MAGNANI, José Guilherme C. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, v. 15, n. 32, p. 129-156, 2009.

MAGNANI, José Guilherme C.; MORGADO, Naira. Futebol de várzea também é patrimônio. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, p. 175-184, 1996.

MAGNANI, José Guilherme C.; SOUZA, Bruna Mantese de (orgs.) *Jovens na metrópole*:

etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo, Terceiro Nome, 2007.

MAGNANI, José Guilherme C.; SPAGGIARI, Enrico. (Orgs.). *Lazer de perto e de dentro*: uma abordagem antropológica. São Paulo, Edições Sesc, 2018.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; SPAGGIARI, Enrico; NOGUEIRA, Mariana Hangai Vaz Guimarães; CHIQUETTO, Rodrigo Valentim; TAMBUCCI. Yuri Bassichetto. Etnografias Urbanas: quando o campo é a cidade.Petrópolis: Vozes, 2023.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural, 1978.

PETSCHELIES, Erik. As redes da etnografia alemã no Brasil (1884-1929). 2019. Tese (Doutorado em antropologia social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019.

SILVA, Glaucia. (Org.). *Antropologia extramuros*. Brasília, Paralelo 15, 2008.

TEIXEIRA, Carla Costa. Egressos dos mestrados em Antropologia no Brasil (2004-2012). In: SIMIÃO, Daniel Schroeter; FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *O campo da antropologia no Brasil*: retrospectiva, alcances e desafios. Rio de Janeiro: ABA, 2018.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina*: a estrutura social de uma área urbana pobre e degradada. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.

ZHOURI Andréa; OLIVEIRA, Raquel. Conflitos entre Desenvolvimento e Meio Ambiente no Brasil: desafios para a antropologia e os antropólogos. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília, ABA, 2013. p.75-108.

A etnografia no "*lado de lá*": pesquisa e antropologia em um contexto empresarial

Ethnography on the "Other Side": Anthropological Research in a Business Context

Israel Martins Araujo
Universidade de Brasília, Brasil
Brasília, DF
israelmacs@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0239-7171

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo:

Nascida como mecanismo colonial e posteriormente incorporada às universidades, a antropologia se reconfigura como projeto e ferramenta de luta por direitos. Este artigo explora, por meio de uma etnografia da aproximação, a experiência de um antropólogo atuando em contexto empresarial. A pesquisa atendeu à demanda privada por um Diagnóstico de Percepção Social (DPS) para um empreendimento no Pará. Partindo de uma trajetória acadêmica, discuto os desafios teóricos, metodológicos e morais enfrentados ao realizar antropologia no "lado de lá". Também analiso a entrada no mercado e as incertezas ligadas à busca por trabalho no setor privado. O tema ainda é pouco debatido, e antropólogos se veem entre a necessidade de se sustentar e os valores éticos da disciplina. Defendo que esses dilemas refletem transformações contemporâneas do lugar e papel da antropologia no mundo e exigem um debate franco sobre as práticas profissionais, bem como o reconhecimento da diversidade de atuações e a garantia de direitos a quem exerce o ofício.

Palavras-chave: Antropologia; Mercado de trabalho; Epistemologia; Setor privado; Trabalho.

Abstract:

Born as a colonial mechanism and later incorporated into universities, anthropology has been reconfigured as both a project and a tool for the struggle for rights. This article explores, through an ethnography of proximity, the experience of an anthropologist working in a corporate context. The research responded to a private demand for a Social Perception Diagnosis (DPS) for a development project in Pará. Drawing on an academic background, I discuss the theoretical, methodological, and moral challenges faced when practicing anthropology on "*the other side*." I also analyze the process of entering the market and the uncertainties involved in seeking work in the private sector. The topic remains under-discussed, and anthropologists often find themselves torn between the need to make a living and the discipline's ethical values. I argue that these dilemmas reflect contemporary transformations in the place and role of anthropology in today's world and call for an open debate on professional practices, as well as the recognition of diverse roles and the guarantee of rights for those practicing the craft.

Keywords: Anthropology; Job market; Epistemology; Private Sector; Work.

Introdução

A constituição da disciplina antropológica está fortemente atrelada a um contexto europeu muito particular e que tem forte relação com o processo colonizatório (Neves, 2017; Reinhardt, 2014; Pels, 1997). A possibilidade de encontro com um "outro" aparentemente muito diferente do pretenso centro europeu possibilitou que esse campo do saber fosse paulatinamente desenvolvido. A antropologia passou por diversos momentos e transformações, construindo e elaborando para si diferentes maneiras de lidar com os desconfortos provenientes de sua existência. Em caráter quase paradoxal, a antropologia já produziu resultados importantes e interessantes para o mundo, tanto quanto problemas, questões e dilemas de difícil solução.

No presente texto, trago uma reflexão fortemente relacionada ao *core* da existência paradoxal da ciência antropológica. Apesar de não ser um debate completamente inédito (Feldman-Bianco, 2013; Ribeiro, 2021; Barretto Filho, 2017; Lobo, 2016; Barbosa, 1999; Fonseca, 2004; Fleischer, 2017; Sarti & Duarte, 2013), a questão do mercado de trabalho para antropólogos ainda constitui uma área que necessita cada vez mais ser explorada, tanto na construção de caminhos para antropólogos fora da academia, quanto no investimento em peças reflexivas sobre o trabalho desse tipo de profissional em contextos heterodoxos.

A publicação da tabela de dados da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS)[1], por exemplo, lança luz sobre essa relação entre os antropólogos e o mercado de trabalho. O documento produzido pela associação evidencia como ocorreu um aumento de ingressantes e concluintes nos cursos de graduação das áreas de ciências sociais. Entretanto, apenas um terço dessas pessoas acessam o mercado formal de trabalho.

Para além disso, a antropologia representa o campo onde houve a maior queda do valor do salário mínimo (de 3,5 salários mínimo para 2,5), ficando atrás da Ciência Política em primeiro, Relações Internacionais e Sociologia respectivamente. A pesquisa realizada ainda fornece um dado curioso: 31% dos consultados estão atualmente alocados no subsetor econômico da administração pública direta e autárquica, em seguida se tem 21,88% situados no comércio e administração de imóveis, valores mobiliários, serviço técnico. Essa realidade estatística abre interpretações diversas: a

[1] https://anpocs.org.br/2024/11/12/onde-estao-os-cientistas-sociais-conhecendo-a-profissao-e-o-mercado-de-trabalho-2/

maioria dos antropólogos está de fato ligada hoje ao serviço público, mas existe uma porção não negligenciável deles que está no setor privado. Se agruparmos todo o percentual de pessoas que não estão no setor público, temos 68,3% de antropólogos trabalhando no setor privado.

Por mais que a maior parte dessa porcentagem não esteja de fato atuando como antropólogo, trabalhando na construção civil ou comércio varejista, por exemplo, é relevante notar que podemos nos perguntar também: porque uma porcentagem considerável de antropólogos não estão exercendo seu ofício? As respostas à essa questão podem ser inúmeras e carece de uma pesquisa mais aprofundada e com um escopo maior. É necessário levar em consideração questões e dilemas múltiplos, mas a existência da questão já nos motiva perguntar: como se constituiu e constitui o ofício do antropólogo?

Segundo Ribeiro (2021) e Bezerra (2015), a relação entre antropologia e mercado de trabalho pode ser retraçada a partir do uso da etnografia em pesquisas mercadológicas por volta da década de 1980, período no qual as demandas pelos serviços de antropólogos crescem consideravelmente, principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988 e sua garantia de um rol mais amplo de direitos (Barretto Filho, 2017). Esse contexto estaria representado na atestação de Feldman-Bianco (2013) da necessidade de mais antropólogos e mais laudos na época, sobretudo a partir das relações de parceria com o Ministério Público da União (MPU).

São essas relações institucionais que dão origem às formas de atuação da pessoa antropóloga fora da academia. Ela é convidada a compor laudos, criar relatórios técnicos e avaliar a maneira como direitos podem ser assegurados e respeitados no processo de choque entre projetos, iniciativas e empreendimentos privados e grupos, comunidades e populações vulnerabilizadas ou considerados tradicionalmente importantes (Barretto Filho, 2017; Feldman-Bianco, 2013). Também, eles passam integrar o controle social de políticas públicas, bem como participar de funções em organizações não governamentais como assessores e membros de corpo técnico para projetos (Barretto Filho, 2017; Muller, 2010).

Os anos 2000 testemunham uma crescente demanda de antropólogos em algumas outras frentes como: empresas, institutos de pesquisa, governo e organizações do terceiro setor (Ribeiro, 2021). Alguns setores privados também começam a enxergar na antropologia e nos serviços que seus profissionais podem oferecer uma maneira de

construir produtos e estratégias de negócios que possam ser mais rentáveis e mais qualificados. Também, esses grupos empresariais veem nos antropólogos uma possibilidade de conter e controlar riscos, bem como de captar com mais precisão as flutuações de demandas do público consumidor (Ribeiro, 2021). Ou seja, a questão dos antropólogos no mercado de trabalho é uma realidade presente já há algumas décadas[2], tendo os "*serviços antropológicos*" ganhado mais impulso desde princípios deste século. A partir desse histórico de crescimento da participação do antropólogo no setor privado, reflito sobre como minha experiência de trabalho enquanto antropólogo suscitou indagações sobre a natureza do ofício que aprendi, os caminhos que me levaram até ele e como se pode pensar a atividade do antropólogo no mercado. Indaguei-me até que ponto o trabalho que eu executava era de fato "antropologia" e quais os limites éticos do tipo de pesquisa que eu executava.

Não pretendo, contudo, construir neste texto uma autoetnografia. Ao contrário, entendo que esse mergulho em experiências particulares está mais próximo do que Damásio (2022) cunhou de etnografia da aproximação. A autora recusa uma inscrição indesejada de que estaria fazendo uma pesquisa "próxima demais" do ambiente de circunscrição da sua subjetividade ao pesquisar com as pessoas que denomina de interlocutoras-parentes. Assim, apesar do artigo assumir um tom altamente pessoal, entendo que pesquisar a partir de nossas subjetividades enquanto antropólogos e profissionais é uma maneira de investigar as particularidades do nosso ofício longe das conhecidas falácias da "objetividade" e "neutralidade".

Entendo que minhas experiências e discussões que elas suscitam podem acabar despertando novas formas de pensar a experiência do antropólogo no mercado de trabalho para além de formatos tradicionais de atuação. Dessa forma, pretendo alcançar não somente experiencias idênticas às minhas, mas o esteio de reflexões sobre o que é fazer antropologia fora da academia. Ademais, compactuo com as indagações levantadas por Assis (2010) sobre a necessidade de serem levadas a sério as intempéries do fazer antropológico em contextos não acadêmicos como geradoras de teoria. Ele considera que o valor de riscos e desafios ao fazer antropológico nesses contextos são oportunidades reflexivas válidas, sobretudo porque entende que experiências de campo não acadêmicas já subsidiam obras acadêmicas.

[2] https://exame.com/carreira/antropologos-corporativos/

Dessa maneira, longe de construir e apontar soluções e oportunidades de trabalho para antropólogos, proponho uma experiência de acompanhar a maneira como um antropólogo reflete sobre o seu ofício dentro de constrangimentos particulares: a necessidade de trabalhar, ganhar algum sustento e os valores morais e éticos cuidadosamente cultivados na disciplina, bem como a dificuldade em se encaixar em um mercado que precariza e descaracteriza o ofício do antropólogo.

Formando para a academia, buscando horizontes no mercado

Enquanto um espaço de discussão sobre as maneiras como a antropologia se reconfigura além do espaço acadêmico, baseando-me em uma experiência particular, julgo importante relatar minha trajetória enquanto pesquisador. A fim de evitar tornar uma leitura excessivamente pessoal para além do que ela é e deve ser, é interessante retroceder ao contexto da minha formação. Entro na faculdade de ciências sociais na Universidade Federal do Pará relativamente novo, com 17 anos, vindo de uma família de classe média baixa de um bairro da região metropolitana de Belém, região norte e amazônica.

A entrada na faculdade marcou um período diferente na minha vida e na de minha família. Naquele momento, eu era a segunda pessoa de toda minha família a cursar o ensino superior – o primeiro tendo sido meu tio, formado em Letras com habilitação em língua inglesa. Posteriormente, eu seria o primeiro mestre da minha família. O contexto político-educacional da época também influencia bastante minha trajetória: estávamos vivendo os momentos finais do primeiro mandato do governo Dilma Rousseff no país, herdeiro de muitos aspectos de seu antecessor – Luis Inácio Lula da Silva. As políticas voltadas ao ensino superior, de fomento à pesquisa e construção de políticas públicas em geral para inovação e criação de tecnologia no país acabavam por encantar as mentes de aspirantes a cientistas, creio eu, no país inteiro.

No meu caso, a situação foi exatamente a mesma. Desde cedo, eu compreendia que gostaria de me tornar pesquisador, que queria ser bacharel. Na época, minha graduação exigia que os alunos escolhessem, ao fim do primeiro ano, se seriam bacharéis ou licenciados. Dessa forma, escolhi bacharel com a esperança – tanto familiar, pessoal quanto política – de que o futuro seria mais brilhante para aqueles que escolhessem ser pesquisadores. Minha formação superior foi, portanto, totalmente

voltada à academia, à pesquisa e concentrada no ofício do antropólogo mais particularmente. Resguardadas possíveis realidades mais cruas e cruéis dos pesquisadores já na época, essa era uma motivação clara que, inclusive, fez-me escolher a antropologia.

O resto dessa "anedota etnográfica" a maioria de nós já conhecemos. O cenário projetado não somente não se concretizou, como também as ciências humanas e sociais no país levaram e levam até hoje contragolpes duríssimos. Em seguida, busco no mestrado em antropologia na Universidade de Brasília uma formação acadêmica de alta qualidade e competitiva. Essa oportunidade me permitiu também acessar um segundo mestrado interdisciplinar, na França, em questões ambientais e ecológicas, onde tive contato com a pesquisa (sobretudo com traços antropológicos) em contextos de trabalho exteriores à academia.

A constatação do inchaço demográfico de pesquisadores e doutores no país, associada à estafa mental e *burnout* da vida de pós-graduando, além da baixa remuneração que recebemos, fez-me perceber cada vez mais que talvez a academia não fosse o único horizonte que eu devesse perseguir. A partir de então, começa um processo relativamente doloroso, confuso e complexo para entender o que eu, enquanto antropólogo, poderia oferecer ao mercado de trabalho.

Contudo, uma barreira materializava-se logo de cara: nunca tive formação ou instrução universitária voltada ao mercado. Na realidade, durante minha formação inteira a temática do mercado era considerada quase um tabu – talvez menos quando se falava em licenciatura. Essa é uma realidade constatada por Fleischer (2017) em sua proposta-experiência de disciplina de "mercado de trabalho" na graduação em antropologia na Universidade de Brasília, um raro exemplo dessa temática no ensino superior brasileiro, o que acaba por obnubilar oportunidades e estratégias de discentes na graduação que possam estar interessados em ingressar o mercado em algum momento.

Sem pretensão de transformar minha experiência em regras universais. Intento, na verdade, colocar em relevo uma conjuntura recalcitrante para muitos formandos ou egressos de programas de pós-graduação, alguns com os quais pude interagir a esse respeito, fossem os já bem posicionados no mercado, ou aqueles que ainda buscam um emprego na área, tendo formações e competências diversas. O mercado de trabalho na área de terceiro setor e de consultorias privadas para grupos empresariais, em certa

maneira, tem requisitado consideravelmente o que chamo de *serviços antropológicos*. Necessita-se de profissionais capacitados em relação a comunidades em contextos socioculturais distintos, em gerir projetos, desenvolver análises críticas, construir soluções e detectar aspectos relevantes em um contexto particular. Contudo, quando se observam as formações necessárias, embora sejam comuns áreas como agroecologia, engenharia florestal, agronomia, geografia e serviço social, formações como antropologia ou ciências sociais estão quase ausentes.

Essa situação me deixou bastante intrigado, pois, apesar desses "*serviços*" serem bastante requisitados em diversas vagas, os contratantes não pareciam demandar antropólogos *per se*. Na melhor das hipóteses, as Organizações do Terceiro Setor (e as OSC) e as empresas não entendiam que se tratava de expertises do ofício antropológico. Na pior delas, existiria um imbróglio muito mais complexo, inclusive com a possibilidade de que empregadores não queiram contratar antropólogos, o que abre um leque de motivos – os quais discutirei com mais propriedade posteriormente. A imagem a seguir, retirada da rede social Linkedin, exemplifica um caso deveras comum no mundo corporativo:

Figura 1 – Descrição de vaga para analista ambiental sem citar antropologia



Fonte: Página da FIEMG no Linkedin, 22/03/2025

Esse cenário dificultava minha busca por um emprego enquanto antropólogo – sobretudo na minha área de especialização: a socioambiental. Em geral, eu buscava

vagas nas quais pudesse me encaixar, sobretudo envolvendo a região amazônica, devido ao fato de ser meu campo de pesquisa dentro da academia. Entretanto, a realidade que encontrei, especialmente nesse nicho de mercado, não poderia ser mais excludente. Após extensas pesquisas em plataformas como a citada *Linkedin*, constatei que a demanda nominal por antropólogos é relativamente baixa. Curiosamente, o antropólogo parecia ser um profissional "social" ou da "cultura" e não um profissional vernacular da área ambiental, muito embora suas competências estivessem enumeradas nas descrições de "analista social", "analista socioambiental" e "assistente de projeto socioambiental" como exemplifico na imagem acima.

Com efeito, a fragmentação do antropólogo e seus "serviços" em outras profissões fez da busca pelo primeiro emprego na área, já por si mesma extremamente dificultosa, ainda mais desafiadora. Ainda que seja uma observação possivelmente injusta, tendo em vista que a antropologia constantemente toma emprestado conceitos, metodologias e debates de outras áreas e campos, esse fato deveria ser uma razão não para limitar, senão favorecer a contratação de antropólogos em cargos que, não obstante nomeados diversamente, exigem competências que lhes são afins. Percebi, portanto, que talvez fosse importante adquirir novos conhecimentos e habilidades de outras áreas que não considerava essenciais para o trabalho antropológico, tal qual um curso de gestão de projetos.

Também se torna perceptível que, como em qualquer outro campo de trabalho, os antropólogos estão submetidos às lógicas mais contemporâneas de busca por alocação no mercado – mesmo quando se trata de OSCs. No caso, precisamos saber redefinir nossas experiências acadêmicas em marcadores algorítmicos que não sejam filtrados por robôs em plataformas de seleção. Além disso, precisamos também "*falar uma língua totalmente diferente*", como me foi aconselhado por um doutor em ciências sociais via *Linkedin* que tinha feito uma transição de carreira para fora da academia.

Esse aspecto em particular me chamou bastante a atenção: ele dizia que muitas vagas "nós" perdíamos por não falarmos a "linguagem do mercado" ou não identificar quando uma vaga cabia perfeitamente a um antropólogo. Nós antropólogos, portanto, sendo requeridos a falar, ou aprender os códigos simbólicos e linguísticos novos, que são os do mercado de trabalho e das atuações possíveis para antropólogos. Ironia maior do que essa é impossível e poderia ser até um motivo de regozijo: afinal, não somos nós os especialistas em, como diria Cardoso de Oliveira (2018) desvendar as evidências

simbólicas? Compreender a maneira como regras, costumes, práticas e comportamentos se estruturam e se estabelecem, se modificam e se constroem em contextos distintos?

Uma experiência de pesquisa fora da academia e a antropologia no "*lado de lá*"

Neste penúltimo tópico abordarei o teor da contratação, das negociações feitas no trabalho, o teor do trabalho e como eu precisei me comportar não só como antropólogo, mas também funcionário e trabalhador. A busca por uma experiência minimamente remunerada que fosse entraria logo em pausa através de uma recomendação. Em uma tarde de outubro de 2024, recebi de duas pessoas afetivamente próximas a mim um link para me candidatar a uma vaga de pesquisador pleno. Apesar de estar reticente em passar por todo um processo seletivo – e também por se tratar das últimas horas do prazo para enviar candidatura –, julguei que não me custaria nada tentar novamente. Pois bem, revisei meu currículo e o enviei para o endereço de e-mail indicado.

Em questão de horas, recebi uma resposta do setor de RH da empresa, a saber, a Temple Comunicação Empresarial. Eles haviam gostado bastante do meu perfil e gostariam de saber minha disponibilidade para uma conversa com o Gerente de Diálogo Social da empresa. Aceitei de prontidão e rapidamente recebi um link para uma sala de videoconferência. Na sala, constavam eu, o gerente e uma funcionária do RH. Fui apresentado brevemente à empresa, uma agência de comunicação especializada em comunicação empresarial e voltada a construir estratégias de comunicação para licenciamento ambiental, mobilização para audiências públicas, redução de riscos, suporte à toma de decisões e o que chamam de "tecnologias voltadas à escuta social".

O perfil da empresa rapidamente me intrigou pois eu não tivera antes contato com um empreendimento desse perfil. Além do mais, eu estava estritamente interessado na possibilidade de finalmente "entrar" no mercado. A entrevista correu tranquilamente, mas de imediato recebi a demanda por parte do gerente que então seria o meu "chefe". Ele relata o motivo da minha contratação e pede permissão para me apresentar o empreendimento e a demanda que eu deveria suprir. A contratação era temporária, durando o total de um mês: o tempo de duração do trabalho de campo.

Por motivos contratuais com os quais concordei, não posso revelar certos dados e informações sensíveis quanto ao cliente ao qual eles atendiam, muito menos do

relatório produzido no final. Essa, inclusive, era uma das questões que mais me chamavam a atenção. Nós antropólogos não somos estranhos à ideia de "assinar contratos" e jurar "confidencialidade". Constantemente, muitos de nós, lidam com contextos de pesquisa onde a exposição pode significar um risco aos nossos interlocutores (Radhay, 2008).

Contudo, essa situação me deixava apreensivo e ressoa uma preocupação que Assis (2010) identifica como o receio da maneira como sua profissão, produtos oriundos da sua prática e até seus valores éticos podem entrar em suspeita. No caso, a relação com a iniciativa privada sempre estivera permeada, para mim, por um ar de corrupção de valores próprios, como um local onde não se pudesse exercer antropologia, ou ciências sociais de maneira "real". Ou seja, uma pretensão de uma "verdadeira antropologia".

A empresa estava em busca de um pesquisador pleno responsável pela coleta de dados para a construção de um Diagnóstico de Percepção Social (DPS). Os dados seriam necessários para a construção de um relatório que forneceria subsídio à estratégia de comunicação e de relacionamento de um cliente executando um empreendimento específico. Ou seja, meu trabalho era ir a campo, passar por quatro cidades no Estado do Pará ao longo de algumas semanas e coletar informações sobre a maneira como seus moradores, bem como os de regiões próximas, entendem suas vidas, o que pensam sobre sua realidade, o perfil socioeconômico e cultural dessas pessoas, a maneira como elas lidam com insatisfações e, acima de tudo, como elas lidam com a notícia do empreendimento supracitado.

Eu seria acompanhado por uma pessoa em posição de pesquisador sênior e essa pessoa estaria responsável por me coordenar em campo, por construir o plano amostral e o conteúdo do questionário base para as entrevistas semiestruturadas. Durante essa conversa, esclareci meu perfil, além de minha vontade de colocar em prática o que aprendi e entrar no mercado. Apesar de já ter contado sobre minha trajetória, tive receio da minha formação enquanto antropólogo por ter a impressão de ser uma profissão *anti-mercado*. Contudo, era exatamente o que o gerente queria: ele buscava um antropólogo, alguém da academia de fato. Em suma, buscava o "rigor" do antropólogo acadêmico.

Fui surpreendido pela decisão e, apesar de o meu perfil ser o procurado, eu entendi rapidamente que ser antropólogo e fazer pesquisa em um contexto privado seria

uma arena de negociações. Minha contratação ocorreu em regime de urgência pois o prazo para realização da pesquisa e do relatório era curto. Fui informado de que a pesquisa não envolvia um processo de licenciamento – ele já havia sido realizado –, que o empreendimento aconteceria independentemente do que as pessoas me falassem e eu registrasse. Dessa forma, era demandado que eu acionasse a minha "*sensibilidade antropológica*" a fim de captar e perceber detalhes quanto a questões específicas: descontentamentos, felicidade, dúvida, hesitações, lideranças (reais ou em potencial), riscos a um futuro plano de comunicação empresarial, dentre outras questões que demandavam que eu fosse mentalmente afiado.

Apesar de constituir fins distintos daqueles no contexto acadêmico, notei que esse era um trabalho para o qual eu e muitos outros antropólogos fomos "treinados". Somos orientados a sempre ser capazes de captar sutilezas, pensamentos e questões por vezes indizíveis. Contudo, eu deveria saber me "segurar", sobretudo no manuseio das ferramentas de compilação de dados disponibilizadas para nós. Apesar das expertises do antropólogo serem muito valorizadas, eles gostariam também que eu fosse "objetivo", que eu não me distanciasse das demandas, resultados e produtos desenhados na pesquisa motivadora de minha contratação. Ou seja, era bom usar das "sensibilidades" da antropologia, mas deveria haver um limite. Era perceptível a posição relativamente inconstante, ou aparentemente contraditória, que eu deveria ocupar, quase um estado de liminaridade (Turner, 2013).

Imprescindível dizer que meus dilemas morais começaram de imediato. A oportunidade que se apresentava não me parecia em alinhamento com os "ensinamentos" que eu havia absorvido na academia. Realizar coleta de dados e de informações sobre as pessoas, sua realidade e como viviam me parecia ser uma atividade que poderia ser executada por qualquer pessoa que tivesse alguma experiência de pesquisa e diálogo com o público, não necessariamente uma pessoa antropóloga. Dessa forma, eu me questionava: o que faz de fato o antropólogo no geral, mas sobretudo em contexto empresarial? O que mantém seu trabalho ainda dentro do que pode ser considerado "antropologia"?

A pesquisadora sênior contratada, uma bióloga especialista que possuía mais de 10 anos com gestão de projetos socioambientais chamada Celina, logo me interpelou se eu sentia necessidade em ajudar na construção do questionário. Minhas contribuições se mostraram bastante valiosas, aplicando princípios e certas lições aprendidas em minha

formação na boa construção de questionários. Também acabei participando, em seguida, da construção do plano amostral, construindo o primeiro esboço que seria aperfeiçoado pela pesquisadora sênior. O processo de colaboração com uma profissional experiente de uma outra área, na qual eu tinha interesse em adentrar, revelou uma dimensão importante do trabalho antropológico que se repete em diversos contextos: a capacidade de dialogar e negociar sua própria existência e participação, bem como absorver expertises e práticas de outras formas de ser e agir no mundo.

Na tentativa de negociar uma boa posição, eu confirmei aos meus superiores que entendia a dimensão burocrática e corporativa da tarefa, mas que algumas questões precisariam ser flexibilizadas no meu trabalho. Esta demanda foi bem acatada ao longo do trabalho inteiro e, ao contrário do que se pode imaginar, essa decisão acabou por contribuir grandiosamente à construção de um bom relatório final. Além disso, era necessário que eu comunicasse a maneira como eu, antropólogo, enxergava os limites implícitos na pesquisa – como o contingente de 40 entrevistas a serem realizadas no prazo de duas semanas em 4 cidades diferentes no Estado do Pará, cada uma tendo no máximo 1 hora de duração e a quantidade de tempo que passaríamos com cada interlocutor – e como isso poderia afetar meus resultados, bem como a qualidade de detecção de riscos e oportunidades – parte importante da negociação do ofício.

Essas limitações pareciam preocupantes do meu ponto de vista acadêmico. Sobretudo por estarmos acostumados a passar um tempo com quem conversamos, observando e aprendendo paulatinamente. A questão do tempo não pode ser negligenciada no debate sobre o ofício da antropologia, e a relação com ele é crassa para entender seu ofício fora da academia. O deslocamento da minha atuação para o contexto empresarial impôs uma renegociação fundamental com a dimensão do tempo. Se na academia o tempo prolongado de campo é um pilar da etnografia, permitindo a imersão profunda e a construção de relações complexas, como defendido por Peirano (1995)[3], no ambiente corporativo, a urgência e a necessidade de resultados ditos mais "imediatos" e "objetivos" ditariam um ritmo mais acelerado.

Entretanto, Rabinow (1977) nos lembra que o valor do tempo de campo, em realidade, não reside apenas em sua duração, mas no que ele gera – as ambiguidades, os

[3]Para a autora, o tempo em campo não é apenas um pré-requisito metodológico, mas um espaço de construção de relações, de desconstrução de preconceitos e de emergência de novas perspectivas. É nesse tempo estendido que o antropólogo se permite ser afetado pelo campo, que suas categorias analíticas são postas à prova e que a teoria se manifesta na experiência vivida

aprendizados e os desconfortos que enriquecem o processo etnográfico. Dessa forma, podemos pensar o tempo A adaptação da prática antropológica no "*lado de lá*" não implica em abrir mão da profundidade, mas em refinar a capacidade de identificar e analisar os 'momentos etnográficos' cruciais, mesmo em períodos mais concisos, e em utilizar a própria tensão temporal como um objeto de análise. Em princípio, a academia valorizaria o tempo "lento" de produção e o mercado seria o tempo acelerado marcado pelas demandas do mercado.

Verdadeiramente, a lógica do trabalho antropológico no mercado não deixa de apresentar um *ethos* particular. Prazos, projetos e atividades são majoritariamente orientados ao lucro e, em suma, a objetivos determinados pela empresa, empreendimento ou cliente. Existe uma cobrança notável por resultados em prazos apertados. Contudo, ressalto que mesmo nesses aspectos, existem pontes relacionais entre a lógica oficiosa no mercado e na academia. A academia também funciona e existe com pautas, prazos e objetivos muito particulares.

Analiso, portanto, que essa parece ser uma divisão simplista e irrealista entre dois polos (universidade e mercado) que não estão *necessariamente* em oposição. Ao contrário, o que se testemunha há algum tempo é, na verdade, uma tendencia de aceleração constante da produção acadêmica, de artigos, trabalhos e projetos em vista de conseguir "competir" nessa área. Portanto, entendo que assumir de antemão oposições fundamentais entre universidade e mercado pode obnubilar o debate sobre a diversidade do ofício antropológico.

Dessa forma, pode-se pensar a prática antropológica em contextos empresariais não como uma mera transposição de métodos, mas uma mobilização adaptativa criativa e reflexiva. O tempo, nesse sentido, torna-se não apenas uma restrição, mas um campo de possibilidades para a inovação metodológica e teórica na antropologia aplicada. Evidentemente, existem limites para a atuação dentro dos constrangimentos do setor privado, mas é possível analisar essas atuações sem recair nos extremos de uma liberdade irrestrita de atuação ou de um exercício completamente alienado do trabalho antropológico nessa seara.

Dentro do mundo empresarial existe, mesmo atualmente, uma grande recusa em lidar com as demandas sociais e socioambientais. Ou melhor, existe uma tendência a ignorá-las como questões de menor escala e que possuem um impacto insignificante em um empreendimento, de risco desprezível. O trabalho que executaríamos seria uma

maneira de informar o caráter de urgência de uma comunicação transparente e agir pela lógica de detecção e redução de "*riscos sociais*". Dessa forma, nossa pesquisa, apesar de ser relativamente rápida e com uma quantidade pequena de pessoas, seria conduzida a fim de revelar uma percepção preliminar e ampla da maneira como as pessoas em cada região do estado vivem e entendem o empreendimento do cliente em questão.

Sendo assim, não estávamos comprometidos em estimar detalhadamente o que cada região pensa, mas, dentro do plano amostral, acabávamos selecionando líderes de associações, lideranças locais ou figuras importantes para o contexto da pesquisa e do empreendimento. Dessa forma, precisaríamos fornecer subsídio notável à maneira como o empreendimento se comunicaria com a região e com pessoas-chave para o bom prosseguimento do projeto. A ideia era optar pela transparência, proatividade (em projetos) e diálogo social como estratégia para evitar gastos futuros – e, às vezes, até para aumentar lucros através de construção de capital social com comunidades específicas.

Essa tarefa não foi fácil, mas foi possível. A pesquisa de campo se iniciou e não poderia ter corrido de forma melhor. A pesquisadora que me acompanhava era uma profissional exemplar e muito comprometida. Pude aprender e entender diferentes maneiras de se pensar enquanto profissional "dessa área" e como se posicionar nesse mercado de trabalho. Usávamos o questionário construído por nós dois como guia, mas desenrolávamos uma entrevista de maneira mais livre – similar ao que estou acostumado. Também discutíamos sobre os limites morais do que fazíamos e como manejar esses aspectos dentro de nossas psiquês e das nossas carreiras.

Entretanto, um certo incômodo restava devido à maneira como devíamos conduzir as entrevistas. Habituado a conhecer de maneira mais profunda e duradoura as pessoas com as quais produzo pesquisa, dessa vez me era demandado que no intervalo de uma hora, ou menos, fosse conduzida uma boa entrevista onde eu conseguisse anotar e perceber todos os aspectos supracitados. Eu devia, ao mesmo tempo, ser célere na minha conversa, sem que ela soasse apressada. Novamente, eu me questionava: isso seria antropologia?

No fundo, talvez, eu acreditava em um modelo enrijecido de antropologia – o que seria algo fruto da minha formação mais "clássica". De todas as maneiras, a realidade da pesquisa nesse contexto me demandou um conjunto de habilidades diferentes. Eu não devia pensar no que eu fazia em termos de construção de diálogo

com uma teoria, ou uma discussão específica. Ao contrário, fui incentivado a pesquisar pensando em soluções, caminhos, gargalos e, acima de tudo, riscos.

A ideia de identificar riscos e potenciais era uma constante no trabalho. Ao mesmo tempo, era interessante que eu fosse crítico e reflexivo quanto ao que eu via, vivia e presenciava. No tema das ferramentas de compilação de dados, apesar de não serem uma grande novidade, elas apresentavam um novo parâmetro a ser encarado. As fichas de preenchimento de dados sobre *stakeholders* – termo muito utilizado no setor privado para *interlocutores* – e a planilha de acompanhamento acabavam compondo materiais peculiares por meio dos quais "classificaríamos" os entrevistados.

Elas permitiam que nós anotássemos dados específicos dos entrevistados, que atribuíssemos um "grau" ao potencial de mobilização e de integração da pessoa com sua comunidade. Devíamos usar de nossas sensibilidades para avaliar e classificar a maneira como aquelas pessoas lidavam com a realidade, com certos dilemas e o empreendimento em si. Também, ela nos permitia deixar anotações sobre as pessoas, o que havíamos observado, como compreendíamos sua realidade, a maneira como a pessoa se portava e comunicava. Essa seção das ferramentas nos demandava pequenas informações diretas, as quais eu e a pesquisadora sênior acabamos subvertendo e produzindo curtas notas etnográficas sobre a situação – tentando, mais uma vez, não perder de vista a "*objetividade*" demandada.

A chegada em campo, sobretudo com entrevistados, é também constituída de um ritual deveras diferente. Na academia, apresentamo-nos como pesquisadores, investigadores e como alunos também. No contexto em questão, precisamos nos apresentar como profissionais a serviço de uma empresa, dizendo que estávamos ali para um fim específico: saber como a pessoa vive sua vida, o que ela acha da sua realidade social e, sobretudo, o que ela pensa do empreendimento. Nossa aproximação às vezes era vista com bastante desconfiança, principalmente pelo uniforme que trajávamos e o fato de algumas dessas regiões já serem alvos de alguns grandes empreendimentos.

Era notável que o tratamento dispensado a mim era relativamente diferente do tratamento a que eu estava acostumado quando me apresentava enquanto "pesquisador da universidade". Estando associado à universidade existia uma maneira específica de me dirigirem a palavra, ou até de me tratarem – mesmo nos contextos mais adversos. Agora, enquanto trabalhador e enviado de uma empresa de comunicação, existia uma

outra forma de me compreender: eu estava a serviço de uma empresa e de um empreendimento que os moradores já tinham tomado conhecimento. Esse tratamento ora era muito benéfico, pois parecia demonstrar algum ar "oficial" ao que eu fazia, ora era maléfico, pois fazia as pessoas, por vezes, associarem-me com outros empreendimentos com efeitos negativos em suas vidas.

Portanto, muitos moradores já estavam calejados em lidar com aproximações do tipo. Outro ponto relevante eram algumas demandas que partiam do cliente que havia contratado a empresa de comunicação: era necessário que guardássemos algumas informações a fim de não "contaminar" a opinião das pessoas. Com isso, era-nos demandado que certas perguntas viessem no fim do questionário, resguardando sempre o direito da pessoa entrevistada de terminar a entrevista a qualquer momento e ter seus dados e informações eliminados do processo.

Essa perspectiva se provou curiosa, pois a ideia de "neutralidade" era muito importante para várias partes envolvidas, talvez pela ideia de construir um relatório que fosse reconhecidamente "científico" e "rigoroso", embora tal tentativa de "neutralizar" seja evidentemente irreal e impossível em uma pesquisa social – sobretudo uma que demanda a expertise antropológica. Contudo, alguns *stakeholders* faziam questão de informar seus incômodos e suas vontades da maneira mais clara e direta possível, atentando-se para que anotássemos da maneira correta – eles queriam, em alguma medida, contar também com a nossa "objetividade".

Esse debate a respeito da "objetividade" veio à tona pela tentativa de evitar mencionar no início da entrevista o empreendimento a fim de colher opiniões "puras" dos entrevistados. Entretanto, acabamos sabendo que não só os entrevistados já sabiam do empreendimento, como também já tinham uma opinião bastante formada sobre a questão, o que, na prática, tornava a tentativa de "neutralidade" uma narrativa ratificadora, mais do que uma operação metodológica válida. Era necessário que fossem realizadas negociações diversas com superiores a mim para transmitir a ideia de que nossa proximidade, ou aproximação, com os interlocutores e o campo não colocava em risco uma pretensa neutralidade, mas que admitia que fosse construído um corpo de dados confiáveis – que tentasse ao máximo "traduzir" o que presenciávamos.

Em reflexão ao longo do tempo que estive em campo, percebi que, de fato, não conseguia entender no que consistia o trabalho do antropólogo em um contexto como esse. Porém, eu percebia que existia um certo trabalho de *tradução*, ou melhor posto

uma *construção de interface comunicacional*, que caracterizava de maneira tenaz o trabalho do antropólogo. Com isso, não pretendo afirmar que, enquanto antropólogos, nós fazemos uma "tradução cultural" ou que traduziríamos uma cultura (Tambiah, 1985; Faulhaber, 2008), mas sim que existem operações mentais realizadas de teor altamente comunicacional para as quais nos preparamos constantemente na formação do ofício antropológico contemporâneo.

Somos fruto de uma disciplina altamente autorreflexiva que questiona e desestabiliza suas bases com certa frequência – mesmo que muitas velhas questões, problemas e ferramentas ainda permaneçam. Dessa maneira, passei a enxergar o trabalho do antropólogo fora da academia relativamente próximo, em teor, do que Taylor (2022) propõe sobre a presença do trabalho antropológico justamente quando a "tradução" falha. Nesse contexto, seria o que a autora entende por produzirmos uma tradução da tradução, onde existiria a maneira como antropólogo e o indivíduo alvo da pesquisa produziriam traduções internas e após isso, a etnografia ou o trabalho oriundo do ofício antropológico seria uma tradução de outra ordem. Dessa forma, para mim era perceptível que eu estava ali para manejar com proficiência uma tênue linha entre a pretensa e suposta "objetividade" dos valores e demandas do cliente, bem como a necessidade de engajar a "sensibilidade" e a "subjetividade" de terceiros. Em realidade, o que percebi, é que esses valores eram intercambiáveis e também lidávamos com as subjetividades do cliente e do meu contratante, bem como as objetividades dos interlocutores em campo.

Nossa pesquisa demandou que entrevistássemos pessoas diferentes pertencentes a grupos igualmente distintos. Enfrentamos em campo questões, problemas e dilemas que são igualmente presentes na pesquisa acadêmica: imprevistos da natureza, condições adversas de trabalho (a dureza do verão paraense), entrevistados não interessados em conversar, dificuldade de compreensão e concatenação de informações fornecidas e a realidade observada, dentre outras situações. Uma situação específica que capturou minha curiosidade e me surpreendeu era a opinião massivamente positiva das pessoas quanto ao empreendimento ao qual estávamos associados.

Nós esperávamos uma quantidade massiva de opiniões negativas e muitas reclamações, bem como riscos e desafios monumentais. De um ponto de vista analítico, existem diversos motivos associados a essa resposta: o medo de retaliações, a amostragem selecionada, bem como outras questões metodológicas ou o fato de que a

realidade pode ser mais complexa do que nós, antropólogos, projetamos. Para além desses aspectos, era impossível não produzirmos questões e opiniões particulares que escapavam aos objetivos e às demandas do cliente. Não foram poucas as vezes em que pudemos, a pesquisadora sênior e eu, imaginar inúmeras oportunidades e possibilidades de impacto social significativo que o cliente poderia aproveitar de maneira ética e justa.

Ao fim da nossa pesquisa de campo, era-nos demandado que terminássemos de preencher os documentos com informações dos entrevistados, bem como com notas de detalhes ou questões que percebemos. Esse trabalho, muito similar ao que fazemos na academia, tinha um fim específico: contribuir à construção de um relatório e, por fim, a uma apresentação que fosse apresentada aos executivos responsáveis pela contratação da empresa que me contratou. Era importante que as informações mais importantes fossem repassadas e que fosse visível que o trabalho fora feito de maneira a construir um plano de marketing e comunicação que focasse na localização e mitigação de riscos sociais.

Dessa forma, o relatório final seria construído apontando para questões, dilemas e opiniões mais relevantes e que, segundo eu e a pesquisadora que me acompanhou, apresentariam algum desafio ao empreendimento. Com isso, minha expertise e competência seriam traduzidas em pontos estratégicos de facilitação de implementação e condução do empreendimento em questão. A partir desse ponto, meu trabalho estava oficialmente terminado e eu poderia receber meu pagamento e seguir com a minha vida e trajetória. Entretanto, meus incômodos quanto ao meu trabalho, em conflito com o meu "eu" acadêmico, fizeram-me permanecer.

Refletindo sobre o trabalho antropológico no contexto empresarial

Apesar da minha contribuição ter chegado ao fim, todas as pessoas que já precisaram entrar no mercado de trabalho sabem que é importante que você cause boas impressões e que seja solícito. Com isso, ofereci-me para acompanhar o resto do trabalho, atendendo a dúvidas e pedidos da equipe de Diálogo Social, que trabalhava com os dados e informações que coletei e repassei. Também me ofereci para redigir um relatório particular onde descrevo, explico e amplio questões, dilemas e possibilidades que, às vezes, os dados tabulados nas ferramentas que haviam me entregado não eram

capazes de transparecer. Também adiciono contextualizações importantes que, por vezes, contribuíam à compreensão da maneira como certos grupos se apresentavam.

O relatório que produzi não só foi muito bem visto pelas instâncias superiores, como inteiramente aproveitado na confecção do Diagnóstico de Percepção Social – o relatório final. Foi-me também concedida liberdade para olhar e sugerir mudanças na apresentação do *powerpoint* aos executivos. Essa colaboração com a equipe da Temple desembocou em um convite para assessorar e participar na apresentação do relatório final aos clientes executivos que contrataram a empresa de comunicação.

Os motivos da minha extensa participação pós-campo são, evidentemente, múltiplos. Existia minha intenção em causar boas impressões no "mercado", ou seja, a necessidade de trabalhar e auferir novos trabalhos e vagas, mas, ao lado dela: ter a oportunidade de repassar de maneira justa e consciente as realidades que vi, as motivações, as vontades e os descontentamentos que testemunhei. Essa vontade foi amplamente amparada e incentivada pelo meu chefe: o gerente de diálogo social que realizaria a apresentação. A empresa que me contratou já compreendia que um empreendimento que desconsidera questões sociais e culturais pode angariar problemas seríssimos que tendem a afetar a longo prazo a rentabilidade da empresa. Dessa forma, a maneira como eu refletia sobre a relação entre o empreendimento e as pessoas com as quais falei, bem como as críticas e sugestões que elaborei eram peças importantes para vender um produto. Como aponta Assis:

> Trasladar interesses, do nosso ponto de vista, implicava em impor e tornar necessárias a crítica, a independência relativa e a postura ética de nossa prática de pesquisa. Nos caberia não apenas controlar os desdobramentos, mas convencer os atores da rede que, para alcançarem seus objetivos, eles precisavam compartilhar conosco nossos interesses. (Assis, 2010: 46)

Como imaginado, minha participação fora importante pois pude relatar reflexões, informações e questões quando demandado pelo gerente. Entretanto, esse movimento não se trata de nenhum tipo de altruísmo ou heroísmo nobre da minha parte – o "honrado salvador antropólogo". Apesar de eu já possuir valores claros da importância de um trabalho ético e que as pessoas sejam bem representadas em meus textos, eu também pensava enquanto trabalhador.

Eu compreendia, em suma, que é parte do dever do antropólogo saber dialogar com esse outro público: um grupo de executivos. Evidentemente, essa não foi uma tarefa fácil, trata-se de um público difícil e complexo, composto geralmente de

indivíduos estrangeiros à região amazônica e que, por vezes, pareciam não levar totalmente a sério o que era relatado na apresentação. Decerto que a área de estudo dos campos de poder foi e tem sido explorada por antropólogos e antropólogas de maneira a identificar questões e dilemas que podem ajudar a entender, de maneira holística e diversa, diversos fenômenos que moldam e afetam a vida das pessoas (Nader, 1972; Ribeiro, 2008). No caso, compreender os "*high ups*" ou uma "antropologia para cima" é importante e crucial para expandir e conceder robustez à atuação de antropólogos em contextos empresariais.

Apesar disso, a reunião com eles foi um sucesso, tanto devido aos resultados do relatório, quanto ao trabalho de convencimento e negociação realizado. Fui enormemente agradecido pelo Gerente e, após isso, não pude deixar de constantemente me questionar sobre a experiência que eu havia vivido. Com o contrato finalizado, eu havia de alguma forma revertido ao meu "eu" acadêmico. Não que eu houvesse deixado ele de lado, mas é notável que existe sim uma maneira distinta de pensar e operar entre o contexto empresarial que vivi e o acadêmico.

Eu não estava em um contexto de trabalho docente e tampouco estava trabalhando em um licenciamento, muito menos para alguma organização pública ou sem fins lucrativos (OSCs), como é o caso de muitos relatos profissionais de antropólogos. Eu me encontrava, na verdade, em um contexto particular: um trabalhador, que não tinha nenhum controle sobre o processo inteiro e que estava a serviço de uma empresa – de marketing – contratada por outra empresa. Esse contexto se desenhava de maneira particular e ofereceu situações, questões e dilemas – relatados aqui – intrigantes para se pensar para onde se conduz a antropologia como profissão não só em seus valores éticos, mas enquanto grupo de trabalhadores. Dessa forma, eu ainda me questionava: o que eu fiz é antropologia? Do que se trata o trabalho do antropólogo em um contexto empresarial?

Em seu artigo sobre o processo de construção do licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica Corumbá IV, Assis (2010) debate sobre a posição do trabalho antropológico em contexto privado e a maneira como o *core* da ciência é repensado e reformulado. Sua interpretação não é de que a antropologia se torna *outra*, mas que ela revela novas facetas em situações não acadêmicas. Dentre elas, o autor ressalta a costumaz crença de que, dado o caráter exclusivamente acadêmico da formação antropológica, existiria uma certa autoridade conferida ao acadêmico especializado.

> O fato de compartilharmos matrizes disciplinares e éticas, e o fato destas serem "aprendidas" a partir da formação acadêmica, permitir-nos-ia estender a relação intrínseca da disciplina com a academia aos processos de validação do conhecimento antropológico em qualquer arena: na universidade, no Estado ou na iniciativa privada. Consequentemente, os atores da academia estariam em posição intelectual de avaliar tanto a qualidade de quaisquer trabalhos etnográficos, quanto as "perdas" ocorridas em função da prática realizada em meio não-acadêmico. Perdas decorrentes do afastamento. Dessa maneira, matriz(es) disciplinar(es) comum(s) se confundem com arenas de validação diferentes; e, assim, a experiência etnográfica comum, parecem legitimar avaliações similares a produtos textuais diferentes. A inerência crítica da antropologia é utilizada para justificar um lugar acadêmico exclusivo de avaliação dos produtos de nossa prática. (Assis, 2010: 35-46)

O autor questiona, portanto, a tendência explícita de se validarem unicamente os trabalhos oriundos da prática antropológica em diversos contextos de trabalho somente a partir dos critérios de validação acadêmicos. Ou de que se produziria antropologia somente em textos e ambientes cercados pelos parâmetros, valores e membros acadêmicos. O contexto em que me encontrei, de alguma forma, dialogava com esse debate por ter me deparado com profissionais que gostariam de alguém que soubesse avaliar criticamente o que encontraria em campo. Mas não só isso: necessitavam, nas palavras do gerente, da "sensibilidade do olhar antropológico".

De certa maneira, eu entendia o que eles queriam dizer e, resguardados os problemas da disciplina e seus praticantes, nós somos treinados no nosso oficio a, de fato, estarmos "sensíveis" a diferentes particularidades da vida das pessoas (Cardoso de Oliveira, 2018). Ao mesmo tempo, precisamos estar atentos à maneira como essas questões se interligam com outros debates e assuntos mais amplos. Sem dúvida, isso era o que demandavam: que eu fosse antropólogo. Entretanto, ainda existiam muitos desafios no trabalho realizado, sobretudo os que diziam respeito à validação do esforço realizado.

Estava constantemente em jogo "a ideia de produzir fatos com base no método etnográfico num limiar entre as estruturas e a agência no interior de uma arena de validação do conhecimento antropológico" (Assis, 2010). Por mais que a Temple já acreditasse no meu trabalho, ainda existia uma certa desconfiança em como apresentar minhas percepções, questões e forma de coletar dados fora da academia – no "lado de lá". Como afirmado, a tarefa de negociação era constante.

Dessa forma, passei a entender que um aspecto importante do trabalho que eu havia feito dentro e fora da academia era a possibilidade de negociação. Ou melhor, do

que Assis (2010) chamou de *traslado de interesses*. A habilidade de deslocar interesses e os coadunar fora extremamente importante para minha relação com colegas de trabalho, com chefes, com entrevistados, com os documentos finais e, por fim, com os clientes-executivos. Esse traslado também implicava uma outra questão que dizia respeito à obrigação de efetuar o que chamei de *construção de interface comunicacional*. A habilidade que exponho diz respeito a uma competência particular do antropólogo, mas à qual não se resume: a de comunicar da maneira mais eficaz, clara, ética e compromissada possível, contextos, valores, realidades e mundos que parecem estar desconectados, ou que não compartilham uma linguagem e moralidade específica. Era o caso da tentativa de comunicação, com os executivos, sobre a importância de não atingirem, em uma parte do seu empreendimento, um conjunto de árvores plantadas por uma moradora. A moradora possuía uma relação íntima com as árvores que ela plantou quando chegou e possuía um terreno formoso e bonito, além disso existia sua influência notável na comunidade.

Na reunião, foi-me exigido uma certa capacidade de compreensão dos interlocutores-clientes-executivos com os quais eu falava. Apelar à sua "humanidade" ou "valores humanos" provocaria mais uma desconexão e um problema, o que levaria a um repasse inadequado da demanda dos moradores que eu apresentava. Dessa forma, não geraria um convencimento sólido. Assim, era fundamental que eu encontrasse, no limite do meu trabalho, e das teorias que modelam nosso ofício, uma interface comunicacional que implicasse de maneira significativa o universo de valores dos executivos. Sobretudo, de uma maneira que não informassem valores outros que eles não compartilham. Essa é uma tarefa polêmica e difícil, requer saber jogar com símbolos e significados que não estamos acostumados.

Para além disso, ainda me restou a pergunta se o ofício da antropologia pode existir dentro desses contextos e se o que fiz era antropologia. Não acredito que exista uma resposta fácil, nem simples a essa pergunta. Em minha perspectiva, é inegável que a dimensão antropológica do que fiz e do meu ofício não dizia respeito a uma "essência" atrelada a um universo acadêmico que "transportei" para o mercado. Ao contrário, entendi que antropologia era um ofício, um verbo e por conseguinte uma modalidade de ação que foi constantemente mobilizada e recolocada em diversas dimensões das minhas operações. Na construção de aspectos da pesquisa, na execução do campo e no meu comportamento ético e compromissado, bem como nas minhas

ações de *traslado de interesses*, bem como de *construção de interfaces comunicacionais* de mundos.

Acredito que o fazer antropológico nesse sentido está longe de uma validação acadêmica e, assim como na academia, busca interesses políticos e econômicos específicos, bem como gerencia para si uma forma distinta de lidar com a realidade de sua prática (Assis, 2010). Para além disso, compreendo que, nesse contexto empresarial-privado, o fazer antropológico está constantemente ligado a demandas específicas que podem parecer contraditórias, mas que podem ser lidas como dimensões participantes da prática antropológica enquanto ciência feita como também ofício para e do mercado.

A antropologia no mercado: dilemas na encruzilhada de uma possível profissão

Quando de nossos traslados em campo, Celina, a pesquisadora sênior, me relata que já tinha trabalhado com antropólogos em outras empresas. Ela chegou a trabalhar muitas vezes com empresas envolvidas em empreendimentos de grande impacto socioambiental e já teve grande contato com profissionais da área. Entretanto, ela acabou por me confessar que tinham sido experiências péssimas e frustrantes. A pesquisadora me relata com certa reticência que os antropólogos com os quais trabalhou tinham um problema muito evidente. Segundo ela, eram sempre "muito lentos", ou que "só conseguem fazer uma parte do trabalho: a análise crítica, mas não sabem propor, solucionar, dialogar".

Essa confissão me deixou muito intrigado, mas não me surpreendeu. Eu já sabia que éramos conhecidos como profissionais que são *experts* em "criticar". Ora, faz parte das nossas melhores habilidades saber analisar criticamente, identificar problemas, questões e dilemas. Entretanto, era curiosa a impressão de Celina – que disse ser compartilhada também por profissionais de outras áreas –, pois ainda não tinha tomado consciência de que essa era a nossa fama no mercado também.

Em realidade, pude perceber depois que a "fama" dos antropólogos poderia ser atrelada à compreensão de que somos muito "teóricos" e pouco "práticos". Uma experiência particular que tive de entrevista para uma posição de pesquisador de *filière du bois durable* (exploração de madeira sustentável) no *Parc Amazonien de la Guyanne* foi bastante esclarecedora quanto a esse ponto. Um dos entrevistadores, visivelmente já

entediado com o processo e plenamente consciente de que eu não seria contratado, dirigiu-me a questão:

> Precisamos de uma pessoa com um perfil prático... você entende? Queremos alguém que execute um projeto, uma pesquisa, mas que seja uma pessoa orientada para a ação, a prática... Você acha que com sua formação acadêmica, como antropólogo, que tendem a ser um pouco... teóricos... daria conta?

Entendi que é bastante possível que nós antropólogos tenhamos uma fama de que não somos executores ou gerenciadores ativos de projetos. Que nós sabemos "conversar" com os outros e dialogar com grupos – o que é inteiramente verdade, essa é por excelência uma de nossas expertises. Entendo que não existe demérito algum em uma posição altamente intelectual dos antropólogos, inclusive muitos se regozijam em nela estar. Entretanto, é notável que o perfil profissional do antropólogo se diversificou tenazmente. Durante um tempo considerável, formar-se em antropologia era um luxo exclusivo de pessoas oriundas de classes mais abastadas.

Contudo, nota-se que, atualmente, está em curso uma progressão da democratização do acesso ao ensino superior muito demandada e conquistada por grupos e movimentos sociais (Pinheiro *et al*, 2021). Os antropólogos formados hoje, em certa medida, não são mais filhos de famílias que possuem uma quantidade de dinheiro que os exime de se preocupar com o seu sustento – e de seus parentes. Ao contrário, uma quantidade importante deles são, finalmente, classe trabalhadora e, portanto, precisam exercer seu ofício e trabalhar com o que dedicaram bons anos de sua vida em formação.

Entretanto, essa é uma situação mais complexa e requer nuances e um breve desvio na discussão. Existe um fenômeno mais amplo em debate atualmente no Brasil que se manifesta nessa discussão sobre a antropologia e o mercado de trabalho: a demanda pela consideração do trabalho acadêmico como "trabalho de fato", que seja alvo de direitos e garantias trabalhistas. A demanda pela valorização do trabalho acadêmico e a busca pela carreira na área como caminho válido para todos é também uma luta de grupos social e historicamente marginalizados que hoje podem e conseguem ocupar a universidade como estudantes, pesquisadores e docentes.

A questão parece estar focalizada em uma luta pelos dois caminhos: uma valorização tanto da vida acadêmica enquanto trabalho, quanto da inserção e valorização do antropólogo enquanto trabalhador fora da universidade. A realidade, contudo, é outra: quem escolhe o acadêmico não tem um salário, nem direitos

trabalhistas, mas uma bolsa deflacionada – se a obtém – e não é visto como trabalhador. Quem escolhe o mundo não acadêmico tampouco é visto como um trabalhador, porque "menos antropólogo": é obrigado a se inserir em cargos ou posições complexas – as quais sãobligeiramente deslocadas da área de atuação tradicional ou híbridas e difusas, muitas vezes distantes do escopo estrito da antropologia.

Neste último tópico, retorço os questionamentos que têm sido feitos quanto ao trabalho antropológico fora da academia, quanto à ética e aos destinos de nossos esforços com a pergunta: o que acontece com nosso trabalho quando precisamos, de fato, trabalhar em instituições não acadêmicas? É importante que o debate seja reorganizado dentro de uma nova perspectiva. É impraticável entendermos a antropologia exclusivamente através de suas virtudes, de seus ideais puros e intocáveis – mesmo eles sendo, evidentemente, extremamente importantes. Entretanto, é preciso que tenhamos honestidade ao entender que: a dureza do mercado de trabalho, a fragmentação da profissão, o inchaço de profissionais e a realidade crítica imposta no país impedem que estejamos sempre em pleno acordo com os parâmetros metodológicos e epistemológicos da antropologia.

Apontamentos finais

De que maneira podemos refletir e debater sobre o trabalho antropológico quando em contextos adversos, polêmicos e complexos de lidar? Quando, justamente, você está do "*lado de lá*"? Essa é uma questão que reverberou fortemente após minha experiência e que não pode ser negligenciada pelo debate acadêmico. Pelo contrário, é importante que as peças acadêmicas estejam preocupadas em refinar sua compreensão do que fazem os antropólogos em outros contextos de maneira honesta e não condescendente. Quando entendemos esse aspecto, a complexidade do debate aumenta: como podemos lidar, em termos práticos e epistemológicos, com a necessidade de trabalhar por parte de antropólogos que não se podem dar, por vezes, ao luxo de trabalhar com as mais prestigiadas e ilibadas organizações, embora sejam a profissionais que, desde outras posições, impactam a vida de muitas pessoas de maneira sensível?

A antropologia, como bem se explicou no início do artigo, já foi mobilizada de maneiras profundamente nefastas e, se não tivermos uma vigilância constante, pode continuadamente servir a tais propósitos. Contudo, essa cautela não consegue lidar com as adversidades trabalhistas e econômicas que os trabalhadores dessa área precisam

encarar fora do espaço universitário. Existe um impasse inquestionável e que precisa ser levado a escrutínio através de reflexão detida sobre como lidar com nós mesmos quando estamos trabalhando no mercado – sobretudo em contextos empresariais. Além disso, é importante reconhecer como a situação atual da profissão e seu desenvolvimento afetam fortemente a maneira como o próprio mercado pensa a profissão. Recupero o debate sobre a necessidade de "*serviços antropológicos*", mas uma demanda relativamente baixa pelos profissionais da área. Esse debate, como menciono, não é uma novidade, tampouco o é a regularização/regulamentação da profissão do antropólogo.

Seria impossível terminar este trabalho que é parte relato, parte debate e questionamento sobre a maneira como se pensa o ofício da antropologia sem citar esforços institucionais realizados no campo da profissionalização do ofício em questão. A questão da profissionalização e regulamentação da profissão de antropólogo já é tema de debate dentro da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Segundo Barretto Filho (2017), a relação entre a associação e a temática remonta desde o início da redemocratização do país e parcerias entre antropólogos, a instituição e instâncias governamentais interessadas em laudos periciais. Contudo, o marco inicial da discussão feito pelo autor leva em consideração a criação do Grupo de Trabalho do Ofício do Antropólogo (GT Ofício), aprovado em 2006 pelo Conselho Diretor da associação na ocorrência do 30º Encontro Anual da ANPOCS. Segundo o autor, o GT

> foi pensado como mais um passo na reflexão sobre as mudanças em que o ofício antropológico se viu implicado nas últimas décadas, especial a ampliação dos espaços de atuação profissional de antropólogos e antropólogas, e do exercício do seu ofício além dos estreitos limites da comunidade científica. (Barretto Filho, 2017: 19-20).

O trabalho realizado pelo GT visava a construção de um processo de regulamentação da profissão tendo em vista a expansão do seu campo e crescimento da sua atuação. O autor passa, então, a relatar as diversas movimentações para acolher demandas e dilemas não somente dentro da ABA, mas também dentro do próprio GT Ofício. Dentre elas, identificam-se algumas de diversos tipos: alunos de ciências sociais buscando abrigo na associação, demanda de habilitação legal para efeitos de concursos públicos, bem como profissionais com formações heterodoxas que se reconhecem como antropólogos buscando amparo legal. Ao se deparar com a diversidade de demandas, o trabalho do GT em questão passa a se concentrar na regulamentação da profissão como possibilidade. O grupo de trabalho entende que, apesar da associação não agir como

conselho de classe, seria imprescindível que ela tomasse a frente nesse processo antes que outros grupos – em geral, oportunistas – se interessassem mais ativamente. Contudo, ressalta:

> Não entendíamos – como sigo não entendendo – a regulamentação como uma panaceia, ou golpe de estado institucional, que virá para equacionar de uma vez por todas tanto os problemas aqui apontados, como responder às demandas postas por parte expressiva da base de sócios da ABA. Ao contrário, trata-se também de um processo oneroso, que demandará investimentos para a construção de outra estrutura, que assumirá para si, em diálogo necessário com a ABA, as nada desprezíveis atribuições supra referidas de definir critérios e assegurar parâmetros de regulação. (Barretto Filho, 2017: 32)

Em verdade, o debate empreendido no artigo ressalta pontos importantes e específicos dos caminhos da regulamentação da profissão. O autor argumenta que a indefinição jurídica da profissão gera inseguranças, tanto para os profissionais quanto para as instituições, empresas e entidades contratantes, bem como limita a inserção no mercado de trabalho. Ao mesmo tempo, ele pondera os riscos de uma regulamentação excessivamente restritiva, que poderia comprometer a pluralidade e a flexibilidade que caracterizam a disciplina. Curiosamente, o autor oferece sugestões bem claras e consonantes com as opiniões de interlocutores expostas aqui, bem como reflexões que desenvolvi, quanto à relação estranha e convulsiva dos antropólogos com o mercado de trabalho.

Ao longo do seu artigo, debate-se o quanto a regulamentação e profissionalização da antropologia é bem mais complexa do que se sugere. Envolve interesses e dimensões éticas complexas: ao mesmo tempo que existe uma demanda crescente pela regulamentação da profissão para construção de parâmetros de contratação, fiscalização e atividade dos profissionais, existem outros valores mercadológicos em jogo e que podem tentar constantemente subverter a profissão. O debate também implicou transformações na própria associação e no reconhecimento de profissionais da antropologia para além da sua antiga definição de associação exclusivamente científica.

Definições de a quem é privativo o exercício da profissão e suas atribuições propriamente são alguns dos problemas que enfrentaram o debate e, pode-se dizer, ainda povoam as questões envolvendo a profissionalização do antropólogo. De fato, o conflito entre regulamentação e flexibilização parece estar no centro da revisão realizada por Barretto Filho. O autor menciona algumas possibilidades suscitadas na época de regulamentação da profissão como carreira privativa de Estado atendendo à demanda de

profissionais alocados em carreiras públicas e argumentando que seriam profissionais importantes "à vida, à saúde, à liberdade e à segurança dos chamados 'grupos formadores da sociedade brasileira'" (Barretto Filho, 2017: 36). Essa seria uma tentativa de tentar driblar o impeditivo estabelecido pelo estado de não restringir o exercício de profissões que não atendam aos critérios destacados pela citação.

Entretanto, é preciso reconhecer que essa seria uma solução indevida – tendo em vista o escopo de profissionais que não atuam no poder público. O próprio autor conclui que mais do que simplesmente importar modelos de regulamentação de outras profissões, é preciso debate e discussões para construir um caminho próprio que preserve a riqueza e a pluralidade da antropologia brasileira, ao mesmo tempo que fortalece sua presença e reconhecimento no espaço público. A questão a ser abordada implica uma miríade de questões que não podem ser negligenciadas.

Além das demandas e impasses já citados, é preciso que seja aberta uma discussão franca e honesta sobre antropólogos que vão para caminhos empresariais e vão, eventualmente, trabalhar em mineradoras, empresas de produção de energia elétrica, dentre outros empreendimentos considerados "terríveis". Evidentemente eles possuem impactos nefastos na vida de diversos grupos, mas qual é a utilidade de tratar *esses* antropólogos como "traidores" ou pessoas "sem consciência"? Entendo que seja mais útil um debate sobre a construção de parâmetros, códigos e formas de agir que abarquem e entendam as situações *liminares* nas quais esses profissionais possam se encontrar. Mas como realizar essa operação sem restringir, coibir ou mascarar a diversidade e possibilidades do exercício da antropologia? Como abrir um debate franco sobre o trabalho antropológico longe das condições ideais do seu exercício?

Entendo que esse dilema está longe de ser resolvido e requer uma dedicação mais contundente em cima dos problemas que hoje enfrentamos enquanto profissionais conscientes e bem informados, mas também como classe trabalhadora que nem sempre terá o privilégio de atuar em grandes e excelentes instituições, prestigiadas pelos seus trabalhos que acarretam grandes benesses à sociedade. Dessa forma, é necessário que exista um movimento sincero de construção de debate e diálogo entre antropólogos de diversos contextos: acadêmico, terceiro setor, empresas, dentre outros, para construção de horizontes profissionais para a profissão que fujam da simplificação e mercantilização banal da profissão e que abracem as demandas de atuação e plena inserção no mercado enquanto classe de trabalhadores.

Referências:

ASSIS, Luis Guilherme Resende de. Entre riscos e desafios antropológicos no licenciamento ambiental de hidrelétricas: o caso da UHE Corumbá IV, Goiás. *Teoria & Pesquisa Revista de Ciência Política*, v. 19, n. 1, p. 35-63, 2010.

BARBOSA, Lívia. O antropólogo como consultor. Das tribos exóticas às grandes empresas. In: BARBOSA, L. *Igualdade e meritocracia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1999. p. 163-197.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Ofício, profissionalização e perspectivas de regulamentação da profissão em antropologia no brasil: breve histórico e atualização de dilemas enfrentados e vindouros. *Áltera –Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 1, n. 4, p. 13-41,. 2017.

BEZERRA, Mariana Ramos. *Os saberes antropológicos aplicados ao mercado privado:* o papel do antropólogo e da etnografia através do estudo de caso coolhunting. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais com habilitação em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Distrito Federal, 2015.

CARDOSO DE OLVIEIRA, Luis Roberto. O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas. *Anuário Antropológico*, v. 32, n. 1, p. 9-30, 2018.

DAMÁSIO, A. C. Isso Não é Uma Autoetnografia. *Mediações*, Londrina, v. 27, n. 3, p. 1-14, set.-dez. 2022.

FAULHABER, P. Etnografia e tradução cultural em antropologia. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, v.3, n.1, 2008.

FELDMAN-BIANCO, Bela. (org). *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília, ABA, 2013.

FLEISCHER, Soraya. Onde uma antropóloga pode trabalhar? Relato de uma disciplina de graduação sobre Antropologia e mercado de trabalho. *Áltera – Revista de Antropologia*, v. 1, n.4, p. 42-61, 2017.

FONSECA, Cláudia. Antropólogos para quê? O campo de atuação profissional na virada do milênio. In: O campo da antropologia no Brasil. TRAJANO FILHO, W. RIBEIRO, G. L. (Orgs.). Rio de Janeiro, ABA Publicações, 2004. p. 69-91.

LOBO, Andrea. Precisa-se de uma antropóloga! Vivenciando o fazer antropológico entre a academia e a sociedade civil. *Novos Debates – Fórum de debates em antropologia*, n. 2, p. 115-126, 2016.

MULLER, Cíntia Beatriz. *A prática Antropológica: o desafio de trabalhar em organizações não governamentais*. In: TAVARES,F.; GUEDES, S. L.; CAROSO, C. (eds.). Experiências de Ensino e Prática em Antropologia no Brasil. Brasília, DF: Ícone Gráfica e Editora, 2010. p. 89-96

NADER, Laura. Up the anthropologist: perspectives gained from studying up. In: HYMES, D. H. (org). *Reinventing Anthropology*. Vintage Books, p.284-311.

NEVES, Zanoni. Contribuição ao estudo sobre as relações entre o colonialismo e a Antropologia Social. *Labor E Engenho*, v. 1, n.11, p. 70–82, 2017.

PEIRANO, Mariza. A Favor da Etnografia. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PELS, Peter. The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality. *Annual Review of Anthropology*, V. 26, p. 163-183, 1997.

PINHEIRO, Daniel Calbino. *et al*. Impactos das cotas no ensino superior: um balanço do desempenho dos cotistas nas universidades estaduais. *Revista Brasileira de Educação*, v. 26, p. 1-30, 2021.

RABINOW, Paul. Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press, 1977.

RADHAY, Rachel Anneliese. A imigração, a etnografia e a ética. *Cadernos de Linguagem e Sociedad*e, v. 9, n. 2, p.45-56, 2008.

REINHARDT, Bruno. Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p.329-375, 2014.

RIBEIRO, Florbela Almeida. Etnografia fora da academia: apropriação do método ou expansão das possibilidades de trabalho?. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 30, n. 1,. p.1-15, 2021.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. *Novos Estudos*, n. 80, p. 109-125, 2008.

SARTI, Cynthia. DUARTE, Luis Fernando dias. (Org). *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação*. Brasília, DF: ABA Publicações, 2013.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. *Culture, thought, and social action an anthropological perspective*. Harward University Press, 1985.

TAYLOR, Anne-Christine. A Antropologia entra, quando a tradução falha. *Anthropológicas*, v. 2, n. 33, p.3-23, 2022.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Editora Vozes, 2013.

A antropologia aplicada na Europa – uma visão geral com uma perspectiva

Applied Anthropology in Europe – a general vision with a look into the future

Margret Jaeger[1]
European Association of Social Anthropologists
Vienna, Áustria
margretjaeger@yahoo.com
https://orcid.org/0000-0003-0990-8181

Mirko Pasquini[2]
Universidade de Gothenburg
Göteborg, Suécia
mirko.pasquini@gu.se
https://orcid.org/0000-0002-6570-539X

Recebido em: 14 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

[1] Membro da EASA desde 2008, https://orcid.org/0000-0003-0990-8181 margretjaeger@yahoo.com
[2] Universidade de Gothenburg, Escola de Estudos Globais (School of Global Studies) https://orcid.org/0000-0002-6570-539X mirko.pasquini@gu.se

Resumo

Este artigo oferece uma visão geral das atividades da antropologia aplicada na Europa, com base na rede *Applied Anthropology Network (AAN)* da *European Association of Social Anthropologists (EASA)*. Apesar do papel relevante dos/das antropólogos/as na formulação de respostas sociais, seu impacto permanece em grande parte invisível. O texto destaca essa invisibilidade e a dificuldade de imaginar carreiras aplicadas para profissionais de antropologia na Europa. São citadas iniciativas da rede, exemplos de organizações e empresas que utilizam conceitos antropológicos, além de grupos temáticos, um podcast e um evento anual de destaque. Embora algumas dessas ações envolvam colaboração com universidades, a maioria dos profissionais atua fora do meio acadêmico, redefinindo a influência da antropologia na sociedade. No entanto, suas contribuições muitas vezes passam despercebidas, pois são absorvidas pelas organizações em que trabalham, perdendo a identidade antropológica. Assim, organizações profissionais têm o papel de promover a identidade e a imaginação coletiva para superar essa invisibilidade.

Palavras-chave: Antropologia Aplicada; Europa; Atividades.

Abstract

This article provides an overview of applied anthropology activities in Europe, based on the *Applied Anthropology Network (AAN)* of the *European Association of Social Anthropologists (EASA)*. Despite the important role of anthropologists in shaping social responses, their impact remains largely invisible. The text highlights this invisibility and the difficulty of imagining applied careers for anthropology professionals in Europe. The paper cites initiatives of the network, examples of organizations and companies that use anthropological concepts, as well as thematic groups, a podcast and an annual event of note. Although some of these actions involve collaboration with universities, most professionals work outside academia, redefining the influence of anthropology in society. However, their contributions often go unnoticed, as they are absorbed by the organizations in which they work, losing their anthropological identity. Thus, professional organizations have a role in fostering collective identity and imagination to overcome this invisibility.

Keywords: Applied Anthropology; Europe; activities.

Toda antropologia tem aplicações práticas, que são certamente relevantes para todos da nossa disciplina. Uma antropologia acadêmica cada vez mais militante tem sido evidente em reuniões recentes da *European Association of Social Anthropologists (EASA),* com artigos e painéis enfocando sobre justiça social, autodeterminação dos povos indígenas, a luta contra a racialização e a guetificação, a violência das fronteiras internacionais, a exploração da terra, mudanças climáticas e o Antropoceno. Mas poucos espaços em conferências como a bienal da EASA são dedicados a antropólogos aplicados fora da academia.

Embora os antropólogos/as na Europa estejam desempenhando um papel importante na formação de respostas sociais, seu impacto permanece em grande parte invisível. Nosso foco aqui é essa invisibilidade e a dificuldade associada de imaginar carreiras aplicadas na Europa. Como forma de oferecer uma plataforma de intercâmbio e promover iniciativas de antropólogos/as praticantes e aplicados, um subgrupo interno da *EASA, a Rede de Antropologia Aplicada (AAN)*, foi criado em 2014 com uma conferência anual e outros eventos e atividades com foco em *"Why the World Needs Anthropologists"* (Por que o mundo precisa da antropologos?). Essa iniciativa tem como objetivo ilustrar o papel da antropologia nos últimos 60 anos em movimentos sociais, iniciativas de justiça social iniciativas de justiça social, feminismo, ecologia, direitos de pessoas LGBTQAI+ e comunidades de pessoas que vivem com deficientes, e migração transnacional.

Ao representar a antropologia aplicada na Europa, a *AAN* enfrenta uma situação muito diferente em comparação com a da antropologia aplicada na América do Norte. Essa diferença é, em parte, o resultado de grandes diferenças na distribuição de empregos de antropologia aplicada fora da acadêmica entre os diferentes países (seriam 34 paises na Europa de quais 27 fazem parte da União Europeia) e o status da antropologia aplicada nas universidades. Essa situação é ainda mais complicada pelo fato de que muitos/as pesquisadores/as não se identificam como antropólogos/as em suas empresas ou organizações. Muitos especialistas em comunicação, reportagem fotográfica, marketing, design, experiência do usuário (UX) e outros serviços digitais, bem como educadores/as e trabalhadores/as humanitários/as, aplicam suas habilidades antropológicas diariamente sem se identificarem como antropólogos/as e sem serem empregados nessa função. A tentativa mais recente de mapear a antropologia aplicada na Europa foi na revista *Anthropology in Action*, a contrapartida europeia da *Human Organization* (Podjed, Gorup e Mlakar 2016) e

o periódico oficial da oficial da *Associação de Antropologia Aplicada do Reino Unido*. Nesse artigo, o fundador da *AAN*, Dan Podjed (Eslovenia) e seus colegas procuraram mapear a distribuição desigual e as perspectivas dos profissionais de antropologia. Ao fazer isso, eles observaram a força das diferenças regionais, com antropólogos/as bem posicionados/as no norte da Europa e no Reino Unido.

É indiscutivelmente menos difícil para os/as antropólogos/as manter a sua identidade em um mercado de trabalho altamente protegido pelo bem-estar do Estado no norte da Europa (ou seja, Dinamarca, Noruega, Suécia e Holanda). Por exemplo, na Alemanha e na Áustria, os/as antropólogos/as ocupam diferentes posições em empresas de consultoria ou no setor público mas a disciplina é pouco conhecida ainda.

Na Espanha e na Itália, as críticas gramscianas à cultura hegemônica possibilitaram um ativismo mais voltado para a justiça social, o ativismo e papéis políticos para os/as antropólogos/as como intelectuais públicos (Grottanelli et al. 1977). Entre esses países, as organizações profissionais nacionais desempenham um papel central na promoção da antropologia fora da academia, enquanto na academia, essa tendência é menos evidente nos países do Leste Europeu.

No entanto, a antropologia profissional na administração pública e no mercado privado é melhor integrada em contextos onde a disciplina tem um longo histórico de colaboração - inclusive durante o colonialismo, como no Reino Unido, onde a presença de organizações profissionais também é mais forte. Na França, ao contrário, tem sido controverso para os acadêmicos apresentar a antropologia como aplicada (Podjed, Gorup e Mlakar 2016).

No momento em que escrevemos este texto, está sendo um desafio formular uma descrição clara do que a antropologia pode realizar na prática. Como a "imaginação antropológica" (Dimen-Schein 1977) é aplicada na Europa? Como essa aplicação varia em diferentes contextos e campos profissionais? No texto a seguir, iniciamos o trabalho de remediar a invisibilidade substancial dos/as antropólogos/as fora da academia. Primeiro, esboçamos o campo discutindo o trabalho de grupos profissionais temáticos dentro da *AAN: os Apply Clubs (Clubes Aplicados)*. Esses clubes reúnem especialistas em antropologia aplicada de toda a Europa e de outros países. Seus membros planejam

conferências, oportunidades para grupos de estudo e fóruns para que os/as profissionais compartilhem ideias. O objetivo é desenvolver uma rede para compartilhar estratégias e recursos especializados. As atividades dos clubes variam, mas muitos organizam frequentemente encontros online anunciados pela *AAN* nas redes sociais e na sua homepage.

Clube Aplicado de Arte

O *Apply Club Art* se concentra em conectar antropólogos que trabalham na interseção de arte e antropologia (Skinner 2014). Esse clube é descrito como um local para discutir as interseções entre arte e antropologia e explorar subtópicos como etnografia experimental, filmes etnográficos e pesquisa antropológica com comunidades e práticas artísticas. Os/as antropólogos/as conceituam e materializam diversos desafios sociais, como mudanças climáticas, insegurança hídrica e violência de gênero. Por exemplo, a *Escola de Inovação da Escola de Arte de Glasgow* usa uma compreensão antropológica do visual e do sensorial como um horizonte cultural. Os/as antropólogos/as trabalham lá para fazer a curadoria de exposições experimentais e projetar performances participativas.

A antropologia visual aplicada permite uma maior interseção entre a arte e a antropologia. Os/as profissionais dessa área estão envolvidos em fotojornalismo, documentários e reportagens para organizações internacionais multilaterais e mídia de massa. Um papel fundamental no treinamento de antropólogos/as que trabalham fora da academia é desempenhado pelo *Granada Centre for Visual Anthropology* em Manchester.

Os compromissos mais tradicionais da antropologia com a arte incluem a curadoria de museus de folclore, com seu potencial de impactar a educação das pessoas sobre tópicos como colonialismo, migração interna e externa e o despovoamento de áreas rurais internas devido à urbanização. O projeto *Montagne in Movimento* (Montanhas em Movimento) no Vale de Aosta, norte da Itália, ilustra esse foco. Ele usa o museu como um catalisador para envolver os membros da comunidade local em iniciativas participativas com o objetivo de repensar a história e vislumbrar um futuro para os vales alpinos cada vez mais desertos, mas deslumbrantes.

Clube Aplicado do Ambiente Construído

Um tipo diferente de exercício de planejamento é necessário para os/as antropólogos/as que trabalham com arquitetura e planejamento urbano (Buchli 2013; Jasper 2018). O *Apply Club of Built Environment (AC Built)* promove as colaborações de antropólogos/as que trabalham nas interseções da arquitetura e no design de ambientes internos e externos. Os/as profissionais que realizam esse trabalho se envolvem com planejadores/as urbanos, comunidades locais e partes interessadas para moldar juntos um ambiente que promova um senso de pertencimento e, ao mesmo tempo, apoie a funcionalidade e o design inovador. Em parte, o papel da antropologia aqui está relacionado a questões sociais, como falta de moradia, construção de espaços de cuidado e formas alternativas de se relacionar com o ambiente (Jasper 2018). O projeto de código, os processos de tomada de decisão compartilhados e o foco nas interações sociais criam um terreno fértil para a etnografia inspirada em teorias antropológicas sobre percepções do ambiente (por exemplo, Miller 2009; Ingold 2011).

Um exemplo de envolvimento da comunidade na arquitetura é o trabalho do *The CARE Lab* em Barcelona. Por meio desse trabalho, um ambiente clínico potencialmente frio, como uma enfermaria de hospital, é transformado em um espaço que transmite ideias de proteção e cuidado. Esse resultado é obtido pelo importante envolvimento e capacitação das comunidades locais, tanto de profissionais quanto de pacientes, na fase de planejamento e implementação de seus projetos.

Clube Aplicado Digital

Uma perspectiva ainda mais "êmica" é evidente entre os/as profissionais do grupo *Apply Digital Group*. Os/as profissionais treinados em antropologia trabalham no crescente mercado digital internacional, inclusive em métodos digitais de experiência do cliente/UX e análise de dados digitais (Goodman, Kuniavsky e Moed 2012). A facilidade de uso e a compreensão das trajetórias dos usuários on-line são uma prioridade no mercado digital, que cada vez mais se preocupa em captar a atenção dos/as usuários/as. Para garantir que o design digital seja adequado às comunidades que o utilizam, a UX é um método que pode se basear tanto em abordagens antropológicas clássicas de entrevistas semiestruturadas e etnografia quanto em análises estatísticas de big data. Em vez disso, e se a experiência

do/da usuário/a fosse analisada por meio de conceitos como agência e capacitação? É possível ir além do *big data*, no qual muitos aplicativos e serviços digitais se baseiam? Novos cursos universitários que combinam antropologia com análise de dados estatísticos são orientados para essa abordagem. A *Universidade de Copenhague*, por exemplo, lançou recentemente um *Mestrado em Ciência de Dados Sociais*, que combina a experiência do usuário orientada pela ciência social e pela antropologia com abordagens de big data.

Clube Aplicado de Finanças

Os/as antropólogos/as aplicados/as e praticantes são ativos na Europa também na área de finanças (Hart e Ortiz 2014). O *Apply Club Finance* abrange o interesse em captação de recursos, estratégias de investimento e construção de marcas e seu design. Navegando em um campo difícil - dado o envolvimento da antropologia com a justiça social - os profissionais que trabalham em finanças estão particularmente preocupados com a narrativa em relação a marcas, publicidade e tendências de consumo (Cabrera 2014), com a experiência humana no centro dos produtos e campanhas que eles ajudam a projetar. A tecnologia e a inovação estão na vanguarda do que um/a antropólogo/a, como estrategista financeiro, ajuda a desenvolver e financiar colaborações de parceria que variam de organizações não overnamentais (ONGs) a governos, universidades e corporações e empresas privadas.

Um exemplo é o trabalho da *Inculture* na Suécia. A fundadora Katarina Graffman descreve seu trabalho como uma atenção *"ao que as pessoas fazem, não ao que elas dizem que fazem"* (fráse na página principal online da organização) para explorar novas possibilidades de negócios. Por meio de sua compreensão etnográfica da realidade social, repleta de contradições e conflitos entre a agência e a autorrepresentação das pessoas, Katarina, assim como outros, pode informar as estratégias financeiras das empresas, direcionando o foco para o comportamento humano como padrão e socialmente orientado.

Clube Aplicado Saúde

A tensão entre os entendimentos individuais e comunitários da vida social é crucial no campo da saúde. O *Apply Club Health,* do qual nós somos organizador e organizadora, foi desenvolvido por iniciativa de Gaia Campanelli (italiana trabalhando na Inglaterra) e Henrich Schwarz (alemão trabalhando na Alemanha) para alcançar antropólogos/as que

trabalham no setor de saúde na Europa, dentro e fora do meio acadêmico. De acordo com uma pesquisa de 2016, os/as antropólogos/as no setor de saúde constituem o segundo maior grupo de antropólogos/as não acadêmicos na Europa, logo após os/as que trabalham com design (incluindo o ambiente construído, UX e design de produtos). Eu, Margret observo desde 2008 um crescimento expansivo da *Rede Antropologia Médica* na Europa (*Medical Anthropology Network*, MAE da EASA) e de grupos de trabalhos e eventos da área.

O *Apply Club Health* promove colaborações nos mais diversos campos da antropologia médica aplicada, incluindo epidemias e preparação e intervenções em desastres; saúde transcultural, de minorias, de mulheres e de migrantes; iniciativas para apoiar pessoas que vivem com doenças não transmissíveis (Manderson e Wahlberg 2020); formas de promover a participação de comunidades locais (Abramowitz et al. 2015); e formas de desafiar a formulação de políticas de saúde (Henry e Henry 2022). Outro campo de interesse é o treinamento e a educação de profissionais de saúde, trazendo insights da etnografia para as salas de aula (Martinez e Wiedman 2021).

Como exemplo de nosso foco, voltamos ao nosso trabalho sobre violência contra profissionais de saúde em serviços de emergência no norte da Itália (Mirko) e na Áustria (Margret). Nossas conclusões de trabalhos de campo demonstram como a violência na sala de espera da emergência e na ala em si é influenciada por suposições estereotipadas dos/as profissionais. No entanto, a violência e a desconfiança em relação aos/as profissionais de saúde também são fontes de improvisação e de técnicas de desescalada para evitar danos (Pasquini 2023a, 2023b; Jaeger, Wahl e Wiesinger 2021a, 2021b). Ensinar essas técnicas é uma maneira de descrever de forma prática o que pode ser feito para atender às forças estruturais nas clínicas - racismo, estigmatização e discriminação de comunidades marginalizadas. Assim como nós, um número cada vez maior de antropólogos/as na Europa ensina nas faculdades de medicina e enfermagem e na educação continuada profissional sobre competência cultural, consciência da diversidade e competência estrutural (Metzl e Hansen 2014).

O esforço para treinar profissionais de saúde para reconhecer e agir sobre as estruturas sociais exige o emprego de mais antropólogos do que os disponíveis atualmente. Entretanto, o interesse das faculdades de saúde e dos hospitais está aumentando, conforme ilustrado pela presença de programas educacionais de longa duração. Um exemplo disso é o *Healthy Diversity*, um projeto financiada pela União Europeia entre 2015 e 2018 que foi uma colaboração entre a Universidade de Viena, o Serviço Nacional de Saúde do Reino Unido e cinco ONGs internacionais. O projeto produziu material educacional acessível internacionalmente para cobrir várias exigências institucionais em termos de diversidade e desigualdade na área da saúde. O *Apply Club Health* realiza uma conversa online a cada mês ate Maio 2025 (depois cada dois mêses), em qual um antropólogo/uma antropóloga fala da sua experiência no setor de saúde e os ouvintes podem fazer perguntas e discutir juntos.

Outro campo importante de emprego no setor de saúde é a garantia de qualidade, com métodos antropológicos e teoria usados para avaliar a eficácia das intervenções de saúde. Avaliações etnográficas rápidas são necessárias tanto para organizações internacionais quanto para instituições hospitalares locais, oferecendo percepções em um contexto de tempo limitado (Vindrola-Padros e Vindrola-Padros 2018). Os/as profissionais que trabalham nesse setor em crescimento adquiriram habilidades específicas para combinar abordagens etnográficas tradicionais com ferramentas criativas para acelerar processos como transcrição, codificação e interpretação de dados. O *RREAL: Rapid Researcch, Evaluation and Appraisal Lab* (Pesquisa Rápida, Evaluação e Apreciação) da University College London apresenta esses aplicativos. Este oferece cursos de habilidades etnográficas necessárias para permitir a adaptação da antropologia para obter percepções rápidas, otimizar investimentos e avaliar o desenvolvimento e o desempenho do projeto.

Clube Aplicado Innovação

A capacidade de afetar a mudança está no centro do *Apply Club Innovation*, que se concentra em como a vida cotidiana pode ser remodelada por tecnologias futuristas. Robôs, inteligência artificial e tecnologias que remodelam a relação entre o Estado e seus cidadãos em cidades inteligentes e escritórios públicos estão no centro do que os membros do clube chamam de "inovação centrada no ser humano" (Gunn, Otto e Smith 2013; Squires 2021).

O clube reúne consultores/as e estrategistas capazes de usar seus conhecimentos antropológicos para aconselhar grupos corporativos e agentes estatais. Eles sugerem ações e investimentos em infraestrutura necessários para obter vantagem competitiva em novos setores de negócios e proteger os/as cidadãos/ãs dos efeitos negativos da inovação tecnológica. A previsão é fundamental em seu trabalho. Em uma entrevista no podcast *This Anthro Life*, Lora Koycheva, fundadora do *Apply Club Innovation*, define seu trabalho como especulação sobre formas incorporadas de robótica: O que os robôs permitem que os atores façam, como humanos e não humanos, ou o que os impede de fazer? Ao entender os robôs e os corpos humanos e não humanos como infraestruturas relacionais, Koycheva vê a robótica como reveladora das relações desiguais dos seres humanos com seu ambiente. A antropologia da inovação ajuda empresas públicas e privadas a revelar o que a robótica pode significar na prática para pessoas, animais e plantas.

Apply Club Organização

Analisando a formação de identidade, os conflitos e as fragmentações em organizações complexas, os/as antropólogos/as geralmente trabalham para facilitar os processos de produção de empresas comerciais e start-ups, inclusive abordando questões de satisfação no trabalho e senso de pertencimento - tanto para empregadores quanto para funcionários/as. Muitos dos serviços que os/as profissionais aplicados prestam como consultores/as estão voltados para o design de UX e para uma compreensão geral da evolução do mercado financeiro. As empresas de longa data são *Experientia*, sediada em Torino, Itália, e *Innovatinghealth.care,* relacionada à área de saúde, em Hamburgo, Alemanha, ilustram como os antropólogos aplicados podem ajudar a melhorar a qualidade de vida dos clientes.

As empresas de antropologia aplicada reúnem diferentes aspectos de serviços de UX, antropologia organizacional e entendimentos de inovação e evolução dos mercados financeiros.

Os/as antropólogos/as aplicados geralmente usam uma combinação dessas habilidades para se adaptar às necessidades do mercado. Ao enfatizar a capacidade da antropologia de priorizar as pessoas nos processos de produção, os/as profissionais demonstram que a realidade social é mais complexa do que qualquer representação de uma perspectiva

hierárquica. Ao mesmo tempo, os/as etnógrafos/as podem tornar a complexidade compreensível por meio de uma narrativa vívida e envolvente.

Clube Aplicado Sustentabilidade

As mudanças climáticas e os desafios sociais que elas representam outra oportunidade crítica. Um *Apply Club Sustain* foi criado em 2024 para aumentar a visibilidade profissional desse campo importante e crescente. A líder do clube, Pauline Destree, da Universidade de Durham na Grã Bretanha, explica que o clube está enraizado em um compromisso com a justiça ambiental, uma antropologia aplicada da sustentabilidade que visa a ampliar as ferramentas e as ambições da "sustentabilidade" para além das métricas. O *Apply Club* vê a sustentabilidade como um campo de prática cultural que exige métodos flexíveis, participativos e situados.

Os/as professionais que trabalham em estreita colaboração com organizações multilaterais e com ativistas e movimentos sociais são capazes de garantir uma visão fundamental sobre as funções da sociedade civil que afetam a mudança política e a ação climática. Esse impacto é obtido em questões que vão desde as emissões de carbono até a extração de minerais e combustíveis fósseis, a superexploração do solo, a força de trabalho e a superprodução de bens de consumo.

A antropologia aplicada da mudança climática também se preocupa com a resiliência e a recuperação após desastres, como secas e inundações, incêndios florestais, terremotos, tsunamis e ondas de calor (Barrios 2017). Por exemplo, *o Centrum för naturkatastrofer och katastrofvetenskap (CNDS, Centro de Ciências de Desastres e Perigos Naturais)* da Universidade de Uppsala, na Suécia, reúne especialistas de ciências naturais e sociais para fornecer conhecimentos estratégicos.

Clube Aplicado Jogo/Esporte

O *Apply Club Play/Sport* investiga as dimensões socioculturais e biológicas do brincar, dos jogos e dos esportes, buscando novas formas de aplicar esse conhecimento na área e foi fundado na primavera de 2025. Estão animados para debater como o brincar é parte fundamental do crescimento, do desenvolvimento e da socialização humana. Querem analisar o brincar e o esporte como ferramentas de transformação social e também como

palco de competição — moldando identidade, saúde e sociedade. Do universo dos jogos tradicionais ao esporte de alto rendimento, exploramos temas como desempenho, resiliência, trabalho em equipe, adaptação e muitos outros, sempre considerando diferentes culturas.

Clube Aplicado Tech

O *Apply Club Tech (of emerging technologies)* oferece a antropólogos/as e demais cientistas sociais um espaço para se encontrarem, trocarem experiências e expectativas, praticarem habilidades, encontrarem mentores/as e aprofundarem conhecimentos sobre teorias e metodologias relacionadas às experiências humanas com a tecnologia, futuros desejados, criatividade, inovação, o impacto dos seres humanos sobre a tecnologia e vice-versa, além das relações com a indústria e o Estado. Promovem o diálogo e o aprendizado coletivo sobre como as pessoas interagem com tecnologias, como imaginam e constroem futuros, e como diferentes atores — sejam empresas ou governos — influenciam e são influenciados por esses processos.

O Podcast Igdra Space Series 2 Applied Anthropology

No ínicio de 2024 a antropóloga e consultora de business alemã, Nora Engelbert, e eu Margret começamos a tecer os nosso laços profissionais através da rede *LinkedIn* e a discutir a criação de um podcast com enfoque em antropologia aplicada. Após um tempo de preparação lançamos o primeiro episodio no dia 30 de Setembro 2024. O podcast recebe o suporte estrutural e de marketing do AAN e também está sendo divulgada pela EASA nos seus meios de comunicação.

O podcast reúne antropólogos/as de todo o mundo para compartilhar histórias e percepções convincentes sobre o papel vital que a antropologia desempenha na navegação pelas complexidades do século XXI. Nossas discussões visam inspirar os líderes de hoje, destacando como as perspectivas antropológicas podem promover a saúde e a riqueza tanto para as empresas quanto para as sociedades. Ele oferece *insights* profundos e motivadores sobre como as abordagens holísticas, sistêmicas e empíricas da antropologia servem como base para métodos de gerenciamento cocriativos. Este podcast serve como um recurso valioso para um público diversificado, incluindo CEOs, líderes de Recursos Humanos, gerentes de TI, representantes de ONGs e profissionais de saúde. Os ouvintes obtêm

insights práticos sobre como aumentar a satisfação do/da cliente, aprimorar as práticas de colaboração em meio à crescente complexidade e desenvolver tecnologias inovadoras que realmente atendam às necessidades humanas em nossa era digital, ajudando, em última análise, funcionários/as, clientes e pacientes a prosperar.

Além disso, o podcast apresenta as metodologias e perspectivas exclusivas dos/das antropólogos/as que podem inspirar organizações de pequeno e grande porte a ampliar seus horizontes e aumentar seu impacto. Enquanto a maioria dos episódios está e vai sendo gravado em inglês, foi gravado um já em português com Carmencita Job. A inteligência artificial nós ajuda na oferta multilingual e queremos encorajar os produtores de podcast a usar estes recursos. Também oferecemos a transcrição de cada episódio para diminuir as barreiras. No caso da entrevista em português, foi criado também uma transcrição em inglês.

O evento "Why the World needs Anthropologists"

Esse evento foi criado em 2013 e acontenceu a preimeira vez em Amsterdã. Mais de 3.000 pessoas têm participado dele desde então. Durante o auge da pandemia da Covid19, o evento aconteceu on-line; em 2024, foi organizada uma versão híbrida. Ele explica quais habilidades as antropólogas/os antropólogos têm para melhorar o mundo. O evento desafia as pessoas a contar as descobertas de suas pesquisas e a falar sobre seus conhecimentos e habilidades de forma diferente do que nos eventos acadêmicos. Profisionais de antropologia que, muitas vezes, foram treinados para ler um artigo em apresentações de conferências. A WWNA desenvolveu uma nova estrutura para sair da "zona de conforto" e pede que a/o palestrante não use certos termos técnicos (como pós-estruturalismo ou hermenêutica) e prepare uma palestra em um formato semelhante ao que é conhecido como palestras TED (TED, homepage).

A questão em si "por que o mundo precisa de antropólogos/as" foi levantada pela primeira vez no evento de fundação da rede em Maynouth, Irlanda, em 2010. Em vez do papel da antropologia de olhar para o passado e explicar "alguns grupos indígenas ou povos distantes", o evento deve mostrar a um público mais amplo como a disciplina pode ajudar a resolver problemas atuais e a moldar o futuro. Enquanto no passado a disciplina muitas vezes olhava para trás para explicar fenômenos nas sociedades, agora ela precisa

mostrar que se adaptou ao tempo contemporâneo, com abordagens que são relevantes para monitorar fenômenos sociais e ajudar a resolver problemas globais e locais. O evento e seus/suas criadores/as também querem mostrar ao mundo acadêmico que uma boa etnografia não precisa ser realizada por meses ou anos, no espírito de Bronislaw Malinoswki, mas pode criar resultados sólidos com equipe, abordagens e ferramentas digitais em um período de tempo mais curto.

O que ainda está faltando?

Vários campos de aplicação se sobrepõem nos clubes da AAN - design, saúde, finanças, trabalho organizacional e inovação digital e humana se entrelaçam tanto quanto as competências exigidas pelos antropólogos aplicados e atuantes nesses campos. Igualmente notável, no entanto, é a ausência de representação do que a antropologia aplicada pode fazer na Europa e em outros países.

Nenhum clube até o momento, por exemplo, se concentra na mobilidade - diferentes formas de migração, turismo, reassentamento e refugiados - apesar de várias iniciativas aplicadas sobre migração que cruzam muitos dos tópicos que são o foco desses clubes (Park 2021). Os/as antropólogos/as na Europa estão trabalhando lado a lado com agências multilaterais como o *Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados* e ONGs globais e locais para criar projetos de inclusão com organizações da sociedade civil de diferentes tipos (por exemplo, *Medecins Sans Frontieres*, *Mediterranee*). Os projetos incluem o direcionamento a comunidades migrantes marginalizadas e o fornecimento de serviços linguísticos, bem como o apoio a elas no acesso a agências de colocação profissional, assistência social pública e inclusão social (Larchanche 2020). Até onde sabemos, os projetos de antropologia aplicada nesse sentido são particularmente fortes nos estados europeus em que a migração está na vanguarda da atenção pública. A Itália, por exemplo, inclui iniciativas nacionais aplicadas, como *Arte Migrante* (Arte na Migração), em que a antropologia e a arte estão na vanguarda para criar espaços de convivência e solidariedade por meio de música, dança e poesia. O *Centro di Salute Internazionale e Interculturale* (Centro de Saúde Internacional e Intercultural), em Bolonha, há muito tempo facilita a promoção da saúde comunitária com diversas colaborações nacionais e internacionais. O *Centro Etno-psiquiátrico Fanon*, em Torino, e a sua abordagem de trauma e saúde mental de migrantes é outro exemplo (Giordano 2014).

Um último domínio importante da antropologia aplicada, que ainda não foi incluído como um *Apply Club da AAN*, é a pedagogia e a educação. Embora exista uma rede da *EASA* para o ensino de antropologia, nenhum grupo aplicado representa profissionais que lecionam fora do meio acadêmico. Os/as antropólogos/as podem, por exemplo, ensinar habilidades de marketing e oratória e ensinar métodos de UX e avaliação rápida de projetos digitais e de saúde em empresas privadas. Eles podem trabalhar como professores de ensino médio ou ajudar a criar cursos eletivos sobre gênero e sexualidade, multiculturalismo e diversidade e resolução de conflitos. Os antropólogos podem ministrar cursos sobre discriminação, deficiência e saúde mental para estudantes e profissionais que trabalham em diversas organizações públicas.

O impacto invisível

Observamos a pouca atenção dada aos/as antropólogos/as aplicados que trabalham fora dos ambientes acadêmicos na Europa. Embora as iniciativas que descrevemos aqui dependam ou envolvam colaboração com universidades, a maioria dos/as antropólogos/as que trabalham fora do meio acadêmico está redefinindo a influência que o campo pode exercer na sociedade. No entanto, suas contribuições muitas vezes passam despercebidas porque são assimiladas em suas organizações em vez de manterem sua identidade como antropólogos. As organizações profissionais têm o papel de promover a identidade antropológica e a imaginação coletiva no esforço de superar a invisibilidade.

Essa tarefa é mais urgente do que nunca, pois a antropologia aplicada nunca foi tão necessária. Em toda a Europa, os Estados neoliberais estão desmantelando o bem-estar público, abrindo espaço para o crescimento da intolerância, da exclusão social e da violência em benefício de partidos políticos securitários e de extrema direita. Enfrentando a ideologia neoliberal com uma desconstrução perspicaz e uma ação comunitária direcionada, os/as antropólogos/as podem apoiar a construção de confiança nas comunidades locais que estão dominadas por um sentimento de medo e precariedade à sombra do aquecimento global, bem como das guerras atuais e da ameaça de sua expansão. A antropologia aplicada já provou seu valor na promoção da esperança e da justiça social. Essas contribuições fundamentais em vários campos devem ser tornadas visíveis agora.

Declaração de divulgação

Nenhum conflito de interesse em potencial foi relatado pelo(s) autor(es).Notas sobre os colaboradores

Mirko Pasquini é professor assistente de antropologia médica na Universidade de Gotemburgo, Suécia. Seus interesses de pesquisa combinam etnografia hospitalar, competência estrutural e atendimento de emergência na Itália e na Suécia. Ele é membro organizacional do *Apply Club Health (AAN/EASA)*, do *Health Professions Education Interest Group (SMA/AAA)* e coordena as *"Hospital Ethnography peer meetings"* na rede *Medical Anthropology Europe Young Scholars (MAYS)*.

Margret Jaeger é uma antropóloga médica austríaca que leciona em treinamento de profissionais de saúde e atualmente realiza pesquisas em uma organização sem fins lucrativos em Viena, Áustria. Seus interesses de pesquisa são competência em diversidade, competência estrutural, violência contra profissionais de saúde, promoção da saúde e simulação de emergência pediátrica. É sócia fundadora do *Apply Club Health (AAN/EASA)*, do *Health Professions Education Interest Group (SMA/AAA)* e membro do *Solar Plexus – Gestalter*innen der Gesundheitszukunft*, Áustria.

Referências

ABRAMOVITZ, Alane, McLEAN, Sharon, LINDLY, Kristen E., McKUNE, Sarah, BARDOSH, Kevin Louis, FALLAH, Mosoka, MONGER, Josephine, TEHOUNGUE, Kodjo et al.. Community-Centered Responses to Ebola in Urban Liberia: The View from Below. *PLoS Neglected Tropical Diseases* 9 (4): e0003706, 2015. https://doi.org/10.1371/journal.pntd.0003767

BARRIOS, Roberto E. What Does Catastrophe Reveal for Whom? The Anthropology of Crises and Disasters at the Onset of the Anthropocene." *Annual Review of Anthropology,* 46 (1), p. 151-166, 2017.

BUCHLI, Victor. *An Anthropology of Architecture*. London, Bloomsbury USA Academic, 2013.

CABRERA, Gregory. Building an Applied Anthropology Career in Business and Industry. *Practicing Anthropology* 36 (2), p. 22-26, 2014.

DIMEN-SCHEIN, Muriel. *The Anthropological Imagination*. New York, McGraw-Hill, 1977.

GOODMAN, Elizabeth, KUNIAVSKY, Mike e MOED Andrea. *Observing the User Experience: A Practitioner's Guide to Research*. 2. ed. Amsterdam, Morgan Kaufmann, 2012.

GIORDANO, Cristiana. *Migrants in Translation*. Berkeley, CA, University of California Press, 2014.

GROTANELLI, Vinigi, AUSENDA, Giorgio, BERNARDI, Bernardo, BIANCHI, Ugo, BODEMANN, Y. Michal, GOODY, Jack e JABLONKO, Allison et al.. Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 18 (4), 593-614, 1977.

GUN, Wendy, OTTO, Ton e SMITH, Rachel Charlotte (org.). *Design Anthropology: Theory and Practice*. London, Bloomsbury Academic, 2013.

HART, Keith e OORTIZ, Horacio. The Anthropology of Money and Finance: Between Ethnography and World History. *Annual Review of Anthropology* 43 (1), p. 465-482, 2014.

HENRY, Doug e HENRY, Lisa. Applied Anthropology and Public Health." In *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1093/acrefore/97801908 54584.001.0001/acrefore- 9780190854584-e-538 Acesso em: 10 de Abril 2025.

Inculture. https://inculture.com/ Acesso em: 10 de Abril 2025.

INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge, 2011.

JAEGER, Margret, WAHL, Julia e WIESINGER, Julia. 2021a. Violence against Health Workers. In: *The Polyphony, Conversations across the Medical Humanities*. Disponível em: https://thepolyphony.org/2021/08/31/ violence-against-health-workers/Accesso em: 10 de Abril 2025.

JAEGER, Margret, WAHL Julia e WIESINGER, Julia. 2021b. Der Nutzen von qualitative Rapid Assessment Procedures (RAPs) für die Entwicklung von Verbesserungsmaßnahmen in Bezug auf Gewalt gegen Gesundheitspersonal im Krankenhaus. In: €ONGKG Conference, Novembro 2021. Disponível em: https://www.ongkg.at/fileadmin/user_upload/ Konferenz/ Konferenzarchiv/25.Konferenz_Konferenzbuch.pdf Acesso em: 10 de Abril 2025.

JASPER, Adam. 2018. *Architecture and Anthropology*. London: Routledge.

LARCHANCHE, Stephanie. *Cultural Anxieties: Managing Migrant Suffering in France*. New Brunswick, Rutgers University Press, 2020.

MANDERSON, Lenore e Wahlberg, Ayo. Chronic Living in a Communicable World. *Medical Anthropology* 39 (5): p. 428-439, 2020.

MARTINEZ, Iveris and WIEDMANN, Dennis W. (orgs.) *Anthropology in Medical Education: Sustaining Engagement and Impact*. Cham, Springer, 2020.

METZL, Jonathan M. e HANSEN, Helena. Structural Competency: Theorizing a New Medical Engagement with Stigma and Inequality. *Social Science & Medicine* 103, p. 126-133, 2014.

MILLER, Daniel. *Stuff*. Cambridge, Polity Press, 2009.

PARK, Soyoung. Handbook on Critical Geographies of Migration. *Geographical Review* 111 (1), p. 170-172, 2021.

PASQUINI, Mirko. Like Ticking Time Bombs. Improvising Structural Competency to 'Defuse' the Exploding of Violence against Emergency Care Workers in Italy. *Global Public Health* 18 (1): 2141291, 2023a.

PASQUINI, Mirko. Mistrustful Dependency: Mistrust as Risk Management in an Italian Emergency Department. *Medical Anthropology* 42 (6), p. 579-592, 2023b.

PODJED, Dan, META GROUP e MLAKAR, Alenka.Applied Anthropology in Europe: Historical Obstacles, Current Situation, Future Challenges. *Anthropology in Action* 23 (2): 53-63, 2016.

SKINNER, Jonathan. Cross-Border Interventions. *Anthropology in Action* 21 (1), p. 2–3, 2014.

SQUIRES, Susann. "Anthropology, Technology, and Innovation." *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology, 2021.* Disponível em: https://doi.org/

10.1093/acrefore/9780190854584.001.0001/acrefore- 9780190854584-e-17 Accesso em: 25 de Janeiro, 2024.

TED: disponível em: https://www.ted.com/ Acesso em: 10 de Abril 2025.

VINDROLA-PADROS, Cecilia e VINDROLA-PADROS, Bruno. Quick and Dirty? A Systematic Review of the Use of Rapid Ethnographies in Healthcare Organisation and Delivery. *BMJ Quality & Safety* 27 (4), 321–330, 2018.

Descolonizando visualizações: a antropologia como crítica ao universalismo no design da informação

Decolonizing Visualizations: Anthropology as a Critique of Universalism in Information Design

Sheila Gouveia dos Passos
Universidade Estadual de Santa Catarina
Santa Catarina, Brasil
sheila.passos@edu.udesc.br
https://orcid.org/0000-0002-1028-8832

João Pedro Minto Russo
Universidade Federal do Paraná
Paraná, Brasil
joaopedrorusso22@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8121-2691

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo
Este artigo explora a interseção entre antropologia e design da informação como um território fértil para traduzir saberes etnográficos em linguagens acessíveis além da academia. Identificamos que a instrumentalização da etnografia no design constitui simultaneamente um desafio metodológico e uma oportunidade singular para repensar práticas de visualização. Objetivamos demonstrar como princípios antropológicos fundamentais (alteridade, relativismo, crítica ao universalismo) podem ser operacionalizados em formas visuais que desafiam convenções hegemônicas. Analisamos criticamente as dimensões epistemológica, ontológica e ético-política dessa relação, examinando casos como plataformas de mapeamento indígena e visualizações educacionais participativas. Os resultados apontam para um design informacional que reconhece a diversidade de modos de conhecer, representar e interpretar informações, em contraponto à naturalização de perspectivas ocidentais como universais. Concluímos que esta abordagem transforma o design em laboratório para uma antropologia pública e indisciplinada, capaz de reimaginar tanto visualizações específicas quanto a própria produção e circulação de conhecimento em contextos culturalmente diversos.

Palavras-chave: Design da Informação; Antropologia Aplicada; Etnografia; Visualização de Dados; Decolonialidade.

Abstract
This article explores the intersection between anthropology and information design as a fertile territory for translating ethnographic knowledge into accessible languages beyond academia. We identify that the instrumentalization of ethnography in design constitutes both a methodological challenge and a unique opportunity to rethink visualization practices. We aim to demonstrate how fundamental anthropological principles (alterity, relativism, critique of universalism) can be operationalized in visual forms that challenge hegemonic conventions. We critically analyze the epistemological, ontological, and ethical-political dimensions of this relationship, examining cases such as indigenous mapping platforms and participatory educational visualizations. The results point to an informational design that recognizes the diversity of ways of knowing, representing, and interpreting information, countering the naturalization of Western perspectives as universal. We conclude that this approach transforms design into a laboratory for a public and undisciplined anthropology, capable of reimagining both specific visualizations and the very production and circulation of knowledge in culturally diverse contexts.

Keywords: Information Desig;. Applied Anthropology; Ethnography; Data Visualization; Decoloniality

Introdução

A interseção entre antropologia e design surge como um território fértil para traduzir saberes etnográficos em linguagens acessíveis além da academia, enfrentando um desafio central: como criar visualizações e interfaces que não apenas funcionem, mas ressoem em contextos culturais diversos. Enquanto o design lida com a materialidade da comunicação, a antropologia oferece a lente para decifrar como códigos visuais são interpretados de formas radicalmente distintas — seja por diferenças culturais (símbolos, cores, hierarquias visuais), linguísticas (direção de leitura, categorização) ou cognitivas (neurodiversidade, experiências tecnológicas, educação).

Este diálogo, que Bezaitis e Robinson (2018, p. 54) caracterizam pela metáfora dos "imigrantes disciplinares", tem atraído profissionais de origens acadêmicas diversas — desde antropólogos e psicólogos até historiadores e filósofos — unidos pela possibilidade de um "futuro diferente" e pelo potencial de "mudar o mundo" ao aplicar suas perspectivas em novos contextos. Como afirmam os autores, esses profissionais "mantêm valores de suas disciplinas de origem enquanto exploram novas oportunidades, movidos por um desejo comum de transformação e pela crença de que é possível alterar as regras do jogo". Assim, formam um campo pluralista que transformou profundamente o mundo do design.

A urgência deste diálogo se manifesta em um mundo onde infográficos, aplicativos e sistemas de sinalização circulam globalmente, mas frequentemente carregam vieses ocidentais urbanizados, tomando como "universal" o que é, na verdade, local. Propostas de design que ignoram essa complexidade — como interfaces que pressupõem familiaridade com ícones abstratos ou hierarquias lineares — excluem não apenas culturas não-hegemônicas, mas também crianças, idosos e pessoas com percepções sensoriais diversas. A consequência é a invisibilização de saberes e a reprodução de assimetrias, mesmo em projetos com pretensões inclusivas.

A antropologia tem o potencial de contribuir para uma prática do design mais bem informada e ética ao transcender a aplicação instrumental da etnografia como mera técnica de coleta de dados voltada à "produção de insights". Em vez de reduzir o saber etnográfico a uma "caixa de ferramentas", propõe-se integrar sua perspectiva holística, que valoriza contextos interpretativos, epistemologias locais e a crítica às estruturas de poder naturalizadas no design. Essa abordagem permite repensar convenções visuais

hegemônicas — como hierarquias rígidas ou cronologias lineares — e substituí-las por soluções culturalmente situadas.

Um dos caminhos é o design como tradução cultural, no qual a antropologia orienta a criação de metáforas visuais que ressoam em múltiplos contextos. Por exemplo, ícones ocidentais abstratos podem ser substituídos por elementos visualmente identificáveis em culturas não urbanas, enquanto sistemas de *wayfinding* podem incorporar noções indígenas de espaço-tempo, desafiando a lógica cartesiana dominante. Essa mediação não é apenas técnica, mas política: ao tornar visíveis outros modos de conhecer, desloca o eixo de autoridade sobre o que é considerado "intuitivo" ou "universal".

O resultado é a publicização do saber antropológico por meio de interfaces acessíveis. Visualizações de dados que explicam rituais indígenas através de narrativas interativas ou plataformas que mapeiam conflitos territoriais com camadas de significados locais são exemplos de como o design pode transformar conceitos etnográficos em experiências palpáveis para o público geral. De tal modo, é um caminho pelo qual a antropologia pode ensejar maior presença no imaginário social, além de marcar sua posição em mais campos do debate público sem necessariamente abrir mão do rigor acadêmico.

O ensaio aqui proposto busca explorar e demonstrar essa sinergia através de casos práticos, mostrando como a etnografia pode: (1) desnaturalizar convenções do design; (2) propor alternativas centradas em experiências culturais específicas; e (3) criar pontes entre academia e demandas sociais, como educação inclusiva ou políticas públicas informadas interculturalmente.

Essa colaboração não implica em "simplificar" o conhecimento antropológico, mas sim em reimaginar suas formas de circulação. Infográficos, diagramas, mapas, sinalizações urbanas ou aplicativos deixam de ser apenas suportes técnicos e passam a atuar como artefatos culturais mediadores, ferramentas de democratização que enfrentam a marginalização de saberes. Ao unir antropologia e design, abre-se a possibilidade de ampliar significativamente o impacto social da(s) disciplina(s), convertendo-a(s) em um recurso público capaz de responder às urgências contemporâneas.

Crítica à instrumentalização da etnografia no design

A etnografia, como prática fundacional da antropologia, caracteriza-se fundamentalmente pela imersão prolongada do pesquisador em contextos socioculturais distintos dos seus, especialmente (mas não somente) pela observação participante, e pelo esforço sistemático de suspensão de pressupostos etnocêntricos. Mariza Peirano (2014) argumenta contra a redução da etnografia a um simples conjunto de técnicas de pesquisa, defendendo que ela constitui uma abordagem teórico-metodológica indissociável do próprio fazer antropológico. A autora demonstra como a etnografia representa uma forma específica de engajamento com a alteridade, onde teoria e empiria informam-se mutuamente em um processo aberto e transformador. Esta concepção evidencia a riqueza epistemológica, metodológica e ética da tradição etnográfica.

Essa complexidade e profundidade da etnografia contrasta profundamente com o modo como ela tem sido predominantemente apropriada no campo do design contemporâneo. O que testemunhamos nas últimas décadas não é apenas uma adaptação pragmática, mas o que poderíamos caracterizar como uma "domesticação" radical da etnografia: sua transformação em um conjunto padronizado de técnicas para coleta eficiente de dados sobre "usuários", desconectada dos fundamentos teóricos, compromissos éticos e potenciais críticos que constituem seu valor como prática de conhecimento.

Como observam Bezaitis e Robinson (2018, p. 55-59), o campo vivenciou uma transição onde a etnografia passou a ser tratada muitas vezes como um produto gerador de insights, e não como uma prática reflexiva fundamentada. Essa instrumentalização reflete o que os autores identificam como uma tensão entre o valor imediato (resultados tangíveis) e valores fundamentais (princípios éticos e epistemológicos) que deveriam guiar tanto a pesquisa quanto sua aplicação em contextos de design.

Dimensão epistemológica: adaptações e implicações metodológicas

A prática do design contemporâneo com frequência instrumentaliza a etnografia, adaptando-a a seus contextos específicos em um processo que, embora compreensível a nível pragmático, frequentemente dissocia técnicas de pesquisa de sua matriz teórica e

metodológica original. Essa instrumentalização manifesta-se em três aspectos principais que merecem análise crítica, reconhecendo tanto as necessidades práticas quanto os riscos envolvidos.

Primeiro, observa-se uma adaptação temporal significativa em resposta aos cronogramas típicos de projetos de design. O termo "etnografia rápida" (*rapid ethnography*), introduzido por Millen (2000), trata de "uma coleção de estratégias de pesquisa de campo que buscam aumentar a eficiência das investigações etnográficas" em contextos onde os prazos tradicionais da pesquisa antropológica são impraticáveis. Paralelamente, Handwerker (2001) desenvolveu outra "etnografia rápida" (*quick ethnography*) como metodologia sistematizada para contextos de tempo limitado. Salvador, Bell e Anderson (1999) contribuíram para a difusão destas práticas no campo do design, respondendo à necessidade real de métodos viáveis dentro de restrições temporais e orçamentárias dos projetos comerciais.

A compressão temporal imposta pelo design não é apenas uma limitação operacional, mas um desafio epistemológico Ela obriga a etnografia a adaptar-se a cronogramas curtos, o que compromete sua capacidade de apreender sentidos que emergem apenas da convivência prolongada. Pink e Morgan (2013) alertam que etnografias de curta duração só são efetivas quando fundamentadas em sólido referencial teórico, e mesmo assim, exigem reconhecimento explícito de suas limitações epistemológicas.

Nesse contexto, a crítica pode ser aprofundada a partir da distinção proposta por Tim Ingold (2017) entre etnografia e antropologia. Para o autor, etnografia é uma reconstrução retrospectiva: coleta, organiza e interpreta dados de experiências passadas. A antropologia, por outro lado, acontece no evento, como uma forma de conhecimento que se dá em correspondência com o mundo e com os outros. É um processo transformador, pois emerge da escuta sensível e da coexistência móvel. Participações que apenas simulam envolvimento — adaptando-se superficialmente aos contextos apenas para extrair dados — podem ser úteis ao design, mas não carregam o potencial transformador da prática antropológica. Reconhecer essa diferença é essencial para que a presença do pesquisador em campo não se reduza a mais uma técnica instrumental, destituída de implicações éticas e epistemológicas mais profundas. Como aponta Ingold, é essa dimensão de transformação mútua que diferencia a educação da instrução, e, analogamente, a antropologia da etnografia.

O segundo aspecto envolve uma seleção instrumental de técnicas etnográficas. As práticas de design privilegiam métodos que geram dados visualizáveis e acionáveis dentro de cronogramas de projeto, como observações estruturadas e entrevistas direcionadas. Essa seletividade, embora atenda às demandas pragmáticas do design, frequentemente marginaliza aspectos essenciais da etnografia: contradições, ambiguidades narrativas e reconfigurações conceituais emergentes. A documentação visual e as técnicas participativas rápidas oferecem contribuições para o processo do design, mas sua efetividade depende criticamente de serem complementadas por compreensões mais profundas dos contextos estudados, feito de rara ocorrência em práticas instrumentalizadas.

Por fim, identifica-se uma simplificação dos contextos sociais complexos, onde práticas são frequentemente isoladas de dimensões históricas, políticas e econômicas que lhes conferem significado. A etnografia antropológica desenvolveu sensibilidade particular para estas dimensões, compreendendo que comportamentos aparentemente individuais são constituídos e constrangidos por sistemas sociais mais amplos. A etnografia instrumentalizada no design frequentemente despolitiza os fenômenos observados, tratando-os como escolhas individuais descontextualizadas. Experiências mais críticas demonstram que reconhecer essas dimensões contextuais não apenas enriquece a compreensão, mas é essencial para evitar soluções que apenas abordem sintomas superficiais de questões estruturalmente enraizadas.

Essas adaptações instrumentais são compreensíveis diante das exigências práticas do design contemporâneo, e seria irreal esperar que projetos de design adotem integralmente os métodos e temporalidades da etnografia antropológica tradicional. Entretanto, o reconhecimento consciente destas limitações e seus desdobramentos epistemológicos é essencial para um uso mais responsável e efetivo da etnografia no design. O desafio não está em escolher entre pureza metodológica ou pragmatismo absoluto, mas em desenvolver abordagens que preservem elementos fundamentais da sensibilidade etnográfica enquanto respondem aos contextos específicos do design.

Dimensão ontológica: a construção do "usuário" como abstração funcionalista

Se a dimensão epistemológica trata de como conhecemos, a dimensão ontológica refere-se a quem ou o que estamos conhecendo. No centro da instrumentalização etnográfica no design encontra-se uma categoria ontológica fundamental: o "usuário". Esta construção conceitual, aparentemente neutra e pragmática, tem profundos desdobramentos para como designers compreendem e representam as pessoas nos processos de visualização de informação e desenvolvimento de interfaces.

Hale (2018) apresenta uma crítica incisiva desta categorização. O termo "usuário" constrói pessoas primariamente como consumidores ou operadores de produtos e sistemas. Ele privilegia um tipo específico de relação — a de uso — sobre todas as outras formas de engajamento e interação. Essa categorização não é neutra, mas carrega pressupostos sobre agência, valor e propósito que condicionam profundamente como concebemos o design e seu papel social.

Tal redução ontológica opera em múltiplos níveis, cada um com implicações significativas para o design da informação. Primeiro, observa-se um individualismo metodológico que pervade tanto a pesquisa quanto a prática do design. A categoria "usuário" geralmente pressupõe um indivíduo desconectado, abstraído de suas redes sociais, culturais e históricas. Essa abstração torna-se particularmente problemática no design de visualizações de informação, onde contextos coletivos de interpretação e significação são frequentemente determinantes para a eficácia comunicacional. Uma visualização de dados epidemiológicos, por exemplo, será interpretada diferentemente por comunidades com distintas experiências históricas com sistemas de saúde. Ao reconhecermos que pessoas não "usam" informações como indivíduos isolados, mas as interpretam dentro de esquemas socioculturais complexos, podemos desenvolver representações visuais que considerem os contextos coletivos de interpretação.

O segundo nível envolve uma relação instrumental e unidirecional com informações e interfaces. O "usuário" é frequentemente concebido como um receptor passivo que "consome" visualizações ou "opera" interfaces, obscurecendo como pessoas estabelecem relações multidimensionais com artefatos informacionais. Essa relação inclui dimensões simbólicas (o significado cultural atribuído a certas representações), afetivas (as emoções e memórias evocadas por visualizações), estéticas

(o prazer ou desagrado experimentado) e políticas (como visualizações podem empoderar ou alienar). Quando o design da informação reconhece essa multidimensionalidade, pode criar visualizações que ressoem em níveis mais profundos que a mera eficiência operacional.

Essa tensão remete diretamente ao que Bezaitis e Robinson (2018) identificam como uma diferença fundamental entre a antropologia, que tradicionalmente não tem por objetivo alterar a realidade que estuda, e o design, cuja essência é precisamente transformar o mundo. Como observam os autores, "menos evidentemente, o trabalho articulado entre os dois campos torna os pesquisadores cúmplices de um esforço consciente de moldar o futuro, e não apenas de compreender o presente" (p.65-66). Essa "cumplicidade" exige uma reflexão crítica sobre as categorias ontológicas que mobilizamos e suas implicações políticas e éticas.

Terceiro, evidencia-se uma assimetria designer-usuário que estabelece uma divisão problemática entre aqueles que criam (ativos) e aqueles que apenas usam (passivos). Essa dicotomia simplificadora obscurece como as pessoas frequentemente redesenham, reinterpretam e transformam ativamente os artefatos e sistemas com os quais interagem. No contexto do design da informação, a assimetria pode se manifestar na presunção de que existem interpretações “corretas” ou “incorretas” de visualizações, ignorando como diferentes comunidades podem gerar leituras válidas mas distintas dos mesmos dados visualizados. Abordagens mais colaborativas reconhecem que a interpretação é um ato criativo, não meramente receptivo.

Essa reconfiguração ontológica impacta diretamente o design da informação. Passos et al (2025), em concordância com Hale (2018), destacam que o termo “usuário” reduz pessoas a meros consumidores de interfaces. Quando abandonamos a categoria restritiva de “usuário” em favor de uma compreensão das pessoas em sua complexidade sociocultural, criamos espaço para visualizações e interfaces que respondam à diversidade de modos de engajamento com informações. Tal mudança não significa abandonar preocupações com usabilidade ou eficiência, mas expandir nossa concepção do que constitui efetividade no design informacional; não apenas a transmissão eficiente de dados predefinidos, mas a criação de espaços interpretativos que reconheçam e valorizem múltiplos modos de conhecer e significar.

Por exemplo, um mapa interativo que representa dados demográficos poderia ir além de apresentar informações para “usuários” genéricos, incorporando diferentes

formas culturais de conceber espaço e território, permitindo múltiplos percursos de exploração, e reconhecendo explicitamente como perspectivas distintas informam diferentes interpretações dos mesmos dados. Esta abordagem não apenas enriquece a experiência informacional, mas tende a resultar em visualizações mais inclusivas e epistemicamente justas.

Dimensão ético-política: reprodução de assimetrias informacionais

As limitações epistemológicas (como conhecemos) e ontológicas (a quem conhecemos) da instrumentalização etnográfica no design convergem em uma dimensão ético-política: a questão das relações de poder na representação e visualização de informações. A descontextualização das práticas sociais e a redução de pessoas à categoria de "usuários" não são apenas problemas teóricos ou metodológicos, mas têm consequências concretas para quem é representado, como é representado, e quais vozes são privilegiadas ou marginalizadas nos processos de design informacional.

Como argumenta Herzfeld (2018), quando a etnografia é instrumentalizada e despojada de sua dimensão crítica, ela corre o risco de reproduzir precisamente o que deveria questionar: a naturalização de categorias contingentes, a invisibilização de relações de poder, e a redução da diversidade humana a tipologias gerenciáveis.

No contexto específico do design da informação, essa dimensão ético-política manifesta-se em três aspectos particularmente relevantes. Primeiro, observa-se a universalização de convenções representacionais que privilegiam modos ocidentais, acadêmicos e tecnocráticos de visualizar dados. Sistemas cartesianos de coordenadas, hierarquias visuais baseadas em leitura ocidental (esquerda-direita, topo-base), ou pressupostos sobre o que constitui "clareza" visual são frequentemente apresentados como universais quando, na verdade, refletem convenções culturalmente específicas. Quando designers conduzem pesquisas etnográficas instrumentalizadas apenas para validar esses pressupostos, em vez de questioná-los, acabam naturalizando e universalizando o que é apenas um entendimento localizado. O efeito é particularmente problemático quando visualizações são desenvolvidas para audiências culturalmente diversas ou quando representam conhecimentos de comunidades com tradições visuais e epistemológicas distintas.

Como observam Bezaitis e Robinson (2018, p.65-66), “o design, por definição, envolve um plano alternativo, sempre um tanto subversivo para o futuro”. Quando a pesquisa etnográfica se associa a esse esforço transformador, assume "uma parte significativa da responsabilidade por aquelas opções e limitações" que moldam futuros possíveis. Essa responsabilidade exige uma consciência crítica sobre os valores implícitos em nossas escolhas representacionais e suas consequências para diversos públicos.

O segundo aspecto refere-se à extração de dados sem reciprocidade informacional. A pesquisa etnográfica no design frequentemente posiciona comunidades exclusivamente como fontes de dados, sem que estas tenham voz sobre como suas informações serão representadas ou acesso aos benefícios da visualização resultante. Essa assimetria informacional espelha padrões mais amplos de extração colonial, onde recursos (neste caso, dados e conhecimentos) são extraídos sem retorno equitativo para as comunidades de origem. No design da informação, essa dinâmica manifesta-se quando visualizações sobre comunidades específicas são produzidas para públicos externos (decisores políticos, investidores, consumidores) sem que essas visualizações sejam acessíveis ou mesmo relevantes para as próprias comunidades representadas. A desconexão entre quem fornece os dados, quem os visualiza e quem se beneficia da visualização constitui uma forma de injustiça informacional.

Terceiro, evidencia-se a infantilização dos públicos através da simplificação excessiva de visualizações sob o pretexto de “usabilidade universal”. Quando designers presumem que audiências não-especializadas não podem compreender representações mais complexas ou nuançadas, frequentemente produzem visualizações que subestimam a sofisticação interpretativa destas audiências. Essa infantilização é particularmente problemática quando envolve populações já marginalizadas, reproduzindo estereótipos sobre suas capacidades cognitivas. Ironicamente, pesquisas etnográficas mais profundas tendem a revelar que comunidades supostamente “simples” possuem sistemas sofisticados de conhecimento e representação visual, apenas organizados segundo lógicas distintas daquelas hegemônicas.

Estes problemas ético-políticos não significam que o design da informação esteja inexoravelmente comprometido com reproduções de assimetrias de poder. Ao contrário, quando balizado em uma abordagem etnográfica crítica e não meramente instrumental, o design informacional pode tornar-se um espaço de contestação destas assimetrias. Um

exemplo concreto é o projeto *Native Land Digital*[1], uma plataforma de mapeamento digital dirigida por indígenas que visualiza territórios, línguas e tratados ancestrais nas Américas, Austrália e outras regiões. Diferentemente dos mapas convencionais baseados em fronteiras nacionais e divisões políticas ocidentais, este projeto apresenta visualizações fundamentadas em concepções indígenas de território, onde fronteiras são fluidas, sobrepostas e refletem relações históricas e culturais complexas.

Outro exemplo significativo é o trabalho do *Indigenous Mapping Collective — IMC*[2], que, segundo Annita Lucchesi (2020), desenvolve metodologias colaborativas onde comunidades indígenas não apenas fornecem dados, mas participam ativamente nas decisões sobre como esses dados serão visualizados, que plataformas serão utilizadas, e quem terá acesso a quais informações.

No Brasil — muitas vezes em articulações transnacionais—, temos os movimentos de contracorrente que se apropriam das mídias e das linguagens visuais para revalorar a produção do imaginário público sobre esses próprios grupos. São os casos da nova cartografia social apresentada por Almeida (2013), das insurgências contracartográficas descritas por Mesquita (2012), e do ativismo contrageográfico levantado por Aderaldo (2018).

Estes projetos demonstram como o design da informação, quando fundamentado em práticas verdadeiramente colaborativas e sensíveis às dimensões epistemológicas e ontológicas discutidas anteriormente, pode contribuir para formas mais equitativas de representação visual e para processos de soberania informacional.

Teoria, crítica e prática: limitações da abordagem instrumental em contextos informacionais

As dimensões epistemológica, ontológica e ético-política da instrumentalização etnográfica no design manifestam-se concretamente em diversos campos da prática profissional. Tomamos como exemplo os desafios da educação em meio aos avanços da

[1] *Native Land Digital* (https://native-land.ca/) é uma organização indígena sem fins lucrativos, liderada por indígenas, que mapeia territórios, línguas e tratados nativos. A plataforma foi criada para ajudar pessoas a se conscientizarem sobre os territórios indígenas onde vivem e promover o respeito pelas comunidades nativas e suas histórias.

[2] O *Indigenous Mapping Collective – IMC* (https://www.indigenousmaps.com/) é uma rede de profissionais indígenas dedicados a ajudar comunidades nativas a desenvolver suas capacidades de mapeamento. O coletivo trabalha para fortalecer a soberania de dados geoespaciais indígenas através de treinamento, recursos e apoio técnico, permitindo que as comunidades documentem e protejam seu conhecimento territorial tradicional.

tecnologia para demonstrar o efeito problemático que o empilhamento de presunções de determinados entendimentos acarretam na interação dos estudantes com seus novos materiais didáticos.

O campo das tecnologias educacionais oferece exemplos das consequências da etnografia instrumentalizada no design informacional. Selwyn (2016), em seu livro *Is Technology Good for Education?*, apresenta uma análise crítica de plataformas de aprendizagem adaptativa contemporâneas. O autor observa como estas tecnologias frequentemente se fundamentam em pesquisas que privilegiam aspectos facilmente quantificáveis da experiência educacional, como tempo de engajamento, padrões de navegação e taxas de acerto em atividades.

A interface dessas plataformas educacionais tipicamente reflete esta abordagem metodológica: seus painéis e visualizações tendem a representar a aprendizagem como uma progressão linear através de conteúdos predefinidos, com gráficos que reduzem a experiência educacional a métricas quantitativas. Roberts-Mahoney et al (2016), em sua análise de tecnologias de aprendizagem personalizada, destacam como estas ferramentas frequentemente apresentam o progresso dos estudantes primariamente como percentuais de completude de módulos e pontuações em atividades sequenciais, com pouca representação de processos colaborativos ou contextuais na construção do conhecimento.

Essa seletividade na visualização de dados educacionais não é meramente uma limitação técnica, mas reflete pressupostos epistemológicos específicos. Williamson (2017), em *Big Data in Education*, analisa como estas visualizações não apenas refletem, mas ativamente reforçam modelos educacionais baseados em transmissão unidirecional de conteúdo. O autor demonstra como se formam ciclos em que dados são coletados segundo pressupostos específicos sobre aprendizagem, visualizados de formas que reforçam estes pressupostos, e então utilizados para justificar intervenções pedagógicas alinhadas com estes mesmos modelos.

Para ilustrar uma abordagem alternativa, podemos considerar um exemplo hipotético inspirado em princípios participativos de design da informação. Imaginemos um projeto de análise de aprendizagem desenvolvido não através de etnografias rápidas, mas de processos colaborativos onde estudantes e educadores contribuem não apenas com dados, mas com perspectivas sobre quais aspectos da experiência educacional deveriam ser visualizados e como. O resultado seriam painéis de visualização que, ao

contrário das abordagens convencionais, representariam dimensões qualitativas da aprendizagem, como engajamento em práticas colaborativas e desenvolvimento de identidades disciplinares, além de métricas convencionais. Tais visualizações não apenas apresentariam dados sobre aprendizagem, mas criariam espaços para reflexão crítica sobre o próprio processo educacional, suas dimensões sociais e seus contextos institucionais.

Este exemplo reflete a distinção proposta por Bezaitis e Robinson (2018) entre "indicadores" (*weathercocks*) e "sinalizadores" (*signposts*). Enquanto os indicadores mostram "onde estamos" (como percentuais de completude ou taxas de engajamento), os sinalizadores apontam "para onde devemos ir". Como observam os autores, "oferecer orientação sobre o futuro é uma tarefa mais desafiadora e, ao mesmo tempo, mais significativa do que simplesmente descrever o estado atual das coisas" (ibid., p.67). Visualizações educacionais baseadas em princípios etnográficos críticos podem funcionar como sinalizadores, não apenas refletindo práticas atuais, mas orientando transformações pedagógicas alinhadas a valores educacionais explícitos.

Da crítica à prática: a prática etnográfica no design da informação

A crítica à etnografia instrumentalizada no design não se trata simplesmente de refinar métodos, mas de resgatar a essência antropológica da investigação etnográfica — sua capacidade de revelar como os significados são construídos dentro de esquemas culturais específicos. Mais do que "aplicar devidamente" a etnografia ao design, buscamos debater uma reintegração radical de seu compromisso com a alteridade, transformando a visualização de informações em um processo profundamente afinado a sensibilidades culturais. Essa abordagem substitui a obsessão pela eficiência técnica por uma ecologia de saberes, onde dados adquirem significado quando contextualizados nos sistemas que os interpretam e permitem intervenções devidamente amparadas na materialidade das vivências daqueles afetados.

Essa perspectiva está em sintonia com o argumento de Bezaitis e Robinson (2018, p.64), que destacam a importância de uma mudança do foco exclusivo no "valor" — entendido como utilidade imediata e resultados tangíveis — para uma atenção maior aos "valores" que fundamentam eticamente as práticas no campo. Segundo as autoras, ainda há uma lacuna na forma como a questão dos valores tem sido tratada, embora isso se

torne cada vez mais urgente diante da centralidade assumida pela responsabilidade social corporativa e pelas decisões complexas relacionadas às consequências ambientais e sociais, que tornam os valores dentro e das organizações um tema crítico.

A antropologia nos mostra que toda representação visual é culturalmente situada. Um simples gráfico nunca é neutro: suas cores, hierarquias e fluxos carregam marcas de visões de mundo específicas. Nas comunidades indígenas, por exemplo, representações circulares do tempo desafiam nossa linearidade ocidental; nos padrões têxteis africanos, geometrias codificam histórias coletivas. Projetos verdadeiramente antropológicos rejeitam a padronização global em favor de traduções visuais culturalmente sensíveis — como substituir ícones abstratos por elementos com ressonância local, ou abandonar hierarquias rígidas por estruturas relacionais, seguindo a lição de Waller (2019) em sua releitura do método Isotype.

Esta perspectiva transforma a visualização em uma síntese cultural participativa. Inspirados por Ingold (2017), entendemos que representações devem funcionar como campos de correspondência, onde designers e comunidades criam significados de modo conjunto. Práticas como oficinas de leituras insurgentes — onde grupos marginalizados reinterpretam visualizações hegemônicas, expondo seus silêncios — revelam como narrativas visuais são interpretadas de modo diverso em culturas orais (Spinillo, 2000); ou a prototipagem corporal, usando gestos e materiais táteis, captura noções de quantidade ou tempo que escapam às abstrações digitais, criando pontes entre epistemologias distintas.

A operacionalização dessa colaboração demanda novas formas de trabalho interdisciplinar que transcendam tanto a consultoria pontual do antropólogo quanto sua subordinação a processos já estabelecidos de design. Práticas efetivas podem iniciar-se com etnógrafos participando desde a concepção do projeto, não apenas na fase de pesquisa, contribuindo para a própria definição do que constitui um "problema de design". Designers, por sua vez, beneficiam-se ao acompanhar processos de campo, não como observadores passivos, mas como copesquisadores que trazem sensibilidades visuais e materiais aos contextos estudados. Essa reciprocidade exige negociação constante de temporalidades distintas: o designer adaptando-se a um ritmo que permita a emergência de compreensões contextuais profundas; o antropólogo articulando suas observações em formas acessíveis aos prazos e necessidades projetuais.

Trata-se, sobretudo, de reconhecer a polifonia interpretativa como direito ao invés da instrumentalização de populações para interesses definidos de modo vertical, contradições como as Aderaldo (2018) examina através de seu campo com coletivos periféricos de produção audiovisual em relação aos projetos do chamado "terceiro setor".

Em resposta, surgem visualizações multivocais, como dados epidemiológicos apresentados simultaneamente como linhas do tempo ocidentais e mapas narrativos indígenas, ou interfaces desmontáveis que permitem reorganizar informações segundo critérios culturais diversos (Nicolau & Oliveira, 2015). Projetos como o *Territórios do Saber* (Museu do Índio/RJ) exemplificam esta visão, traduzindo conhecimentos indígenas sobre biodiversidade através de grafismos tradicionais combinados com camadas interativas, dissolvendo falsas dicotomias entre "ciência" e "tradição".

O que está em jogo vai além do design, é uma reimaginação da própria produção de conhecimento, a busca por um entendimento estético que, vinculado à materialidade dos dados, tem o potencial de lutar e agir sobre o sensível. Quando um infográfico se torna um objeto liminar — capaz de operar em múltiplos regimes de sentido —, ele realiza o potencial antropológico de tornar visíveis os fios que tecem diferentes formas de estar no mundo. Essa é uma das formas de verdadeiramente publicizar antropologia: não a popularização superficial de conceitos, mas a criação de espaços onde entendimentos diversos podem dialogar em pé de igualdade.

Conclusão

Este artigo parte de uma crítica fundamental à domesticação da etnografia no design — sua redução a técnicas rápidas de extração de dados — para propor uma reintegração radical de seus princípios antropológicos fundantes. Mais do que um ajuste metodológico, defendemos uma transformação epistemológica na própria concepção do design informacional: da transmissão eficiente de mensagens para a facilitação de processos interpretativos culturalmente situados. Quando reduzida a ferramenta, a etnografia perde sua potência crítica de revelar pressupostos ocultos e dimensões não evidentes da experiência humana, falha que se materializa em visualizações tecnicamente sofisticadas, mas culturalmente surdas, naturalizando certos modos de representação enquanto marginaliza outros.

As possibilidades práticas que exploramos, da ressignificação de visualizações convencionais através de tradições visuais diversas à implementação de processos participativos, apontam para caminhos concretos de um design mais inclusivo. Esse deslocamento não exige rupturas metodológicas radicais, mas uma transformação na postura do designer: da pretensão de universalidade para uma abertura à polifonia interpretativa.

Da parte da antropologia, cabe muito bem levar a infografia e a linguagem visual para além de mecanismos de registro e conformar uma diagramática própria à disciplina. O simples experimento (contra)cartográfico de Mesquita (2012) serve de exemplo para o método em si ao mostrar como a academia está intimamente conectada a todo tipo de fluxos e processos sociais, demonstrando que o suposto insulamento dos acadêmicos é uma ilusão em boa parte alimentada por mentalidades (internas e externas ao campo) restritas, e não necessariamente amparada em dados empíricos.

Não pregamos soluções definitivas, mas principalmente a disposição à experimentação, seja em reelaborações de gráficos através de lentes culturais distintas, no desenvolvimento de materiais informacionais multivocais, em sessões colaborativas onde leituras divergentes enriquecem as representações, ou na pesquisa e na análise criativas e engajadas dentro do campo e em sala de aula. Há de se reconhecer e valorizar a dimensão pedagógica inerente ao saber antropológico e buscar formas de consolidá-la e expandi-la de acordo com vetores mais propositivos.

Essa abordagem encontra ressonância em três vetores promissores para pesquisas futuras: estudos comparativos de recepção cultural da informação, experimentos avaliando a eficácia de visualizações situadas, e desenvolvimento de ferramentas para práticas participativas acessíveis. A etnografia fundamentada oferece ao design não métodos prontos, mas uma sensibilidade aguda à diversidade de modos de conhecer, requisito urgente em um mundo interconectado porém culturalmente plural, onde justiça representacional deve complementar a eficiência comunicacional.

Aqui, a colaboração entre antropologia e design transcende a mera aplicação de métodos. Como argumenta Ingold (2017), a antropologia como “modo de atenção” transforma tanto pesquisador quanto campo estudado. Projetos de visualização participativa, concebidos como espaços de correspondência, testam os limites da tradução cultural sem reducionismos. A crítica de Latour (1999) à representação como fetiche moderno ilumina nosso entendimento: mapas e gráficos não são meras

ilustrações, mas atores em redes de significado que tornam visíveis as controvérsias documentadas pela antropologia.

Longe de ser ferramenta, a etnografia em sua integridade transforma o design informacional em arena de questões antropológicas fundamentais: quem detém o direito de representar? Como traduzir diferenças radicais sem violência epistemológica? Ao insistir nessas perguntas, a antropologia não serve ao design, mas o concebe como espaço de intervenção crítica. Trata-se de um projeto de descolonização do olhar - não para "melhorar visualizações", mas para expor o caráter culturalmente situado de noções como "dados", "eficiência" e "clareza".

A "ampla aceitação do trabalho 'etnográfico' e do 'foco no usuário' no design e na inovação" carrega consigo o risco de produzir "abordagens fáceis e simplificadas [que] continuarão a evoluir em direção a kits de ferramentas comoditizados, perdendo qualquer diferenciação crítica" (Bezaitis & Robinson, 2018, p.63). O desafio que se impõe é reimaginar não apenas técnicas, mas propósitos e valores fundamentais que orientam a prática.

Como alerta Strathern (2004), toda tradução é uma comparação controlada entre sistemas incomensuráveis. Nas visualizações, essa incomensurabilidade emerge quando cores, hierarquias e metáforas carregam pressupostos não declarados, reproduzindo universalismos criticados por Escobar (2018). Iniciativas como os *Indigenous Data Sovereignty Networks* demonstram como a antropologia pode mediar a criação de visualizações que não apenas incorporam, mas estruturam saberes locais - representando, por exemplo, relações ecológicas como redes circulares conforme ontologias andinas (de la Cadena, 2015).

Esta colaboração, nos termos de Appadurai (2006), sinaliza menos uma antropologia utilitária que uma expansão do trabalho de campo a novos domínios. Seguindo Marcus (1995), podemos conceber essas experimentações como "design multissituado", onde as visualizações se tornam artefatos teóricos (Marcus, 1998) que materializam os grandes debates antropológicos: representação, poder, e a possibilidade mesma de conhecer o Outro. O desafio que se coloca é nada menos que reimaginar o design informacional como prática de tradução cultural responsável - onde cada gráfico, mapa ou interface seja reconhecido como ato político de tornar visíveis mundos alternativos de significado.

Referências

ADERALDO, Guilhermo. Visualidades urbanas e poéticas de resistência: reflexões a partir de dois itinerários de pesquisa. *Revista Antropolítica*, 45(2), p.66-93, 2018.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova Cartografia Social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). *Povos e Comunidades Tradicionais: nova cartografia social*. Manaus: UEA Edições, 2013.

ANDERSON, R. J.; KOLKO, J. On addressing wicked problems, imperfect solutions, and design expertise. *Interactions*, 16(6), p.80-83, 2009.

APPADURAI, Arjun. *Fear of Small Numbers: An Essay on the Geography of Anger*. Durham: Duke University Press, 2006.

BEZAITIS, Maria; ROBINSON, Rick E. VALUABLE TO VALUE: how "user research" ought to change. In: CLARKE, Alison J. (ed.). *Design Anthropology: object culture in transition*. London & New York: Bloomsbury, 2018. p.56-68.

DUDLEY, E.; HAALAND, A. *Communicating buildings for safety*. Intermediate Technology Publications, 1993.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

ESCOBAR, Arturo. *Designs for the Pluriverse: radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press, 2018.

HALE, T. People are not users. *Journal of Business Anthropology*, 7(2), p.163-183, 2018.

HERZFELD, Michael. Anthropological realism in a scientistic age. *Anthropological Theory*, 18(1), p.129-150, 2018.

INDOLG, Tim. *Anthropology and/as education*. London & New York: Routledge, 2017.

KRESS, G,; VAN LEEUWEN, T. *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. London & New York: Routledge, 2006.

LATOUR, Bruno. *Pandora's Hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

LUCCHESI, A. Mapping as embodied practice in Indigenous cartography. *Society for Visual Anthropology News*, 36(1), p.16-20, 2020.

MARCUS, George. Ethnography in/of the world-system: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24, p.95-117, 1995.

MARCUS, George. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MESQUITA, André. Sobre mapas e segredos abertos. *PÓS: Revista do Programa de Pós-graduação em Artes da EBA/UFMG*, p.116-137, 2012.

MILLEN, D. R. Rapid ethnography: Time deepening strategies for HCI field research. In: *Proceedings of the 3rd Conference on Designing Interactive Systems* (pp. 280-286), 2000.

NICOLAU, B. M.; OLIVEIRA, A. S. Níveis de interatividade em mídias sociais. *Anais do Congresso Internacional de Design da Informação*, 7, p.112-129, 2015.

PASSOS, S. G.; SOUSA, Á;. VALOTO, A.; PEREIRA, D.; NICKEL, E. M. Antropologia, design e alteridade: (algumas) relações e implicações metodológicas. In: *Proceeding do 10º ETD – Congresso Internacional Ergotrip Design: Design, Ergonomia e Interação Humano Computador*. Artigos Completos (pp. 927-936). Universidade de Aveiro, 2015.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), p.377-391, 2014.

PINK, S.; MORGAN, J. Short-term ethnography: Intense routes to knowing. *Symbolic Interaction*, 36(3), p.351-361, 2013.

ROBERTS-MAHONEY, H.; MEANS, A. J.; GARRISON, M. J. Netflixing human capital development: Personalized learning technology and the corporatization of K-12 education. *Journal of Education Policy*, 31(4), p.405-420, 2016.

SALVADOR, T.; BELL, G.; ANDERSON, K. Design ethnography. *Design Management Journal*, 10(4), p.35-41, 1999.

SELWYN, N. *Is technology good for education?*. Cambridge: Polity Press, 2016.

SPINILLO, C. *An analytical approach to procedural pictorial sequences*. Departamento de Tipografia e Comunicação Gráfica, University of Reading, 2000.

STRATHERN, Marilyn. *Commons and Borderlands: working papers on interdisciplinarity, accountability and the flow of knowledge*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing, 2004.

WALLER, R. Learning from Vernon's Isotype test: A design history footnote. *Information Design Journal*, 25(3), p.264-276, 2019.

WILLIAMSON, B. *Big data in education: The digital future of learning, policy and practice*. Los Angeles: SAGE, 2017.

WILLIS, A. M. Ontological designing. *Design Philosophy Papers*, 4(2), p.69-92, 2006.

HANDWERKER, W. P. *Quick ethnography*. Lanham: AltaMira Press, 2001.

WOGALTER, M. S.; DEJOY, D. M.; LAGHERY, K. R. Organising theoretical framework: A consolidated communication-human information processing (C-Hip) model. In: M. S. WOGALTER, M. S.; DEJOY, D. M.; LAGHERY, K. R (eds.). *Warnings and Risk communication*. London: Taylor & Francis, 2009. p.15-23.

Antropologia, Lazer e Ensino Técnico: reflexões sobre o conhecimento antropológico para além da academia

Anthropology, Leisure and Technical Education: Reflections on Anthropological Knowledge Beyond Academy.

Helena Patini Lancellotti
Instituto Federal do Rio Grande do Sul -IFRS
Porto Alegre, Brasil
helena.lancellotti@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5674-4258

Amanda Martins dos Reis
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.
Porto Alegre, Brasil
amartinsdosreis@gmail.com
0009-0001-5977-724X

Maria Vitória Aquino Fernandes
Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRGS.
Porto Alegre, Brasil
mariavitoria1902@gmail.com
0009-0007-6887-0570

Tauani Kielen Claudino Mello
Instituto Federal do Rio Grande do Sul -IFRS
Porto Alegre, Brasil
tauanimello17@gmail.com
0009-0002-7618-6799

Recebido em: 08 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

O objetivo deste trabalho é construir um diálogo entre a Antropologia e a formação profissional e tecnológica, a partir das experiências compartilhadas em um Campus do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS) localizado na Restinga, um bairro periférico de Porto Alegre. A proposta é de tecer uma conexão com discussões mobilizadas dentro do campo antropológico sobre outras possibilidades de atuação profissional para além da área acadêmica. Este artigo está dividido em duas frentes: a) uma reflexão sobre a inserção de uma das autoras – uma antropóloga professora de Sociologia do ensino técnico e tecnológico; b) uma costura entre Antropologia e a formação de estudantes secundaristas no ensino profissional, especialmente na relação entre este saber e o processo de produção dos Trabalhos de Conclusão do Curso Técnico em Lazer Integrado ao Ensino Médio do Campus Restinga. Será possível observar uma conexão entre os saberes antropológicos e sua contribuição para a formação técnica e profissional, promovendo autorias diversas, vinculadas aos territórios e às experiências locais. Com este trabalho, analisamos que explodir as metáforas que separam a academia de outros mundos é também incentivar que outras vozes se conectem com as possibilidades da Antropologia, seja em suas atuações profissionais e/ou na própria produção de conhecimentos.

Palavras-chave: Antropologia; Ensino Profissionalizante; Antropologia e mundo do trabalho; Antropologia para além da academia

Abstract

The aim of this paper is to establish a dialogue between Anthropology and professional and technological education, based on experiences shared at a Campus of the Federal Institute of Rio Grande do Sul (IFRS), located in Restinga, a peripheral neighborhood of Porto Alegre. The proposal is to connect with ongoing discussions within the anthropological field about alternative possibilities for professional practice beyond the academic sphere. This article is organized into two main threads: (a) a reflection on the professional insertion of one of the authors – an anthropologist and Sociology teacher in technical and technological education; (b) an articulation between Anthropology and the education of secondary-level students in vocational training, particularly in relation to the production process of the Final Projects of the Technical Course in Leisure Integrated with High School at the Restinga Campus. The paper highlights the connections between anthropological knowledge and its contributions to technical and professional education, promoting diverse forms of authorship rooted in local territories and lived experiences. We argue that disrupting the metaphors that separate academia from other worlds also means encouraging new voices to engage with the possibilities Anthropology offers, whether in their professional practices or in the very production of knowledge.

Keywords: Anthropology; Profesional Education; Anthropology and the World of Work; Anthropology Beyond Academia.

Introdução: articulações entre a educação profissional e a Antropologia

O objetivo deste artigo é articular reflexões acerca da Antropologia e suas atuações em campos não acadêmicos e não povoados por profissionais com tal expertise. Dialogar acerca dessa possibilidade abre brechas para pensarmos sobre a atuação de antropólogas em circuitos não acadêmicos e sobre a potência do pensamento antropológico para outros saberes, áreas do conhecimento e para o mundo do trabalho. Essas questões têm sido mobilizadas institucionalmente dentro do campo antropológico brasileiro nas últimas décadas. Uma preocupação que tem perpassado as gestões da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), com a criação de Grupos de Trabalho sobre o ofício do antropólogo, organizações de livros e publicações debatendo esse cenário[1] e discussões sobre regulamentação da profissão (Filho, 2018). Uma literatura permeada por ambiguidades, conflitos, complexidades e potências.

Nosso objetivo é nos somarmos a essas reflexões, na tentativa de construir um diálogo entre a Antropologia e a educação profissional e tecnológica, a partir das experiências compartilhadas em um Campus do Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS), localizado na Restinga, um bairro periférico da cidade de Porto Alegre. Os Institutos Federais, foram criados pela Lei 11.892/2008 e tem como características a oferta de uma educação reflexiva conectada e em interlocução direta com o mundo do trabalho, pela verticalização do ensino[2] e pelo compromisso com as especificidades e demandas locais e regionais (Pacheco, 2010). No Campus Restinga, a título de exemplo, existe a oferta do ensino médio integrado ao ensino técnico (cursos de Informática, Eletrônica e Lazer), Educação de Jovens e Adultos (EJA – EPT), cursos subsequentes e cursos superiores dentro dos eixos de atuação estabelecidos pela instituição em consonância com a população local.

Este Campus, inclusive, é reconhecido enquanto uma conquista da própria comunidade a partir de mobilizações políticas (Rech, 2021) que buscavam condições

[1] Como exemplo, podemos citar os livros “O campo da Antropologia no Brasil” (2004); "Antropologia Extramuros: Novas Responsabilidades Sociais e Políticas dos Antropólogos” (2008)

[2] A verticalização “permite que os docentes atuem em diferentes níveis de ensino e que os discentes compartilhem os espaços de aprendizagem, incluindo os laboratórios, possibilitando o delineamento de trajetórias de formação que podem ir do curso técnico ao doutorado” (Pacheco, 2010, p.13)

educacionais e laborais mais satisfatórias, frente às precarizações que envolvem esta região. Essas movimentações também marcaram a própria constituição deste local: um bairro que surge em meados dos anos 60, devido a processos de remoção de grupos populacionais que habitavam o centro da cidade e são realocados para esta área que antes era rural. São os moradores - tentando conciliar processos de estigmatização vinculados ao território e de constituição de redes de vizinhança e acolhimento com o novo lugar a ser habitado - que se tornam os protagonistas nas lutas e estratégias para a reprodução da vida social (Gamalho, 2009)

Dito isso, o diálogo deste trabalho será construído em duas frentes: a primeira a partir da experiência de uma das autoras - uma antropóloga alocada no IFRS ocupando o cargo de professora de Sociologia – e sua contribuição na formação de estudantes para a educação profissional, estando vinculada ao que é chamado como "área técnica" do curso Técnico em Lazer Integrado ao Ensino Médio e nas práticas de orientação; a segunda tem como foco as vozes de três estudantes – a partir da autoria de Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) - que promoveram interlocuções antropológicas em conexão com o curso técnico no qual se formaram, fomentando a relação entre o pensamento antropológico, o campo de estudos do lazer e a inserção laboral. O nosso intuito é discorrer acerca da relação entre a própria Antropologia e o ensino profissional, buscando destacar os saberes antropológicos e éticos, o mundo do trabalho e a produção de conhecimentos que promovem, inclusive, debates acerca da autoridade etnográfica.

Antropologia e o mundo do trabalho: entre tensões e possibilidades

Na Antropologia existem receios e discussões que envolvem a relação entre este campo disciplinar e o mundo do trabalho. Este debate é permeado por algumas desconfianças e tensões que são importantes, inclusive, para a própria disciplina: como os perigos da Antropologia seguir os fluxos do mercado, tornando-se positivista (Fonseca, 2004), sobre as éticas que permeiam nosso ofício (Debert, 2004), sobre as metáforas dos muros que separam essas atuações (Lobo, 2016), sobre os resultados que nossas produções podem trazer para a vida cotidiana dos grupos que estudamos (Leal & dos Anjos, 1999) e na potência que o pensamento antropológico possui para diversas e outras áreas do conhecimento (Munanga, 2013).

São discussões que estão sempre no horizonte de antropólogos e antropólogas, mas tornam-se mais intensas quando relacionados ao universo do trabalho e ao processo de construção do que seria a nossa identidade profissional. Ao mesmo tempo, enfrentar essas questões são necessárias, pois assistimos a uma universalização da universidade pública e um número maior de estudantes bacharéis, que inclusive, tem tensionado as etnografias produzidas. Trazer visibilidade sobre essa atuação profissional é central, visto que a carreira acadêmica não tem a possibilidade de abarcar e contemplar a grande quantidade de profissionais que se graduam no curso (Fleischer, 2017).

É inegável que essas reflexões e incômodos têm como palco o passado da disciplina, visto que a atuação de antropólogos e antropólogas com vistas ao mercado ou ao mundo do trabalho não é algo relativamente novo: haviam Antropologias clássicas cujas etnografias ofereciam recursos para a administração colonial (vide Evans-Pritchard) ou na produção de dados para fins de guerra (como o Crisântemo e a Espada de Margareth Mead). Inclusive, é neste "Encontro Colonial" que a Antropologia vai se desenhando enquanto ciência, na construção de um olhar analítico do europeu sobre povos não europeus, sendo conivente e produto do sistema colonial (Asad, 2017). Neste sentido, há um paradoxo que envolve a Antropologia e suas formas de atuação: ao mesmo tempo que conjunto de saberes é essencial para ser colocado em prática para promover mudanças e intervenções sociais, há um desconforto por parte deste campo em realizar as mesmas ações de intervenção – devido a este passado colonial (Leal & dos Anjos, 1999). É essa mea-culpa que por vezes nos torna imóveis frente as possibilidades e potências de pensar uma Antropologia para fora dos circuitos da universidade e implicada nas preocupações, por exemplo, relativas a cidadania (Leal & dos Anjos, 1999).

Importa-nos destacar que existem peculiaridades em pensar essa relação no contexto brasileiro, pois a nossa Antropologia sempre fora permeada por um caráter de intervenção invisível – um campo comprometido com as discussões sobre estado-nação e pela peculiaridade de estudar em casa (Fleischer, 2007). A consolidação da Antropologia no Brasil – apesar de uma tradição acadêmica – esteve conectada com os estudos dos "outros" do seu próprio território, diferente das etnografias do Norte Global. O antropólogo, era um antropólogo cidadão (Peirano, 1998) e com uma postura implicada na defesa dos direitos dos grupos que estudava. Não é à toa que Alcida

Ramos (2007) situa que nos primórdios da disciplina, era comum haver "um antropólogo para cada aldeia", atuando este enquanto um interlocutor e defensor de direitos humanos. Não era um fato incomum o trânsito de profissionais entre a academia e o que está "fora dos muros", as práticas de intervenção, ou seja, uma atuação como antropólogos anfíbios (Fleischer, 2007).

Existem outras perguntas que nem sempre são fáceis de serem respondidas, especialmente relacionadas a como mobilizar o conhecimento antropológico adquirido ao longo dos anos para as vias do mercado de trabalho. Para Claudia Fonseca (2004), torna-se desafiadora a tarefa de articular os saberes do ofício antropológico - "um determinado ritmo de trabalho (...), uma determinada linguagem (...) e uma maneira particular de formular seu objeto de análise" (Fonseca, 2004, p. 84) - com as demandas do mundo do trabalho permeadas por agilidades nas respostas e ações e tempos cada vez mais curtos para a tomada de decisão. Há também uma série de desafios relacionados à própria legitimidade do nosso saber: quando estamos na academia – independente de nossas posições – estamos dentro de um campo em que o reconhecimento e a própria expertise são reconhecidas.

Fomentar a relação entre o saber antropológico e o universo laboral também se relaciona com a compreensão de que os conteúdos que aprendidos e ensinados ao longo da graduação (e outros níveis de ensino) são ferramentas importantes fora dos muros da universidade. Um processo de valorização e visibilização de ensinamentos que por vezes são internalizados como "naturais" (Fleischer, 2017). O treinamento do ofício do antropólogo – olhar, ouvir e escrever (Oliveira, 1996) – são aprendizados e treinos ao longo do curso e não algo da personalidade individual de cada um. Enquanto antropólogas somos treinadas a apreender e acolher a diversidade e aprendemos a compreender diferentes e conflituosos pontos de vista. Além do desenvolvimento de habilidades de escrita e comunicação (Fleischer, 2017).

Esses aprendizados – que fazem parte do trabalho do antropólogo – se mostram como importantes no mundo do trabalho. Dito isso, a nossa proposta é nos articularmos a esses debates que têm repensado a atuação de Antropologias que não necessariamente estejam restritas ao saber acadêmico, demonstrando, inclusive, a possibilidade dos nossos saberes atingirem maiores audiências e adensarem os debates sobre autoridade

etnográfica. A seguir, realizamos uma discussão sobre esse diálogo a partir de dois movimentos: a) a experiência de uma antropóloga atuando em frentes não tão próximas da sua formação; b) a partir da apresentação de Trabalhos de Conclusão de curso de estudantes egressas do Curso Técnico em Lazer Integrado ao Ensino Médio que utilizaram insights antropológicos no seu processo de formação e atuação profissional.

Uma antropóloga no ensino técnico e tecnológico

Adentrei como docente no Instituto Federal do Rio Grande do Sul (IFRS) em meados de 2018, enquanto terminava meu trabalho de campo do doutorado em Antropologia Social. A nomeação se deu para o cargo de professora do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico (EBTT) de Sociologia, cuja exigência é a licenciatura em Ciências Sociais/Sociologia. A minha inserção ocorreria e ocorre nos mais variados níveis de ensino: ensino médio integrado, educação de jovens e adultos e nos cursos tecnológicos. Os componentes que ministro carregam – em sua grande maioria – o nome de apenas uma das Ciências Sociais: o da Sociologia[3]. Isso ocorre tanto a nível do ensino médio (nas Sociologias I, II, III e IV) e no ensino superior - como exemplo "Sociologia da Educação" ou o componente de "Sociologia Aplicada à Administração". Apesar dessa organização, os conteúdos programáticos contemplam reflexões da Antropologia e da Ciência Política, especialmente na educação básica.

A maneira pela qual sou identificada perpassa este ato de categorizar e da visibilidade da Sociologia frente às demais áreas de conhecimento: sou classificada pelos meus colegas como socióloga devido ao cargo que ocupo, mesmo que praticamente toda a minha trajetória – com exceção da licenciatura – seja na Antropologia. Os primeiros anos enquanto docente foram desafiadores, especialmente para tentar compreender o meu papel dentro da instituição. Um dos desafios estava em entender a inserção da Antropologia nos currículos dos mais variados níveis de ensino e em como transpor esses conhecimentos para estudantes que não desejam ser antropólogos ou que nem mesmo sabem o que uma antropóloga faz. Questões como

[3] Algumas hipóteses para o uso de nome de Sociologia enquanto um componente curricular do Ensino Médio ao invés de Ciências Sociais está relacionado com as lutas travadas – especialmente a partir da segunda metade do século XX – por entidades profissionais (e não acadêmicas), como a Federação Nacional dos Sociólogos (FNS). Enquanto a Sociologia garantia o seu direito enquanto uma profissão reconhecida, a Antropologia – em meados dos anos 2000 – ainda vivenciava a falta de um respaldo que a instituísse enquanto profissão, contando mais com apoio acadêmico, como da Associação Brasileira de Antropologia (Oliveira & Rua, 2017).

"devo ensinar as escolas antropológicas para os estudantes?" ou "devo ensinar o que é uma etnografia para jovens secundaristas?" eram e são inquietações constantes.

As indagações também discorriam sobre os currículos nos quais tive acesso ao longo da minha formação: tanto a nível de graduação, mestrado e doutorado, foram poucas as discussões sobre metodologias de ensino ou sobre o que é um plano de aula na área da Antropologia. Tive um contato maior com essas práticas apenas na licenciatura. Essas discussões não atravessam apenas as minhas questões, mas têm sido mobilizadas por uma série de pesquisadores que tem produzido reflexões sobre o que é aprendido em Antropologia nas universidades e o que é ensinado no ensino básico (Fontes, 2016; Oliveira, 2015, 2020, 2021; Oliveira & Rua, 2017; Matias e Castro, 2019; Meirelles & Schweig, 2008; 2012)[4]. De maneira geral, esses trabalhos dialogam sobre a formação de estudantes matriculados nos cursos de graduação de ciências sociais e destacam que discussões sobre como transpor o conhecimento antropológico para não antropólogos ainda são escassas. Apontam que há lacunas sobre metodologias de ensino, sobre a prática docente e como atuar fora do espaço da academia, para além das habilidades de pesquisa adquirida (Meirelles & Schweig, 2012). Apesar da formação antropológica voltada para a pesquisa nos cursos de graduação, a etnografia é algo praticamente inexistente nos livros didáticos voltados para o Ensino Médio (Fontes, 2016). Conforme análise realizada por Bárbara Fontes (2016), na análise de três livros didáticos do PLNP de 2015[5], o tema da cultura era o que mais se sobressaia nesses materiais quando a Antropologia entrava em cena.

Ao mesmo tempo que hoje essas questões estão mais apaziguadas na minha rotina laboral, elas também se devem a minha trajetória enquanto antropóloga. Foi a partir da minha inserção enquanto uma docente antropóloga que fui aprimorando habilidades de escutar e observar aqueles que não eram meus interlocutores de pesquisa,

[4] Atualmente essa discussão tem se expandido. Existem coletâneas publicadas sobre a relação entre Antropologia, educação e metodologias e práticas de ensino - como os livros sobre Antropologia na Educação Básica organizados por Alencar et al (2023, 2024). Além de grupos de trabalho e mesas redondas em congressos de Antropologia acerca da interlocução entre educação, aprendizagem e conhecimento antropológico tanto a nível nacional (como a Reunião Brasileira de Antropologia) quando a nível internacional como a Reunião de Antropologia do Mercosul e congressos na Europa e Estados Unidos.

[5] Foram analisados os livros mais escolhidos entre os docentes de instituições públicas: "Sociologia em Movimento (2.420.496 exemplares), Sociologia Hoje (1.662.645 exemplares) e Sociologia para o Ensino Médio (1.250.718 exemplares)" (Fontes, 2016:22).

mas sim estudantes. Essa escuta e observação se mesclavam ao próprio exercício de ministrar uma aula e a minha profissão: quando notava um excesso de bocejos, cochilos ou falta de participação, tentava adotar estilos diferentes nos próximos encontros ou repensava se a aula havia sido demasiadamente teórica. Foi no cotidiano que descobri que o formato de aula como aprendi na pós-graduação e até mesmo na graduação não faziam o mesmo sentido ou sucesso. Por exemplo, conceitos que por vezes são abstratos na academia e compreendidos neste espaço, precisavam ser colocados em prática e significados localmente. Isso modificava até mesmo a sequência do encontro: um exemplo concreto para depois um afinamento teórico.

Inclusive, a própria adoção de leituras obrigatórias não tem sido uma prática tão mobilizada na minha docência. Se durante toda a minha trajetória na Antropologia – inclusive na graduação – as aulas eram baseadas e organizadas conforme a leitura da turma fora do espaço da sala de aula – essa prática é praticamente inexistente no meu contexto de trabalho. Das vezes em que tentei adotar essa tentativa nos componentes do ensino superior, me deparava com algumas problemáticas: a) a falta de tempo dos estudantes que em sua maioria são trabalhadores e/ou envolvidos em atividades de cuidado; b) dos retornos sobre a dificuldade da linguagem dos materiais a serem lidos. Neste sentido, minha prática docente enquanto uma professora de Sociologia antropóloga tem sido muito mais realizada a partir de uma transposição de conceitos e ideias que precisam fazer sentido para aquela realidade: não a partir de leituras obrigatórias, mas de como esses ensinamentos atravessam e fazem sentido para a existência dos estudantes.

A Antropologia tem sido mobilizada na minha prática profissional enquanto uma potência e possibilidade de desnaturalização dos fenômenos que cercam a vida dos estudantes. Meu objetivo não é formar antropólogos para o mundo laboral dentro de um curso de Ciências Sociais ou Antropologia, mas profissionais que levem aprendizados antropológicos para suas inserções no mundo do trabalho ou na atuação com a comunidade local. Trata-se de fomentar nos estudantes e futuros profissionais o questionamento sobre o mundo a sua volta, sobre as diversidades que nos cercam e sobre a problematização enquanto uma potência. A saber, "a prática antropológica "educa" e forma outra percepção do mundo, abrindo olhos e mentes para outras possibilidades de existência" (Duster, 2015:45).

Os insights antropológicos podem trazer modificações concretas no cotidiano, a partir da circulação desse conhecimento para além de espaços povoados apenas por antropólogos e antropólogas. Atuar na formação de não antropólogos para o mundo do trabalho também nos abre possibilidade de pensarmos na nossa própria atuação laboral e abre brechas para ampliarmos a atuação para além da academia. A seguir, demonstro com um exemplo prático esses encontros entre a Antropologia e a formação de estudantes secundaristas, demonstrando como esses dois eixos podem se complementar e produzir possibilidades de reflexão e de atuação.

Sociologia como área técnica: Experimentações no Técnico em Lazer

Além da surpresa da nomeação, do desafio de adentrar na sala de aula e propor conteúdos que por tempos não faziam parte do meu script de atuação, no início da minha inserção laboral me deparei com uma outra novidade: a disciplina de Sociologia fazia parte do que era nomeado como área técnica do Curso Integrado de Ensino Médio de Lazer. Perguntas como "o que é área técnica?" ou "quais conteúdos devo ministrar?", "devo me voltar para as discussões sobre como o lazer é pensado nas Ciências Sociais? " foram e estão presentes nas minhas reflexões.

Área técnica, de acordo com as minhas impressões, são aqueles componentes e conteúdo específicos da formação profissional e que diferem conforme o propósito dos cursos ofertados. O "técnico" é aquele conjunto de saberes que qualifica profissionalmente a estudante para que possa atuar no mundo do trabalho. No curso de lazer, por exemplo, esses saberes são compartilhados durante os três anos do curso, com componentes que envolvem o campo das artes, produção cultural, turismo, ludicidade, recreação, teorias e pesquisas do lazer. Essas áreas propiciam uma formação que está em consonância com o objetivo geral do curso, a saber:

> a formação de pessoas críticas para interagirem com a comunidade na qual se inserem, propondo projetos e atividades que garantam o direito ao lazer, com ética, competência técnica, de acordo com as normas de segurança e acessibilidade, comprometidas com as transformações da realidade na perspectiva da igualdade, justiça social e sustentabilidade" (PPC do Curso de Lazer[6])

[6] Documento completo em: https://ifrs.edu.br/restinga/wp-content/uploads/sites/5/2022/07/PPC-Lazer_2022_alterado-pela-Resolucao-no-024.2022.pdf. Acesso em mai. 2025

Além da sala de aula nos componentes específicos de Sociologia, as contribuições da Antropologia para a área técnica do curso de lazer têm sido construídas em torno do poderíamos pensar como uma metodologia de pesquisa e nas práticas de orientação. Para uma estudante se formar no curso e se tornar uma técnica em lazer deve defender um Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Com esta produção, as estudantes irão colocar em prática os conhecimentos adquiridos ao longo do curso, demonstrando os saberes aprendidos e a escrita de projetos com enfoque na área de lazer. Ou seja, "uma produção acadêmica que expressa os saberes teórico-práticos desenvolvidos pelos estudantes durante o curso e é etapa essencial e obrigatória para a conclusão do Curso Técnico em Lazer". (PPC do Curso).

Os TCC's podem ser desde produção de eventos ou peças teatrais, organização de mostras fotográficas ou artísticas e trabalhos que envolvem pesquisas científicas. Independente da escolha do formato, toda estudante deve escrever um projeto e posteriormente descrever as suas reflexões – em formato de relatório ou artigo – para uma defesa pública. Todas as estudantes possuem liberdade para a escolha do tema, desde que ocorra a articulação com o vasto campo do lazer. Além disso, precisam escolher dentro do corpo docente servidores para a orientação de seus trabalhos.

Acredito que a conexão entre Antropologia e o curso de lazer ocorre a partir de algumas dessas relações: tanto nas práticas de sala de aula e nas atividades de orientação. No contexto da sala de aula, quando a disciplina de Sociologia possui uma ementa voltada para o campo antropológico, é possível trabalhar assuntos e áreas que perpassam o interesse da turma e o desejo de conhecer mais sobre assunto. São temas que dialogam o os conceitos de cultura e auxiliam a compreender fenômenos através do olhar antropológico - como questões étnico-raciais, relações de gênero, sexualidade e interssecionalidade, infância e juventudes, entre outros. Além de adentrar nesses assuntos, a discussão sobre cultura permite explorar conceitos fundamentais para a Antropologia, como etnocentrismo, estranhamento e desnaturalização, relativismo cultural, diversidade e o próprio conceito de cultura.

Se as aulas podem auxiliar na elaboração de temáticas afins na conexão com o curso que realizam e na ampliação de visão de mundo, o processo de orientação torna essa contribuição ainda mais visível. Esse movimento ocorre tanto na produção de

reflexões que mobilizam o próprio conceito de lazer e os grupos estudados, tanto na execução de pesquisas que se aproximam dos insights da etnografia. Essas frentes, como veremos, são indissociáveis. Entendemos o lazer não como uma entidade autoexplicativa, mas o compreendendo etnograficamente: "seguir, de perto e de dentro, os atores sociais envolvidos tanto nos processos costumeiramente associados ao lazer como em momentos de seu cotidiano e registrar o que dizem e o que fazem" (Magnani, 2018: 30). O alargamento da compreensão do que poderíamos chamar de significados do lazer é possibilitada pelo trabalho etnográfico de seguir cotidianos e atores envolvidos nessas práticas.

Nas próximas seções deste trabalho iremos nos deparar com as experiências e os encontros de estudantes formadas no curso Técnico em Lazer Integrado ao Ensino Médio com as potencialidades do pensamento antropológico. Em suas produções, as autoras articularam elementos do trabalho de campo da Antropologia, como a observação participante, a autoetnografia, etnografia e os diários de campo. As produções envolvem temáticas que surgiram tanto do processo de orientação quanto de interesses mobilizados dentro da sala de aula. Esse encontro entre saberes antropológicos e o ensino técnico, possibilitou produções diversas tensionando o campo do lazer, permitindo a compreensão deste conceito a partir das experiências locais e da própria construção de autoria. Os trabalhos produzidos possibilitam reflexões sobre a dimensão da autoridade etnográfica quando notamos que elas estão produzindo conhecimentos sobre si mesmas e seus contextos sociais.

Lazer e mulheres negras

O primeiro trabalho a ser apresentado articula discussões sobre lazer, questões raciais e os insights antropológicos. Trata-se do Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado "Afrobetizar: A união entre mulheres negras e sua ancestralidade através do lazer" (Reis, 2022). Tanto a temática deste estudo quanto as escolhas metodológicas praticadas pela estudante se conectam com o conjunto de saberes antropológicos, com a proposta de finalização do ensino técnico e com a sua vivência enquanto uma mulher negra:

> Com a passagem da disciplina de Sociologia para os debates da Antropologia, a introdução dos conceitos de cultura e questões relativas à gênero, raça e classe, fui assimilando que o lazer tinha uma gama de possibilidades e significações para os mais variados grupos sociais e cada qual entendia e utilizava à sua maneira o seu tempo livre e voltado para a recreação. Essa nova compreensão (do que pode ser o lazer) acabou entrando em contato com uma fase da minha vida que dizia respeito à construção da minha identidade enquanto sujeito - uma jovem garota preta. Esse movimento fez com que meu principal objetivo ao produzir fosse debater como ocorre a experimentação do lazer por mulheres negras.
>
> (Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Afrobetizar: A união entre mulheres negras e sua ancestralidade através do lazer")

Para Reis (2022) está é uma temática de extrema importância. Para a autora, o lazer para pessoas negras – especialmente para mulheres negras a quem historicamente foi atribuído o papel de mãe preta do Brasil - como escreve Lélia Gonzalez (1984) - sempre foi um espaço marcado pela negação e um direito não cumprido, devido aos atravessamentos das violências do racismo. Esse background foi central para a organização da sua pesquisa e sua relação com saberes antropológicos:

> O estudo tinha como objetivos compreender os significados do lazer na conexão de mulheres negras com sua ancestralidade e entender quais atividades eram praticadas com suas famílias e como o autoconhecimento poderia ser instigado a partir de elementos geracionais da sua história de vida. Realizei a observação participante de uma roda de conversa: um momento que envolveu diálogo sobre temas relacionados a suas vidas, além de ser uma prática próxima da cultura oral das comunidades africanas e afrobrasileiras. A roda foi composta pelo meu núcleo familiar, por diferentes gerações de mulheres e por mim mesma. Essa escolha esteve relacionada com a minha vivência: as conversas descontraídas com a minha mãe e avó materna, o reconhecimento da importância de ouvi-las contar sobre suas histórias e entender que esses momentos eram lazer.

(Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Afrobetizar: A união entre mulheres negras e sua ancestralidade através do lazer"

As discussões empreendidas neste trabalho articularam importante reflexões sobre os significados do lazer e da ancestralidade na vivência das mulheres da sua família. Neste sentido, "ouvir, escutar, escrever" foram práticas essenciais para a compreensão do que era o lazer.

(...) As mulheres, tanto a mãe quanto as filhas, reconheciam em si próprias e na criação (aqui entendida como educação e ensinamentos) que dão às suas filhas a presença de traços de origens familiares (...)

Este padrão compartilhado entre as interlocutoras é também percebido na forma como elas escolhem vivenciar o lazer: uma experiência coletivamente assimilada pelas três como momento de descontração essencial para família, pois é o que permite a aproximação e abertura para ocasiões mais desinibidas de diálogo e conversas.

(...)

É também nesses momentos de lazer que a própria questão da ancestralidade e reforço desses laços se coloca como presente. Para as mulheres na roda de conversa, ao criar crianças, adolescentes e, especialmente, meninas jovens negras é fundamental construir um canal seguro para diálogos e de representações que consideram saudáveis. Elas reforçaram o quanto acreditavam ser importante conversar com as suas meninas sobre amar seus traços negros, trabalhar a autoconfiança e, outro elemento fundamental, presentar as crianças com bonecas pretas. Todavia, para elas, isto não altera o fato de existir a tripla discriminação que é direcionada para os seus corpos por causa de marcadores sociais como gênero, raça e classe.

(Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Afrobetizar: A união entre mulheres negras e sua ancestralidade através do lazer")

Reis (2022) considerou o lazer como uma ferramenta de autodeterminação e conhecimento das mulheres negras a partir da relação com a sua ancestralidade. Para a autora, a observação participante de uma roda de conversa, cumpriu uma função imprescindível de alimentar e compartilhar memórias, sensações e anseios através do diálogo. Além disso, a pesquisadora trouxe que o tema deste trabalho perpassava interesses pessoais relativos à sua identidade enquanto uma mulher negra. Em suas palavras:

> "A utilização da observação me permitiu, simultaneamente, experimentar o lazer junto das minhas interlocutoras - as minhas familiares - mas também refletir sobre o que era para mim a categoria "mulher negra". Naquela época, descobri ser um conjunto de palavras indissociáveis. A partir do processo de construção desta pesquisa, pude compreender o que é ser uma pessoa racializada e generificada e como isso afeta a contemplação de elementos essenciais para a manutenção da vida, como é o caso do direito ao lazer e descanso"

3.1 Lazer, escrita e autoetnografia

O segundo trabalho a ser apresentado utilizou a autoetnografia para discorrer sobre saúde mental e a escrita enquanto uma atividade de lazer durante o período de isolamento social da Covid-19. Trata-se do trabalho "Escrita como forma de lazer e ferramenta para produção de autoconhecimento" (Fernandes, 2022). A ideia para uma autoetnografia surgiu porque a autora queria utilizar suas experiências pessoais como um material de pesquisa para refletir sobre suas práticas de lazer e o contexto a sua volta.

> Nas aulas de Sociologia já tinha ouvido falar do termo **"**etnografia" como um trabalho de observação participante, mas não conseguia compreender como seria uma observação participante de si mesma. Trata-se da potencialidade de usar a narrativa pessoal como forma de explorar a subjetividade em alteridade com o mundo, possibilitando a compreensão de fenômenos complexos por meio por meio das experiências que o corpo vive e produz (Gama, 2020).

> (...)
>
> Utilizando a autoetnografia como inspiração, o objetivo da minha pesquisa foi, a partir da análise de cartões e desenhos com elementos grafo-visuais e de partes do meu diário – todos produzidos na pandemia – compreender como a escrita enquanto minha prática de lazer, me ajudou a enfrentar o isolamento social e como incidiu positivamente sobre a minha saúde mental. Para isso, utilizei um diário de campo onde anotei os pensamentos e sentimentos que me vieram ao reler minhas produções e ao retomar as memórias de quando os produzi.
>
> (Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Escrita como forma de lazer e ferramenta para produção de autoconhecimento")

Neste sentido, compreendemos que é inegável o caráter transformador das autoetnografias no campo etnográfico, especialmente se pensarmos acerca da crises e críticas provenientes de discussões acerca da autoridade etnográfica, desafiando assim autores clássicos da Antropologia (Ellis, Adams & Bochner, 2016).Tendo isso em mente e apropriada deste método de pesquisa, Fernandes (2022) realizou uma costura entre sua produção artística, sua subjetividade e emoções relacionadas com o contexto pandêmico a sua volta. Os desenhos produzidos por ela tornaram-se também seu objeto de análise:

> Os desenhos com frases eram folhas A4 coloridas que continham diversos desenhos em uma mesma folha acompanhados de frases. Estes possuíam maior elaboração estética que os cartões e carregavam juntos de si frases que demonstraram os desafios enfrentados os desafios enfrentados durante o período pandêmico, tais como: "Para onde foram os meus amigos" ou "Todos os dias andam tão iguais, é como se todo dia fosse domingo e a segunda-feira não chegasse nunca". Além do caráter estético-artístico, ambos os formatos demonstraram o caráter da expressão da minha subjetividade, visões de mundo, valores e crenças naquele momento, colocando no centro da produção o potencial da arte e a consciência que eu sempre tive sobre isso. Além disso, se relacionam com sentimentos vivenciados ao longo da pandemia, como

> o cotidiano marcado pelo tédio por aquelas pessoas que vivenciaram o isolamento social e o sentimento de solidão.
>
> A escrita foi uma importante ferramenta de autoanálise, de desenvolvimento emocional e de enfrentamento aos desafios da deste período de juventude intensificados pela situação pandêmica. A partir do método autoetnográfico pude repensar minha prática de lazer para além do seu caráter usual ligado ao entretenimento ou fruição, mas interligando suas potencialidades de exploração da subjetividade através do desvelamento de sentimentos, pensamentos, memórias e linhas de raciocínios retratados por meio de produções literárias.
>
> (Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Escrita como forma de lazer e ferramenta para produção de autoconhecimento")

A autora deste trabalho percebe que sua reflexão sobre o campo do lazer, produzida por meio de ferramentas do fazer antropológico, qualificou a sua formação enquanto técnica em Lazer, na medida em que possibilitou um olhar mais atento e problematizador sua área de atuação. Em suas palavras:

> "A partir da autoetnografia, pude compreender o lazer "de dentro" e "de fora", treinando o olhar para compreender as questões socioculturais em que está emaranhado o lazer, para assim desenvolver intervenções, jogos, brincadeiras, atividades lúdicas e recreativas. Essa é uma das maiores contribuições da antropologia para o lazer: a possibilidade de reelaborar suas práticas e áreas de atuação por meio da reformulação dos saberes. Na mesma medida, (re)pensar o lazer também evoca outras formas de se fazer etnografia e de produzir pesquisas"

Lazer e povos indígenas

O terceiro TCC a ser apresentado tem relação com a preservação e valorização da cultura indígena no Brasil. Trata-se do trabalho intitulado: "Como o lazer está inserido dentro da cultura indígena Kaingang" (Mello, 2024). O objetivo foi entender como o lazer se relaciona com a vida do grupo indígena em questão. A aldeia fica

localizada na terra indígena T.I. Guarita, localizada no Noroeste do Rio Grande do Sul e abrange os municípios de Tenente Portela, Redentora e Erval Seco. Este trabalho também se conecta com a vivência da autora:

> Sou parte desta etnia e morei na aldeia durante 16 anos, a maior parte da minha vida. Pensar o lazer sob a perspectiva indígena envolve mais do que refletir sobre a vida desses povos e suas práticas recreativas, é também me conectar com as minhas memórias
> (...)
> Analisar o lazer a partir das vivências indígenas permite-nos avançar na compreensão dicotômica entre tempo de trabalho e tempo de descanso ou de diversão. Isso significa dizer que as práticas recreativas de lazer, para muitas comunidades indígenas, estão relacionadas à organização social e a expressões culturais, como canto, dança, jogos tradicionais e celebrações ritualísticas e não como algo a se realizar no tempo de ócio (Mauricio et al, 2021). É também um ato de resistência, pois reconhecer e valorizar o lazer dos povos originários é essencial para desafiar visões eurocêntricas e capitalistas (Grando e Soares, 2023).
> (Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Como o lazer está inserido dentro da cultura indígena Kaingang")

Para compreender como o lazer se entrelaça no cotidiano dos Kaingang, Mello realizou uma pesquisa qualitativa, aproximando-me de inspirações etnográficas:

> Estive em contato direto com os integrantes deste grupo durante quatro semanas, convivendo e participando das atividades deste grupo. Ao longo deste tempo, empreendi um trabalho de observação participante do cotidiano de crianças, jovens, adultos e idosos que participavam ativamente de atividades culturais e de atividades educacionais. Esse trabalho de observação incluiu anotações, registros visuais e o diário de campo foi utilizado para documentar experiências e conversas no território indígena. Para complementar o trabalho de observação, foram realizadas quatro entrevistas com membros da comunidade, a partir de um roteiro semiestruturado.
>
> (Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Como o lazer está inserido dentro da cultura indígena Kaingang")

Ao longo do trabalho de campo, a autora percebeu como o lazer para os Kaingang se entrelaça com questões de transmissão de saberes, de organização do cotidiano e de preservação da natureza. Por exemplo, a própria relação entre natureza e lazer organiza os limites da brincadeira:

> Uma das crianças entrevistas - de nove anos de idade e estudante do ensino fundamental da escola da comunidade - mencionou que gostava de brincar de fazer bolo de barro depois que a chuva passava, quando a terra estava firme. Porém, sua mãe não deixava, pois afirmava que a terra deveria ser respeitada. A proibição era justificada porque que temos que respeitar a terra porque nossos irmãos, que seriam, no caso, nossos antepassados, estavam ali enterrados. Portanto, não era permitido escrever na terra e nem fazer desenhos, como os pequenos gostavam de fazer, porque era considerado falta de respeito.
> (Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Como o lazer está inserido dentro da cultura indígena Kaingang")

O trabalho da observação participante e do uso de entrevistas também permitiu que Mello apreendesse que os momentos de lazer realizados na aldeia – como as festas – não era apenas atividades de descontração, mas uma forma de fortalecer e formar novos laços entre as famílias da aldeia. A observação participante levou a autora deste trabalho a acompanhar processos de construção de brinquedos – como a peteca – na escola da comunidade. Uma atividade em que os estudantes aprenderem sobre este objeto indígena, o produziram e colocaram em prática no formato de uma brincadeira: uma atividade que traz uma possibilidade recreativa e divertida, mas auxilia na construção de vínculos afetivos e de pertencimento (Mello, 2024):

> Entender o lazer a partir do prisma indígena é compreender que ele não está ligado ao consumo ou aos equipamentos de lazer que o mundo ocidental considera como ponto chave para o entretenimento. Para o povo indígena Kaingang, o lazer não é apenas um momento de entretenimento e sim a reafirmação da ligação entre natureza e cultura. As práticas cotidianas nas comunidades relembram a importância de valorizar a cultura e o orgulho de pertencer a ela, especialmente em um mundo que muitas vezes pressiona para adotar um estilo de vida ocidental.

(Trecho extraído do Trabalho de Conclusão – "Como o lazer está inserido dentro da cultura indígena Kaingang")

Considerações Finais

O objetivo deste trabalho foi realizar uma reflexão sobre as possibilidades do pensamento antropológico para além dos espaços acadêmicos e universitários. Para isso, o artigo foi construído em duas frentes: a) uma reflexão sobre a inserção de uma das autoras – uma antropóloga professora de Sociologia do ensino técnico e tecnológico; b) uma costura entre Antropologia e a formação de estudantes secundaristas no ensino profissional, especialmente na relação entre este saber e o processo de produção dos Trabalhos de Conclusão do Curso Técnico em Lazer Integrado ao Ensino Médio do Campus Restinga.

Dialogar sobre a inserção da Antropologia em distintas áreas e expertises é uma questão emergente e que possibilita o alargamento da compreensão de onde nossos saberes podem ser mobilizados e até mesmo tensionados. Os saberes antropológicos adentram neste trabalho como um importante e relevante saber na construção profissional de estudantes que não necessariamente se tornarão antropólogos. Eles também são acionados no processo de ensino-aprendizagem, especialmente para identificar, por meio da observação participante da sala de aula, os limites e potencialidades da Antropologia neste contexto. Em outras palavras, é na escuta e na observação da realidade local que vai se definindo também o que é e como é ensinado. A observação deixa de ser apenas acionada como uma prática de pesquisa, mas também como uma metodologia de ensino.

As narrativas construídas neste artigo demonstram como elementos tão caros à Antropologia – como a pesquisa qualitativa, etnografia e autoetnografia, observação participante, diários de campo, entrevistas – podem ser mobilizados em outros contextos, inclusive no ensino técnico integrado ao ensino médio. Os três trabalhos de conclusão são narrativas produzidas pelas próprias autoras, articulando a pesquisa com suas trajetórias: a partir da produção de saberes articulando raça e ancestralidade através

da autoria de uma estudante negra, da produção de uma autoetnografia em um período pandêmico e um trabalho que produz reflexões sobre o lazer, mas também memórias e afetos sobre uma aldeia indígena a partir de uma autora Kaingang.

Refletir sobre essa conexão nos possibilita pensar a Antropologia enquanto uma possibilidade de atuação profissional para além da academia. De um lado, trouxemos um relato sobre a inserção de profissionais da Antropologia no ensino básico e no ensino profissional, ampliando nossas possibilidades profissionais de onde podemos (e devemos) atuar. De outro, em pensar como o pensamento antropológico também contribui a para a formação de estudantes para o mundo do trabalho em seus territórios – uma das propostas centrais dos Institutos Federais. A partir da conexão entre Antropologia e Lazer, podemos pensar que as estudantes entraram em contato com saberes que permeiam o trabalho de campo, além da produção de habilidades tão caras a nossa profissão, como "olhar, ouvir e escrever".

Os saberes antropológicos em conexão com o curso técnico apresentado, possibilita que as estudantes produzam conhecimentos a partir de suas pesquisas, criando reflexões que contribuem para o campo dos estudos em lazer e da Antropologia. Além disso, mobilizam pensamentos que não são construídos a partir da exotização de um outro distante, mas a partir de suas próprias produções sobre os universos nos quais se vinculam e fazer parte. Reflexões essas que também perpassam questões atuais e pertinentes de uma autorreflexão antropológica que a todo momento tensiona e questiona o seu passado colonial. Refletir sobre essas discussões envolve também uma certa proliferação de maneiras de ir além dessa relação binária entre sujeito e objeto e academia e sociedade. Pensamos que explodir as metáforas que separam a academia de outros mundos é também contribuir para avançarmos nessas reflexões, incentivando que outras vozes se conectem com as possibilidades da Antropologia, seja em suas atuações profissionais ou na própria produção de conhecimentos.

Referências

ADAMS, Tony E.; JONES, Stacy Holman; ELLIS, Carolyn (Ed.). *Handbook of autoethnography*. New York: Routledge, 2016.

ALENCAR et al. *Antropologia na educação básica*. Belém: Editora do IFPA, 2023. v. 1. 268p.

ALENCAR et al. *Antropologia na Educação Básica*. Belém: Editora do IFPA, 2024. v. 2. 302p.

ASAD, Talal; REINHARDT, Bruno. Introdução a "Anthropology and the Colonial Encounter", Talal Asad. *Ilha - Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 313-327, 2017.

CLAUDINO, Cleci. O papel social da mulher Kaingang da Terra Indígena Guarita. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2015.
DAUSTER, Tania. Um diálogo sobre as relações entre etnografia, cultura e educação: representações e práticas. Linhas Críticas, v. 21, n. 44, p. 39-56, 2015.

DE OLIVEIRA, Roberto Cardoso. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo, p. 13-37, 1996.

DEBERT, Guita. Ética e formação do antropólogo. In: SILVA, Gláucia (Org.). *Antropologia extramuros: novas responsabilidades sociais e políticas dos antropólogos*. Brasília: Paralelo, 2008. v. 15.

FERNANDES, Maria Vitória Aquino. *Escrita como forma de lazer e ferramenta para produção de autoconhecimento*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso Técnico em Lazer integrado ao Ensino Médio) – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – Campus Restinga, Porto Alegre, 2022.

FILHO, Henyo Trindade Barreto. Ofício, profissionalização e perspectivas de regulamentação da profissão em Antropologia no Brasil. *Áltera – Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 1, n. 4, p. 13-41, 2017.

FLEISCHER, Soraya. Antropólogos ‘anfíbios’? Alguns comentários sobre a relação entre Antropologia e intervenção no Brasil. *Revista Anthropológicas*, Brasília, v. 18, n. 1, 2011.

FLEISCHER, Soraya. Onde uma antropóloga pode trabalhar? Relato de uma disciplina de graduação sobre Antropologia e mercado de trabalho. *Áltera – Revista de Antropologia da UFPB*, João Pessoa, v. 1, n. 4, p. 42-60, 2017.

FONTES, Bárbara. A antropologia na educação básica: uma análise de três livros didáticos. Perspectiva Sociológica: A Revista de Professores de Sociologia, n. 17, p. 20-38, 2016.

FONSECA, Cláudia. Antropólogos para quê? O campo de atuação profissional na virada do milênio. In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo L. (Org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contracapa/ABA, 2004. p. 69-91.

GAMA, Fabiene. A autoetnografia como método criativo: experimentações com a esclerose múltipla. *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 45, n. 2, p. 188-208, 2020.

GAMALHO, Nola Patrícia. *A produção da periferia: das representações do espaço ao espaço de representação no Bairro Restinga – Porto Alegre/RS*. 2009. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, São Paulo: ANPOCS, p. 223-244, 1984.

LEAL, Ondina Fachel; ANJOS, José Carlos Gomes dos. Cidadania de quem? Possibilidades e limites da antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 5, n. 10, p. 151-173, 1999.

MAURÍCIO, Joise Simas et al. Lazer e a opção decolonial: diálogos teóricos e possibilidades de construções contra-hegemônicas. *Licere – Revista do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer*, Belo Horizonte, v. 24, n. 1, p. 695-725, 2021.

MAGNANI, José Guilherme Cantor**.** Do mito de origem aos arranjos desestabilizadores: notas introdutórias. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SPAGGIARI, Enrigo (Orgs.). *Lazer de perto e de dentro: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Edições Sesc, 2018. p. 15–30.

MATIAS, Krislane; CASTRO, Nicholas Moreira Borges. A licenciatura em ciências sociais: notas sobre o lugar da Antropologia. *Áltera,* João Pessoa, v.1, n.8, p.230-245, 2019.

MELLO, Tauani Kielen Claudino. *Como o lazer está inserido dentro da cultura indígena Kaingang*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso Técnico em Lazer integrado ao Ensino Médio) – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – Campus Restinga, Porto Alegre, 2022

MEIRELLES, Mauro; SCHWEIG, Graziele Ramos. Para além dos muros da Universidade: contribuições da Antropologia para a Lei 10.639/03 e o Parecer 38/06 do CNE/CEB. Trabalho apresentado no 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2008.

CNE/CEB. Antropologia e educação: um diálogo necessário. *PerCursos*, v. 13, n. 1, p. 81-98, 2012.

MUNANGA, Kabengele. A antropologia brasileira diante da hegemonia ocidental e as possibilidades de aplicação da antropologia no mercado de trabalho. *Revista de Antropologia*, São Paulo, p. 485-504, 2013.

OLIVEIRA, Amurabi; RÚA, Maximiliano. Formação de professores para o ensino de antropologia no Brasil e na Argentina. *Perspectiva*, v. 35, n. 1, p. 92-112, 2017.

OLIVEIRA, Amurabi; RÚA, Maximiliano. A Periferia na Periferia: sobre o lugar da Antropologia da Educação na Antropologia Latino-Americana. *Universitas Humanística*, p. 1-11, 2020.

OLIVEIRA, Amurabi; RÚA, Maximiliano.. Uma Análise da Antropologia da Educação no Brasil nas Reuniões Brasileiras de Antropologia (2000-2020). *Educação em Pesquisa*, v. 47, p. 1-15, 2021.

PACHECO, Eliezer. *Os Institutos Federais: uma revolução na educação profissional e tecnológica*. Natal: IFRN, 2010.

REIS, Amanda Martins dos. *Afrobetizar: a união entre mulheres negras e sua ancestralidade através do lazer*. Trabalho de Conclusão de Curso (Curso Técnico em Lazer integrado ao Ensino Médio) – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Rio Grande do Sul – Campus Restinga, Porto Alegre, 2022

Uma profissional da Antropologia atuando em Inovação Social: um breve relato de experiência profissional

A professional in Anthropology working in Social Innovation: a brief overview of a professional experience.

Mayra Nascimento Fonseca
Universidade de Brasília -UnB
Brasília, Brasil.
maynfonseca@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-8347-5727

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

O texto explora a trajetória da autora como antropóloga atuando no campo da Inovação Social. A peça tem como objetivo relatar a experiência da profissional na condução de pesquisas para a Yunus Negócios Sociais, destacando a metodologia empregada no diagnóstico de problemas sociais e ambientais. Tal metodologia envolve levantamento de dados secundários, entrevistas com especialistas e imersões locais. Os resultados obtidos visam contribuir para a compreensão das necessidades socioeconômicas das populações envolvidas e para a criação de negócios sociais relevantes.

Palavras-chave: Antropologia; Mercado de Trabalho; Inovação Social; Negócio Social; Metodologia.

Abstract

The text explores the author's journey as an anthropologist working in the field of Social Innovation. The piece aims to report her experience in conducting research for Yunus Social Business, highlighting the methodology used in the diagnosis of social and environmental problems. This methodology involves secondary data collection, interviews with specialists, and local immersions. The results obtained aim to contribute to understanding the socioeconomic needs of the populations involved and to the creation of relevant social businesses.

Keywords: Anthropology; Labor Market; Social Innovation; Social Business; Methodology.

Introdução

Em setembro de 2010, entreguei e defendi minha dissertação de Mestrado em Antropologia e Etnografia na Universidade de Barcelona (UB), na Espanha. Em 2022, iniciei um movimento de reaproximação à academia, frequentando disciplinas como aluna ouvinte em departamentos de Antropologia em universidades brasileiras. No longo intervalo entre essas duas datas, eu me consolidei no Brasil como o que frequentemente é nomeado de *profissional da Antropologia* ou *pesquisadora independente*, ou seja, como uma profissional que trabalha de forma remunerada em projetos para diferentes instituições, sem necessariamente estar vinculada a uma entidade de ensino formal.

Entre os projetos que realizei como *pesquisadora independente*, incluindo pesquisas para "Inovação Social"[1], muitos se relacionam com o tema central da minha pesquisa de mestrado, ou seja, culturas e comportamentos alimentares. Entre vários outros aprendizados, a Antropologia da Alimentação me introduziu a desenhos metodológicos que incluem, por exemplo, diários e observações participantes em cozinhas comunitárias (Contreras e Gracia, 2009). Movendo-me das cozinhas para os quintais, aos poucos entendi que pensar alimentação também implicava em pensar práticas de agricultura e práticas de saúde. Assim, já de volta ao Brasil e dez anos após a defesa de minha dissertação de mestrado, eu me reencontrei com mulheres que fazem parte de minha história familiar e com quem neste momento elaboro minha pesquisa de doutorado, as raizeiras do Cerrado[2].

Após esse reencontro, comecei a jornada de doutoramento em Antropologia Social na Universidade Federal de Goiás (UFG) que, desde o início de 2025, sigo como aluna do Departamento de Antropologia (DAN) da Universidade de Brasília (UnB). Nas constantes ocasiões em que sou convidada a explicar a minha trajetória, tenho repetido que eu me distanciei da academia, um pouco e por uns anos; mas que eu não me afastei da Antropologia. E para além da Antropologia, penso que faço trabalhos como uma antropóloga que se coloca em uma permanente recombinação intelectual (Peirano, 2014) dialogando com colegas e conteúdos de outras ciências com destaque, em ordem

[1] Em termos de Goldsmith et. al. (2010), "Inovação Social" diz respeito ao processo de desenvolver soluções efetivas para desafios sistêmicos sociais e ambientais. Assim, podem gerar ideias, produtos, organizações e modelos.

[2] Raizeiras do Cerrado são mulheres que fazem parte dos povos e comunidades tradicionais e que preparam remédios caseiros com plantas do bioma, sendo agentes de saúde em suas comunidades.

alfabética, para Arquitetura, Artes, Comunicação Social, Ecologia, Economia, História e Sociologia.

Entre tais trabalhos que faço com atores do setor público, do setor privado, de organizações da sociedade civil e de agências de cooperação internacional; apresento brevemente nesta peça a minha experiência como consultora e conduzindo pesquisas para a Yunus Negócios Sociais no Brasil e outros países da América Latina, com o objetivo de colaborar para projetos que visam a criação de "negócios sociais[3]" (Yunus, 2010) relevantes para a sociedade.

Escolho essa experiência pelos bons resultados que a metodologia desenhada e implementada vem apresentando nos cinco últimos anos, ao impulsionar a construção de materiais sólidos que ajudam os times de estratégia da Yunus a desenhar "negócios sociais" comprometidos com as demandas reais dos grupos de pessoas por eles atendidos. Além disso, relato essa experiência porque penso que profissionais da Antropologia podem se aproximar do campo "Inovação Social" aportando com a nossa avidez por conhecer mundos e pensar futuros (Peirano, 2014).

Assim, na seção seguinte detalho a metodologia de pesquisa empregada nos projetos com a Yunus Negócios Sociais. E posteriormente concluo esta peça apontando algumas reflexões e sentimentos sobre o meu trabalho como pesquisadora em projetos de "Inovação Social".

Uma metodologia para o diagnóstico de problemas sociais e ambientais

Muhammad Yunus (2010) é um economista natural de Bangladesh que foi laureado com o Nobel da Paz pela criação do *Grameen Bank*, conhecido popularmente no Brasil como *banco dos pobres*. Entre os profissionais da "Inovação Social", ele é considerado o criador do conceito de "negócio social", ou seja, quem primeiro formulou a ideia de que podem existir negócios financeiramente autossustentáveis, que geram receita para cobrir as despesas e reinvestimentos necessários, mas que não distribuem dividendos para sócios e investidores. Além dessas características que desafiam o modelo econômico hegemônico, um "negócio social" tem como principal objetivo colaborar para a mitigação de um problema social e ambiental[4] em um contexto

[3] Como mencionado a seguir no texto, "negócios sociais" (Yunus, 2010) são aqueles que não geram dividendos e que são focados em mitigar problemas sociais e ambientais.
[4] Desde 2017, com o livro *Um mundo de três zeros – A nova economia de zero pobreza, zero desemprego e zero emissões líquidas de carbono* (com lançamento da versão traduzida no Brasil em 2023), Yunus et.

específico, por exemplo, para a diminuição da insegurança alimentar, do desemprego, dos índices de violência doméstica, da precariedade no abastecimento de água, entre outros.

Com esse pensamento e visão, o professor fundou a Yunus Negócios Sociais em 2011. A instituição começou a atuar no Brasil em 2013 e, desde 2021, sou uma das consultoras e pesquisadoras que participam em projetos. No meu caso, atuo principalmente no primeiro momento da jornada da Yunus para a geração de negócios sociais: o diagnóstico para aprofundamento e compreensão dos problemas sociais e ambientais.

Quando iniciei o trabalho com a Yunus Brasil, dialogamos sobre a necessidade de uma revisão da metodologia de investigação implementada nessa etapa de diagnóstico. Por um lado, a equipe da Yunus apresentou a necessidade de que as pesquisas conseguissem sistematizar o máximo de dados confiáveis e atuais sobre os problemas sociais e ambientais no período de tempo disponível para o trabalho, ou seja, em até três meses consecutivos. Por outro lado, a metodologia deveria contemplar a descrição do contexto de vida das pessoas que lidam com os chamados problemas sociais e ambientais, incorporando a contribuição de estudos antropológicos para a caracterização dos "modos de vida" (Bourdieu, 1983) de uma população. Era preciso, portanto, um trabalho de pesquisa que fosse, ao mesmo tempo, ágil e sensível.

Diante dessas necessidades, a minha primeira indicação foi desenharmos um pré-projeto de pesquisa a ser seguido com as necessárias adaptações, sempre que possível, nos trabalhos seguintes do escritório da Yunus no Brasil. Para o desenho desse pré-projeto, eu me concentrei em pensar principalmente quais seriam os objetivos gerais de investigação, assim como os métodos e técnicas recomendadas.

Ao rever projetos anteriores da Yunus, a esquipe dessa organização e eu definimos em conjunto que a etapa de diagnóstico dos projetos teria como objetivo geral o aprofundamento de um problema social específico em uma *geografia*[5] previamente determinada. Dessa forma, seria possível fazer o mapeamento do perfil das pessoas que

al. (2023) reafirma a importância de que problemas sociais e ambientais sejam pensados de forma integrada, assim como também as estratégias para sua mitigação.

[5] A dimensão *geografia* depende de cada projeto e pode ser, por exemplo, um bairro, uma cidade, um estado, um bioma, entre outros.

lidam com tal problema, assim como levantar suas necessidades sociais, econômicas e ambientais.

As escolhas de problema social e *geografia* são feitas pela equipe da Yunus e seus parceiros, organizações que pretendem criar e implementar um "negócio social" ao final do trabalho, levando em consideração as habilidades e capacidades desses parceiros para pensar soluções para os problemas sociais, e também a viabilidade de implementação de um negócio no local escolhido como *geografia*.

Do ponto de vista metodológico, a definição prévia de um problema social e de uma *geografia* significou uma importante contribuição para superar possíveis generalizações superficiais acerca de temas tão complexos quanto educação de qualidade, moradia digna, oportunidade de trabalho para mães-solo de baixa renda, ou transporte acessível e seguro, para dar alguns exemplos. Ao longo dos anos, percebo que esses recortes aportaram para a melhor compreensão de contextos de pessoas em situação de vulnerabilidade social e ambiental, considerando as suas práticas culturais, suas crenças e as estruturas sociais em que estão inseridas (Benedict, 2013).

Sobre os métodos e técnicas de investigação implementados, além de cumprir com os objetivos gerais e com o objetivos específicos de cada trabalho, eles deveriam ser facilmente replicados por outras equipes de pesquisadores que são constantemente treinadas e alocadas nos distintos projetos conduzidos pela Yunus no Brasil. Em conjunto, também percebemos quer seria fundamental combinar métodos e técnicas que nos ajudariam a abarcar a complexidade dos temas estudados. Assim, decidimos que três tipos de esforços metodológicos seriam empregados: levantamento de dados secundários, entrevistas com especialistas, e imersões nas aqui chamadas *geografias* estudadas em cada projeto.

Durante o levantamento de dados secundários, a equipe de pesquisa direciona esforços para o mapeamento de fontes de informação relevantes que apontam dados atualizados, preferencialmente retratando os últimos cinco anos. Alguns exemplos são os institutos de pesquisa de órgãos das instâncias do governo federal, estadual e municipal. Nesse sentido, uma fonte de destaque são as diversas publicações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Além disso, são também considerados os relatórios de organismos de cooperação internacional, como as agências

da Organização das Nações Unidas (ONU), e de entidades representantes dos setores relevantes para o problema social e ambiental estudado em cada caso.

Para o levantamento de dados secundários, também optamos por fazer uma vasta pesquisa bibliográfica em produções acadêmicas recentes ao redor dos temas de investigação de cada projeto. Pela contribuição das "descrições densas" (Geertz, 1989), são priorizadas etnografias produzidas nas academias brasileiras, cujos trabalhos de campo foram realizados nas *geografias* estudadas no projeto Yunus em questão. Além do mapeamento dos dados, a pesquisa bibliográfica antropológica também é fundamental para a identificação de pesquisadores especialistas que serão mobilizados na seguinte etapa metodológica do projeto.

Com o estudo dos dados secundários levantados, fazemos uma curadoria das pessoas especialistas que trabalham diretamente nos locais onde o "negócio social" será implementado ou que conduziram pesquisas técnicas e acadêmicas sobre o problema social que é foco do projeto. Dessa forma, para cada trabalho identificamos um conjunto de especialistas técnicos, pesquisadores acadêmicos e articuladores locais, moradores ou não do território, para dialogarmos sobre dados e necessidades da população, como também para que contribuam com a nossa reflexão crítica apontando nossas possíveis falhas de interpretação. Essas pessoas são convidadas a participar de rodadas de entrevistas individuais em profundidade, conduzidas por uma pessoa pesquisadora que segue um roteiro de perguntas e estímulos adaptado de acordo com o tema de cada projeto.

Com os dados e reflexões mapeados nas etapas de levantamento de dados secundários e entrevistas com especialistas, preparamos um documento de relatório que é enviado e apresentado à equipe Yunus no Brasil, como também às organizações parceiras do projeto em questão. Além de evidenciar os aprendizados do estudo sobre as populações que lidam diariamente com o problema social previamente definido, e sobre as suas necessidades socioeconômicas e ambientais, essa relatoria vislumbra contribuir para melhor entender o mundo em que vivemos, questionando certezas e verdades estabelecidas no que diz respeito às condições de vulnerabilidade em que tais populações se encontram (Peirano, 2014). Ou dito de outra forma, esse é um documento e reunião em que as pessoas pesquisadoras convidam a audiência a refletir sobre a forma como o problema social em questão é percebido, por exemplo, tensionando que

categorias como “pobreza” (Yunus et. al., 2023) sejam repensadas como “privação” na medida em que uma situação de pobreza pode ser entendida como uma condição potencialmente transitória e resultante do entrelaçamento de outros fatores.

Após a apresentação e diálogo sobre o relatório analítico, o diagnóstico pode seguir para uma última fase de imersão local e sessões de trabalho envolvendo a comunidade local da *geografia* selecionada, equipe de pesquisadores e outras pessoas da Yunus Brasil, assim como organizações parceiras interessadas em criar ou fomentar o “negócio social”.

Levando o processo de interlocução a sério (Ingold, 2017), as imersões são pensadas e planejadas em conjunto com atores locais que fizeram parte do grupo de especialistas entrevistados, considerando suas priorizações sobre lugares a serem visitados e temas a serem debatidos. Ou seja, a comunidade local é protagonista nessa etapa, desde a sua concepção. Quando a imersão é realizada e todas as partes se encontram para o trabalho presencial ao longo de, preferencialmente, uma semana, a equipe de pesquisadores se posiciona como uma ponte entre as comunidades locais e as organizações, mediando conversas, fazendo anotações em diários de campo, trazendo reflexões sobre os aprendizados das etapas anteriores. Ou seja, a partir desse momento as lideranças locais assumem a direção das atividades e as pesquisadoras são acionadas se e quando esses agentes julgarem necessário. Nessas imersões, sempre que há viabilidade de tempo e interesse por parte da comunidade local, as pessoas em campo são convidadas a atuar como observadoras participantes em atividades no território, como são exemplos oficinas com crianças e rodas de conversas com lideranças locais.

Conclusão

Costumo dizer que transbordar entre mundos diferentes é algo que faz rasgar, e alargar, o coração. Sinto-me assim frequentemente durante a escrita e apresentação de um relatório, após a finalização de um campo de investigação.

Quando atuo como pesquisadora em projetos de “Inovação Social”, isso se amplifica diante da complexidade, e limitações, de um fazer em diálogo com pessoas e profissionais tão plurais quanto aquelas que atuam em comunidades em situação de vulnerabilidade socioambiental e as redes de inovação que acreditam na possibilidade da criação de modelos para gerar impacto positivo na sociedade.

A minha disposição por trilhar esses novos caminhos (Peirano, 2014) se renova quando percebo, ao longo dos trabalhos com a Yunus, que esses mundo-comunidade e mundo-inovação cada vez mais se sobrepõem. Isso porque, com frequência, as populações vulnerabilizadas buscam investir na formação de suas lideranças para que essas se impliquem na criação e articulação de iniciativas que gerem impacto positivo em seu território.

Empreendedores sociais, líderes comunitários, pesquisadores acadêmicos e ativistas algumas vezes são a mesma pessoa, acessando possibilidades e repertórios em cenários diferentes que lhes possibilitam ensaiar futuros nos quais acreditam. Frequentemente, a Antropologia e as antropólogas são bem-vindas a fazer parte desses ensaios. Percebo que assim cresce uma área de atuação para aquelas pessoas dispostas a aprender, e a se refazer, enquanto se posicionam como as conectoras que as comunidades buscam para dialogar sobre suas necessidades e sonhos.

Com um repertório de quem se faz nos entroncamentos e encruzilhadas, sigo de mãos dadas com algumas das mães da Antropologia, como Ruth Benedict (2013) e Zora Hurston (2021), lembrando que elas, além de ocuparem universidades, tinham também outros fazeres que as definiam e que sustentavam as suas tentativas de experimentar as suas antropologias.

Referências

BENEDICT, Ruth. *Padrões de Cultura*. Petrópolis, Editora Vozes, 2013.

BOURDIEU, Pierre. Gosto de classe e estilos de vida. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu – Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983, p. 82-121.

CONTRERAS, Jesús Hernandez e GRACIA, Mabel. *Alimentação, Sociedade e Cultura. Rio de Janeiro*. Editora Fiocruz, 2009.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 1989.

GOLDSMITH, Stephen; BURKE e GEORGES, Gigi. *The Power of Social Innovation: How Civic Entrepreneurs Ignite Community Networks for Good.* Nova Jersey, John Wiley and Sons, 2010.

HURSTON, Zora Neale. Como eu me sinto uma pessoa de cor. *Ayé: Revista de Antropologia*, Acarape, edição especial, p. 44-53, mar. 2021.

INGOLD, Tim. Anthropology contra ethnography. *HAU: Journal of ethnographic theory*, Chicago, n. 1, v. 7, p. 21-26, 2017.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez., 2014.

YUNUS, Muhammad. *Criando um Negócio Social – Como iniciativas economicamente viáveis podem solucionar os grandes problemas da sociedade*. Rio de Janeiro, Editora Elsevier, 2010.

YUNUS, Muhammad e WEBER, Karl. Um mundo de três zeros – A nova economia de zero pobreza, zero desemprego e zero emissões líquidas de carbono. Osasco, Editora Voo, 2023.

Entre la infamia y el pecado original. Aprendizajes y tabúes de la antropología en investigación de mercados

Between infamy and original sin. Learnings and taboos of anthropology in market research.

Eréndira Martínez Almonte[1]
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – CdMx
Cidade do México, México
erendira.tecpan@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9182-4096

Recebido em: 08 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

[1] Maestra en Antropología Social egresada del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS - CDMX) y licenciada en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), actualmente Especialista en Insights Cualitativos en vivo Tech LATAM.
ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9182-4096
Email: erendira.tecpan@gmail.com

Resumen

Este artículo parte de la necesidad de problematizar el papel de la antropología dentro de la investigación de mercados, en un intento por derribar tabúes y estereotipos que rodean a este tipo de antropología aplicada; pues desde la academia se mira con recelo y conservadurismo a profesionales que, por decisión o necesidad, deciden incursionar a este tipo de investigación; esto deriva la romantización del quehacer antropológico, el cual (en teoría) debería solo generar conocimiento. Es una invitación a la antropología ensimismada en la teoría, que minimiza aquello que sale de la norma del "deber ser"; mientras áreas como la investigación de mercados aprovechan al máximo el conocimiento y las técnicas antropológicas. La intención es generar una reflexión sobre las posibilidades, alcances y límites de una antropología que sale de lo abstracto, que aprende y se actualiza, sin miedo al cambio, sin juicios negativos, que puede derribar paradigmas, para sumar a su propia sociedad y cultura.

Palabras clave: Antropomarketing; Investigación de mercados; Antropología aplicada; Etnomarketing.

Abstract

This article problematize the role of anthropology in market research. It is an attempt to break down the taboos and stereotypes that surround this kind of applied anthropology. Since those who by will or necessity decide to venture into this kind of research are viewed with suspicion and conservatism by the academy professionals, we experience a sort of romanticization of anthropological work mainly commited with the generation of knowledge. This view is an invitation to a self-absorbed anthropology which minimizes everything that goes beyond the norm of what "should be", while areas such as market research take full advantage of anthropological's knowledge and techniques. My intention is to generate a reflection on the possibilities, scope and limits of an anthropology that comes out of the abstract, that learns and updates itself without negative judgments and fear of change; an anthropology that overthrows paradigms and adds to its own society and culture.

Keywords: Anthropomarketing; Market research; Applied anthropology; Ethnomarketing.

Introducción

En marzo del 2024, saliendo de un simposio titulado "*De lo formativo a lo aplicado. Campos de la práctica antropológica contemporánea",* del VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), en Rosario, Argentina; un investigador mexicano con plaza lanzó una fuerte crítica hacía algunas de las presentaciones. Algo que parecería normal en un espacio académico donde se comparten ideas, comentarios, críticas, dudas y reflexiones; sin embargo, su observación pronto se volvió incómoda para quienes lo escuchamos y acompañábamos por los pasillos ya que él no sabía que yo había organizado dicho simposio, y que además laboraba como estratega cualitativa en una agencia de investigación de mercados.

Desde la superioridad que parece otorgar una plaza de investigación y una trayectoria en la academia hegemónica, el colega comentó que quienes laborábamos en agencias de investigación de mercados nada teníamos de cercano a la antropología, ya que él consideraba que "hacer encuestas no es hacer investigación". Esta aseveración sin duda atravesó mi historia, mis vivencias, mis subjetividades, mi modo de ganarme la vida y por supuesto mi ego como etnohistoriadora, antropóloga, clase trabajadora y académica periférica. En mi universo cada día laboral significa hacer investigación. Aquel desconocimiento y descrédito sobre lo que se hace en investigación de mercados me recordó la célebre frase de Lovecraft, escrita hace ya bastantes años, *"no hay miedo más profundo que el miedo a lo desconocido"*.

Fue así que este texto se gestó en aquel momento, en los pasillos de la Universidad de Rosario, pues de aquella declaración surgieron en mí varias reflexiones que considero importantes: en primer lugar, parece que desde algunos lugares de la antropología intelectual, "pura" y académica hubiera un olvido sobre el origen colonial y extractivista de nuestra disciplina, detrás de los señalamientos de lo infame que es venderse a las filas del capital, hay un olvido de que la antropología nació como una disciplina funcional al imperialismo, con fines de dominación y de aplicación de políticas administrativas.

En segundo lugar, me hizo ver la poca empatía que existe por parte varias y varios académicos hegemónicos ligados a las grandes instituciones y universidades. Aquellos que gozan de las mieles de las plazas de investigación y olvidan que quienes nos integramos a

la fuerza laboral en las empresas lo hacemos porque también buscamos condiciones laborales dignas, un sueldo decente y seguridad laboral (aunque esto no siempre se logra), y que no siempre estamos dispuestas a ser eternas asistentes de investigación, a vivir de becas, a cobrar cada seis meses, a no tener derechos laborales, poco a poco hemos dejado de romantizar el pertenecer a una academia precarizada, "a trabajar por amor al arte" y a tener que estar pegados a grandes "vacas sagradas", con la esperanza de formar parte de ese círculo.

Esta falta de solidaridad de clase y de gremio nos habla del obvio desconocimiento sobre la realidad laboral que vivimos quienes hacemos nuestras investigaciones desde una academia periférica, ya que entrar a la iniciativa privada puede ser por gusto, pero la mayoría de los casos es atendiendo a lo que Christian Ghasarian llamó la "supervivencia" alimentaria (2021:123). A estas alturas, y retomando la propuesta de Nestor García Canclini (en Guerrero, 1997) sobre la diferencia entre 'arte' y 'artesanía', me parece pertinente hacer una analogía entre clara diferenciación entre una academia hegemónica y otra subalterna.

Reconozco que estas reflexiones pueden sonar a una expiación de culpas, sin embargo, también sirven para visibilizar el desconocimiento sobre otras formas de hacer investigación, ignorancia que se vincula con un estancamiento metodológico, un estatismo y una resistencia al cambio, una negación a la incorporación de nuevas tecnologías, el arraigo a su tradición y una negación de otras formas de hacer antropología, una especie de "académico-centrismo", donde pareciere que la única antropología válida es la generada desde la Academia Institucional.

Por último, deseo destacar el claro desconocimiento por parte de esta antropología hegemónica sobre el tipo de investigación que se hace en marketing, sus marcos teóricos, sus metodologías, su interdisciplinariedad, sus usos, su impacto y los aprendizajes; esto sin romantizar o esencializar esta labor, pues al igual que la mayoría de los trabajos vinculados al sector privado, hay de por medio explotación laboral, estrés por la inmediatez de los tiempos y las cargas de trabajo, lo cual se traduce en un ejercicio de poder contra nuestra autonomía, nuestro cotidiano y, por supuesto, nuestros cuerpos. Un cansancio que no necesariamente se traduce en mejores condiciones laborales o autonomía de investigación.

El pecado original

Mucha es la tinta que se ha gastado escribiendo y reflexionado sobre el origen colonialista de la antropología; esa con tintes racistas por el simple hecho de haber convertido a las poblaciones vivas en su "objeto" de estudio, en calificarlas como "primitivas", "simples" o "atrasadas"; disciplina que nació aplicada y que fue funcional a las grandes potencias imperialistas. Hace algunas décadas la misma Margarita Nolasco declaraba que: "Tradicionalmente la antropología, como ciencia occidental y además desarrollada alrededor del colonialismo inglés, estudiaba exclusivamente a "los otros", esto es, a los no poseedores de una cultura occidental y urbana, y, además, racialmente distintos." (Nolasco en Guerrero, 1997:123).

Hoy en día aún cargamos con el estigma de aquel pecado original con el que nació nuestra disciplina, y esto no es cosa menor. Laura Bartoli, en su libro *Antropología Aplicada. Historia y perspectivas desde América Latina,* (2002) hace un importante recorrido sobre la historia de nuestra disciplina y su vínculo directo con el colonialismo. Bartoli nos recuerda que con el origen de la antropología inglesa el siglo XIX, en 1837, en Londres se fundó también la *Aborigenes Protection Society,* la cual tenía como finalidad sostener a las poblaciones que estaban bajo el dominio colonial inglés, a través de un estudio profundo de su cultura (ibíd.:21). Tal como señala la autora, el pragmatismo de la antropología fue bien reconocido por los "padres fundadores de la disciplina Taylor, Lubbock y Morgan, quienes durante sus años activos estuvieron vinculados con los problemas relativos a la administración de los territorios y poblaciones colonizadas, las actividades de los grupos antiesclavistas y la reforma de las condiciones de pobreza en áreas urbanas. No es complicado reconocer el hecho de que "La antropología aplicada tuvo una relación particular con el pragmatismo de la administración inglesa." (ibíd.:7).

Por su parte, el pionero del trabajo de campo prolongado y llamado "padre" de la etnografía, Malinowski, también puede ser considerado uno de los fundadores de la antropología aplicada, pues en 1929 acuñó el término 'antropología práctica' en 1929. Bartoli también menciona que para él a este tipo de antropología se le asignó "la tarea de

dar a los funcionarios coloniales las nociones sobre los métodos de la etnografía y de sensibilizar a los etnólogos en el aspecto práctico de su disciplina." (ibíd.:7). Y si bien, en teoría se buscaba "beneficiar a los pueblos" que se encontraban sometidos al dominio colonial, esto nunca ocurrió y para aquel entonces toda la información que se generaba funcionaba para mejorar las estrategias administrativas, expansionistas y extractivistas de la corona inglesa. Por tales motivos, no son banales los señalamientos, críticas e interpelaciones que se hicieron a la antropología.

Bajo la premisa de la "objetividad" científica, los antropólogos pocas veces cuestionaban el uso que se le daba a la información que generaban, su expiación de culpas era repetirse que su trabajo servía para acrecentar el conocimiento sobre la historia de la humanidad. No había autocrítica, reflexiones o posicionamientos políticos, solo una avasallante neutralidad (o ¿ingenuidad?), la cual sigue permeando a nuestra disciplina y que le ha valido, a lo largo de los años, reclamos y señalamientos sobre su quehacer, ética y uso. Laura Bartoli menciona que: "los antropólogos que colaboraron con el gobierno inglés fueron acusados, sobre todo desde los años 70, básicamente por esa actitud 'neutral' respecto a la política británica." (ibíd.: 27).

Al igual que la antropología inglesa y la francesa, la norteamericana también nace funcional, "la antropología aplicada nace y se desarrolla marcada por motivaciones y características muy similares a las de la antropología práctica británica […] al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, la influencia del funcionalismo británico es la misma." (Bartoli, 2002: 29). Un buen ejemplo de esto es el libro publicado en 1946, un año después de terminada la Segunda Guerra Mundial, un clásico de nuestra disciplina que ayudó al ejército de los EEUU a ganar la guerra contra los japoneses: *El Crisantemo y la espada* [1946], solicitado en junio de 1944 y escrito por la afamada Benedict Ruth. Esta investigación tenía como objetivo proporcionar los datos necesarios "sobre las normas y valores de la sociedad japonesa" ([1946] 2020) a las autoridades estadounidenses para "acelerar la victoria primero e institucionalizar la ocupación después" (ibíd.). Paralelo a esto las misiones antropológicas norteamericanas en el mundo y especialmente en América

Latina no cesaron,[2] algunos ejemplos muy claros son la fundación y expansión del Instituto Lingüístico de Verano o la puesta en marcha del Proyecto Camelot.

Dice la sabiduría popular que "El camino al infierno está lleno de buenas intenciones", y lo que parecía una inocente búsqueda y expansión de conocimientos de los intelectuales se convirtió en el arma de los grandes imperios, de las grandes empresas internacionales, de los Estados Nacionales y de los gobiernos; esa valiosa información permitió penetrar en la vida de los sujetos para dominarles y controlarles; sirvió también para ganar guerras, fragmentar o disolver guerrillas o atestar golpes de estado contra dirigentes que no convenían a sus intereses.

Esa antropología imperialista no tardó en convertirse en una antropología funcional para los diferentes gobiernos que lidiaban con la multiculturalidad al interior de sus territorios, fue así que muchas y muchos antropólogos no solo eran grandes teóricos e intelectuales, sino que también ocuparon importantes puestos en el gobierno. Es aquí donde aparece la figura de los antropólogos-funcionarios, quienes cumplían el rol de investigadores, asesores y ejecutores de políticas públicas.

Bajo la premisa del progreso y del desarrollo económico y tecnológico, a principios del siglo XX en los países de América Latina comenzó a verse como un problema y un freno a las comunidades originarias y a las zonas rurales. Por ejemplo, en México, Laura Bartoli puntualiza que el "problema del indígena" se veía como un problema social fundamental. Es en ese contexto que personajes como Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán tomaron protagonismo, pues buscaban asegurar la comunicación entre el Estado mexicano y los pueblos y comunidades originarias, dando así inicio a un proceso de "pedagogía social e incorporación de estas culturas a la vida nacional, iniciando así una 'aculturación planificada'" (Bartoli, 2002:13).

Este tipo de investigación de Estado continuó durante varias décadas, y si bien hoy reconocemos y señalamos las fatales consecuencias que trajo a los pueblos originarios esta incorporación forzada a la vida nacional, sabemos que tanto el Estado Mexicano como

[2] Según Laura Bartoli, "La Segunda Guerra Mundial, sin embargo, había llevado a los antropólogos a una directa colaboración con el gobierno, con el fin de proporcionar datos etnográficos sobre las poblaciones del Pacífico, preparando guías escrutas para facilitar la comprensión de la psicología cultural del enemigo o de la población civil en territorios ocupados." (2002:8).

nuestra disciplina mantiene una deuda histórica con las y los herederos de los pueblos y naciones encapsulados[3] en el Estado mexicano.

Pasaron más de cien años para que la antropología empezará a reflexionar sobre las consecuencias de su quehacer. Sin embargo, este repensar de la disciplina no vino de la nada, sino que llego con fuertes críticas y reclamos de aquellas poblaciones que durante décadas mantuvieron el estatus de "el otro", del "objeto de estudio. Pasó más de un siglo desde la fundación de la *Aborigenes Protection Society* y la Primera Declaración de Barbados (1971), donde se denunció "la responsabilidad de los gobiernos, las misiones y los antropólogos, frente al problema de libre y auto determinado desarrollo de las poblaciones indígenas" (Bartoli, 2002: 14), seis años después con la Segunda reunión de Barbados (1978), fue que se consolidaron "las posiciones neo indigenistas y se propone, por primera vez, conceptos tales como etnodesarrollo, etnocidio, diversidad cultural y pluralismo cultural." (ibíd.).

Fue hasta entonces que la antropología comenzó a hacerse cargo de aquel pecado original, aquel que ayudó en la colonización de cientos de territorios en el continente africano, en Australia y en América Latina. Fue hasta entonces que se comenzó a hacer conciencia de que la investigación no puede ser neutral y que cada línea que escribimos puede construir o destruir; que puede vulnerar la vida, la identidad, la cultura y los saberes de las poblaciones y comunidades. A partir de las demandas de las personas que fueron despojadas de su humanidad al convertirse en "objetos de estudio", se comenzaron reflexiones desde la antropología, la cual sin dejar de ser académica se volvió contemplativa y reflexiva; al respecto Margarita Nolasco señalaba que "La antropología y los antropólogos, en su soberbia imperialista, acaban por convertir en cosas a las comunidades y a los sujetos de estudio. La antropología termina siendo, en esta etapa, una herramienta más para la dominación." (Nolasco en Guerrero, Patricio, 1997:305).

[3] Para Yasnaya Elena Aguilar Gil, lingüista e intelectual *ayuuk* (mixe), dentro del territorio que conforma al Estado mexicano muchas veces se niega la existencia "de miles y miles de naciones que quedaron encapsuladas dentro de esos doscientos Estados. El pueblo ainu en Japón, el pueblo sami que habita en Noruega, Suecia, Finlandia y Rusia, y el pueblo mixe en Oaxaca son considerados pueblos indígenas a pesar de ser naciones distintas entre sí y de tener experiencias históricas más que contrastantes. Los une un rasgo bajo la categoría "indígena": el hecho de no haber conformado su propio Estado, el hecho de haber quedado encapsulados dentro de otros Estados. Aún más: estos Estados construyeron prácticas y narrativas homogeneizantes que niegan la existencia misma de otras naciones, naciones con lengua, territorio y pasado en común." (Aguilar, 2018).

Estas primeras reflexiones sobre nuestro quehacer trajeron consigo diferentes corrientes antropológicas menos neutrales y más comprometidas con las naciones y comunidades originarias. Se abrió el camino a los estudios subalternos, a las propuestas decoloniales y antirracistas, a la antropología crítica y comprometida o la antropología social de apoyo, sub-ramas de la antropología donde el conocimiento que se genera va de la mano con las necesidades de los pueblos oprimidos, donde se busca la liberación y el acompañamiento. Una antropología donde las "armas del opresor" se convierten ahora en las herramientas de liberación.

De igual manera se han impulsado procesos de reflexividad, desde donde los y las investigadoras hacen conciencia de sus propios privilegios y de la autoridad académica con que las reviste su disciplina. Es así que, este reconocimiento de privilegios y el ejercicio de reflexividad se vuelven prácticas importantes dentro de la antropología feminista, tal como señalan autoras como Aída Hernández Castillo (2020), Xóchitl Leyva y Shannon Speed (2008). Por su parte, desde las epistemologías de Medio Oriente, Lila Abu-Lughod (2012) considera importante que en un ejercicio de la búsqueda de la horizontalidad los y las investigadoras también se muestren vulnerables, que no despojen a sí mismas de su humanidad, ya que difícilmente los y las antropólogas reconocen que pueden o han estado expuestas a alguna agresión.

Considero que estas propuestas y ejercicios de reflexibidad no solo son importantes, sino también necesarios, ya que nos permite despojarnos un poco de las malas prácticas con que nuestra disciplina se venía desarrollando pues, de otra manera, seguiremos manteniendo una larga la distancia con las personas que colaboran con nosotras, una antropología sin conciencia "aporta elementos teóricos y metodológicos que permiten legitimar y expandir la acción colonial dominadora del Estado sobre otras culturas." (Guerrero, 1997:8).

Entre la hegemonía académica y la academia periférica

Tengo la esperanza de que los puntos aquí expuestos, más que una afrenta, se conviertan en una invitación a la reflexión, porque es necesario criticar y discutir desde el conocimiento, no desde el prejuicio y los sesgos. Es necesario puntualizar que esta breve

revisión del estado actual de nuestra disciplina parte de una generalidad, reconozco y aplaudo la trayectoria de varias profesoras, investigadoras, académicas y colegas que cada día se esfuerzan por hacer del espacio antropológico un medio más horizontal, abierto al diálogo y por supuesto, menos violento y hostil.

Si desde su nacimiento la antropología fue estigmatizada, la enseñanza y ejercicio de la misma sigue reproduciendo relaciones de poder propias de su pecado original. Una vez que en México la antropología dejó de figurar en las políticas de Estado, esta se ensimismó, se convirtió en una disciplina meramente "académica" cuyos aportes generaron un público de nicho. Las plazas de investigación vitalicia y la poca exigencia de resultados por parte del Estado e instituciones que financian las investigaciones, han permitido este ensimismamiento de la antropología que ha mantenido a las y los investigadores hegemónicos en una torre de marfil, lejos de las problemáticas contextuales de su ejercicio, pasiva ante los continuos recortes al sector educativo y cultural, un aletargamiento que se sustenta en un estado de confort y en una burbuja de privilegios. Y si bien esta no es una condición que atraviesa a todas o todos los antropólogos adscritos a algún instituto o universidad en México, si es algo presente en la antropología mexicana.

Actualmente en México son pocas las escuelas donde la enseñanza supera el paradigma académico y cuenta con materias de una antropología más aplicada, más funcional para las problemáticas a las que las personas se enfrentan día a día. Y si bien hay honrosas excepciones, en general la enseñanza sigue manteniendo una visión tradicional enfocada en el mantenimiento de la cultura, el patrimonio, las relaciones comunitarias, etc., y pocas veces se enseña sobre la resolución de problemas prácticos y cotidianos o sobre la construcción de propuestas y la coordinación de proyectos con fines aplicados; por ende no aprendemos a cobrar por nuestros conocimientos y mucho menos a postular a trabajos. En más de una ocasión he recibido extensos currículos de colegas (hasta 20 cuartillas) que, en su desconección de la cotidianeidad y de la realidad, no saben que los reclutadores solo revisan archivos de hasta tres cuartillas.

Si bien en las últimas décadas se ha restado protagonismo a los temas de investigación relacionados únicamente con pueblos, comunidades y naciones originarias o con la población rural y se ha abierto el paso otras temáticas y visiones como la

antropología urbana, feminista, de género, jurídica, médica, etc; esta apertura no ha significado que la antropología que se enseña haya abandonado su enfoque puramente académico, por lo que la mayoría de quienes ingresamos y egresamos de este tipo de líneas de investigación solemos proyectar un futuro siendo parte de alguna institución o universidad, trabajando, estudiando y escribiendo sobre los temas que nos gustan y apasionan.

Es más que evidente que hoy día las plazas de investigación son escasas, por lo que dedicarse a hacer antropología "pura" o académica se convierte en un privilegio o un espejismo. Ilusión que se sostiene durante algún tiempo a través de las becas otorgadas en los programas de posgrado o especializaciones, ruta que suele tomarse mientras se espera la oportunidad de acceder algún día de manera permanente como académico a alguna instituto o universidad. Sin embargo, como menciona Jordi Roca en su texto *¿Antropología en la empresa?: A propósito de la (mal) llamada cultura de empresa*:

> El creciente número de antropólogos que va saliendo de la universidad no hace sino agudizar la histórica problemática de inserción laboral característica de la disciplina, que se está viendo agravada en la mayoría de los países por el hecho de que el acceso a las posiciones docentes e investigadoras de la academia es prácticamente una posibilidad remota. (2001:74).

Mostrándonos así que realidad es completamente diferente a las expectativas que se tienen cuando se es estudiante, egresar de la licenciatura o un posgrado es, para la mayoría, el inicio de un calvario.

Graduarse sin tener un sólido capital social se convierte en una búsqueda constante de ofertas laborales, de estabilidad económica y la "supervivencia alimentaria". Implica mandar decenas de CV's, cazar becas de investigación, postular a convocatorias abiertas como consultores o de apoyos a proyectos, a preparar paquetes para los pocos concursos de plazas que se abren, es básicamente entrar a una carrera de ratas. Muchas veces la necesidad termina por llevar a muchos colegas a aceptar trabajos de lo que sea y en donde sea, en el mejor de los casos se incorporan a alguna ONG o fungen como guías de turistas, consultores, administrativos en alguna institución gubernamental o en empresas privadas; en el peor de los casos, se convierten mano de obra, emprenden micro negocios, dan clases por salarios miserables y sin ninguna prestación o seguridad laboral. En ambos casos pocas

veces se sostiene el vínculo con la investigación y casi nunca se mantienen cercanos a la academia hegemónica.

En este contexto, cuando se encuentran vacantes que llevan por título "investigador" o "investigadora", se duda poco en postular o aceptar el empleo, mucho más si se ofrece contrato indefinido y las mínimas prestaciones laborales. Así es como gran parte de colegas termina haciendo antropología aplicada, la cual funciona para intereses muy particulares, con líneas de investigación muy bien delimitadas, marcadas por los objetivos e intereses de la organización o la empresa, y pocas veces estos se relacionan con los temas de estudio o de interés de la investigadora. Este tipo de empleos se toman porque "es lo que hay", y aunque se pueden seguir con las líneas de investigación propias, intentando mantener un pie dentro de la academia, esto solo se logra desde la precarización, como doble jornada laboral, por "amor al arte", poniendo parte de tu sueldo para solventar tu investigación, y parte de tu tiempo de descanso para leer, escribir y hacer trabajo de campo. Esta es la antropología periférica, la no hegemónica, la que incluye turnos dobles, sin pago, con pocas vacaciones o descansos.

¿Por qué es necesario hacer la distinción entre la academia hegemónica y la periférica? Porque así como ha sido necesario hacer una reflexión y auto-crítica a nuestra disciplina en un intento por alejarla de su tradición extractivista, también es necesario visibilizar que otras investigaciones existen, otras formas y metodologías igualmente válidas y valiosas que las que se crea en institutos y universidades financiados por los Estados. Teniendo en consideración esta premisa me gusta recordar los postulados de Néstor García Canclini, cuando señala la distinción que las clases dominantes hacen entre el Arte y la artesanía.

Por un lado, Canclini señala que "Los sectores dominantes no solo definen que bienes son superiores y merecen ser conservados; también disponen de los medios económicos e intelectuales, el tiempo de trabajo y el ocio, para imprimir a esos bienes mayor calidad y refinamiento." (García Canclini en Guerrero, Patricio, 1997:458), y aunque el autor se está refiriendo a una producción material específica, no podemos negar que algo similar pasa en con la academia hegemónica, donde hay cierto desprecio por el trabajo de quienes "deciden" vender sus conocimientos a empresas privadas o a quienes se dedican a

la antropología aplicada, como si estas labores fueran menores, como si no tuvieran el rigor teórico y metodológico que el quehacer académico puro.

Por su parte, Canclini también hace el apunte de que "…lo que señalamos es que la desigualdad estructural impide reunir todos los requisitos indispensables para intervenir plenamente en el desarrollo del patrimonio en sociedades complejas." (ibíd.:459), si volvemos a la analogía anterior, vale la pena apuntar sobre cómo esta desigualdad estructural no permite que la mayoría de quienes estudiamos antropología podamos contar con los requisitos para acceder a la academia hegemónica, son muchos los factores que dificultan ese acceso, el rango de maniobra es poco, y la capacidad de elección es mínima, por lo que no queda más que trabajar, investigar y actuar desde la periferia.

Se supone que la formación antropológica dota a quienes formamos parte de la disciplina de un carácter tolerante, crítico y reflexivo, alejado de prejuicios, sesgos etnocéntricos y de conservadurismo; en teoría:

> Es la disciplina que da mejores instrumentos para cuestionar las concepciones centralistas de la nación y poner en evidencia las diversidades culturales y regionales [...] Al reivindicar las particularidades de cada grupo, descalifica el etnocentrismo y sostiene que cada sociedad tiene derecho a desenvolverse en forma autónoma, pero a la vez afirma una cierta igualdad genérica del ser humano. (García Canclini en Guerrero, Patricio, 1997:453).

Y suele ser así, hasta que toca descentralizar la investigación y el "académico-centrismo", ahí se tocan fibras sensibles a quienes durante años han romantizado el quehacer antropológico, sus métodos de larga duración, las incomodidades del campo, los coloquios y publicaciones (con los mismos colegas de siempre), las mismas temáticas, las mismas teorías o los mismos datos etnográficos abordados desde otras teorías, la enseñanza (precarizada en las aulas), y el trabajo por el puro amor al conocimiento. Se niega y se reniega de otras investigaciones, aquellas que son por encargo, esas que son más exprés; se cuestiona su ética y su rigor. Sin duda, es necesario señalar que este tipo de trabajos nacen de un contexto muy particular (el de la precarización), pero que también detonan otro tipo de discusiones, cambios y reflexiones que, si bien no se sustentan en la investigación tradicional, si enriquecen y amplían nuestros conocimientos, así como la manera en que accedemos a él, refrescando nuestro quehacer, porque sería errado pensar que nuestra disciplina ya está bien delineada o delimitada.

La práctica antropológica debe cuestionar todas sus aristas, desde el cuestionamiento su ética e impacto que generan nuestras investigaciones en los pueblos, comunidades y grupos con quienes se trabaja, hasta quiénes nos leen y para qué. Es necesario discutir y reflexionar, pero no desde una superioridad moral, sino desde la horizontalidad y el respeto.

La infamia

Algunos meses después de graduarme de la maestría llegué a la investigación de mercados, un poco por ¿suerte? y un poco por casualidad. Yo no tenía ningún vínculo con personas en este ámbito, pero me incorporé como *freelance* a una de las más importantes agencias a nivel global, y fue así que comencé a trabajar para grandes marcas y poderosas industrias. En un inicio solo me pedían hacer entrevistas a profundidad y sacar notas; después se me pidió hacer análisis y hacer reportes, algunos en español otros en inglés. La paga por proyecto no era mala, además estaba conociendo nuevas maneras de hacer investigación; todo era más rápido, más urgente y en cada proyecto había mucho dinero de por medio. Tiempo después encontré un trabajo más estable en una de las agencias más importantes en México, en donde ya no dependía de que me llamarán porque era parte de la nómina; por primera vez tuve seguro de gastos médicos, prima vacacional, aguinaldo y vacaciones, cumplí con tiempos de oficina, aunque desde la comodidad del *home office*.

Fue así como me empapé del conocimiento de varias categorías, empecé a mantener una relación directa con los clientes de la agencia, desarrollé otras habilidades y capacidades que no había aprendido en mi formación académica. El estricto respeto de los tiempos, el ejercicio de síntesis y de expresarme en un leguaje asequible para todos fuera del ámbito antropológico, trabajar realmente con equipos interdisciplinarios, sistemas de calidad, hacer propuestas para vender, hacer cotizaciones de proyectos, mantener una versatilidad temática cuando había proyectos de diferentes categorías y clientes corrían a la par, hacer campos realmente reducidos y resportes que se convirtieran en estrategias accionables y redituables para los clientes... Tuve que aprender el lenguaje ‘marketero’ y a traducir mis ideas en esquemas, abandoné el Word, principal herramienta de la academia, por el PowerPoint y el Canva. Debo confesar que en un inicio no era un lugar donde me

sintiera muy cómoda, venía de una línea de investigación demasiado social, además feminista y decolonial, era difícil contarles a las demás personas, en especial a mis colegas, a qué me dedicaba y a veces ni yo sabía por qué estaba ahí.

En este punto me gustaría retomar el origen de este texto, ¿realmente hacer encuestas no es hacer investigación? Creo que la respuesta corta es no; pero llegar a la encuesta es más complejo que solo acercarse a las personas y hacerles preguntas, o al menos es lo que sucede en la investigación de mercados. Pero antes de mapear el camino que nos lleva a la encuesta, vale la pena preguntarnos ¿Por qué una antropología aplicada a la investigación en el Marketing?

No tengo la certeza sobre el conocimiento que hay en nuestro gremio sobre el hecho de que las grandes marcas y empresas trasnacionales suelen tener un amplio conocimiento de textos de antropología; estos se leen con detenimiento, se analizan y se busca la manera de aplicar teorías, datos y metodologías en el posicionamiento de marcas, productos y servicios. Parte del éxito de las grandes compañías es lograr conectar a niveles profundos con su audiencia y esto solo se logra con un conocimiento detallado de la cultura y de los individuos que la componen. Los dirigentes de las grandes compañías han encontrado en la antropología una manera de vender más y más eficientemente, muchas inclusive cuentan con su propia área de *research* o de *Consumer Insights*, departamentos que en su mayoría están compuestos por marketeros, comunicólogos, psicólogos sociales y, por supuesto, antropólogos.

Sin lugar a dudas la antropología tiene mucho que ofrecer a la iniciativa privada, y aunque en general se piensa a la antropología aplicada como aquella que busca acciones y soluciones concretas a las problemáticas de los pueblos originarios, poblaciones rurales o comunidades vulnerables, es claro que su campo de acción va más allá, pues tal como se ha señalado, “La investigación aplicada no es otra cosa que la investigación encaminada a buscar **soluciones efectivas, creativas y autónomas a los problemas que se presentan**[4] […] En la investigación aplicada ya no existen ‘investigadores expertos’ y personas convertidas en ‘objetos de estudio’.” (Endara, 1996 en Bartoli, 2002:120).

[4] Las negritas son mías.

Las y los antropólogos tenemos una formación que nos permite ver más allá de las obviedades y del cotidiano, nuestra experiencia y conocimiento de distintas culturas, del entendimiento sin prejuicios, la facilidad que tenemos para conectar con las personas, las comparaciones y contrastes que hacemos (entre culturas, lenguas, prácticas rituales, formas de consumo, etc.) nuestra capacidad de escucha y de análisis nos convierte (a la par de los psicólogos sociales) en los profesionales idóneos para la investigación de mercados. No en vano, Marvin Harris señalaba qué:

> Los antropólogos insisten, ante todo, en la necesidad de **contrastar las conclusiones** extraídas del estudio de un grupo humano o de una determinada civilización con datos procedentes de otros grupos o civilizaciones … Desde la perspectiva antropológica todos los pueblos y culturas revisten el mismo interés como los objetos de estudio […] Para el antropólogo, **el único modo de alcanzar el conocimiento profundo de la humanidad consiste en estudiar tanto las tierras lejanas como las próximas, tanto en las épocas remotas como en las actuales**. Y adoptando esta visión amplia de la experiencia humana, quizá logremos arrancarnos las anteojeras que nos imponen nuestros propios estilos de vida, para **vernos a nosotros mismos como realmente somos.**[5] (Harris, 2013:25-26)

Por su parte, Ruth Benedict nos dice: "Solo cuando uno ha observado los detalles intensamente humanos de la rutina cotidiana de cualquier pueblo, puede apreciar en toda su importancia la premisa del antropólogo de que el comportamiento humano en una tribu primitiva o en una nación civilizada se aprende en la vida diaria." (Benedict, 2020 [1946]:28), y es aquí que la antropología hace lo que sabe hacer, observar el cotidiano de las y los consumidores, entender sus necesidades, sus preocupaciones y los famosos *pain points* (puntos de dolor) en su día a día.

Quizá está de más señalar que este acercamiento a las personas no es iniciativa del investigador o de la agencia, sino que viene de las solicitudes de las empresas, que buscan aliviar esas necesidades y puntos de dolor siempre con la finalidad de tener más ventas, ganancias, atraer más clientes y posicionar su marca. No obstante, creo que vale la pena recordarnos que todas las personas somos consumidoras de muchas categorías, nos encontramos en un sistema que nos impide dejar de formar parte de él. Cada persona elige las marcas con las que se "casa", incluso en la academia. ¿Por qué elegir IPhone y no Samsung? ¿Por qué Levi-Strauss y no Furor? ¿Por qué Marlboro y no Pall Mall? ¿Por qué

[5] Las negritas son mías.

Uber y no Didi? ¿Netflix - MAX, o los dos? Qué es lo que impulsa esas elecciones es lo que se busca encontrar en este tipo de investigación.

De igual manera, hay una búsqueda constante de hacer las cosas más fáciles a las y los consumidores, acercarse a las amas de casa y conocer cuáles son sus necesidades en su quehacer cotidiano, hacer preguntas sobre cómo estas labores podrían ser más sencillas para ellas, ¿qué les hace falta? ¿con qué sueñan?, y de todas esas ideas que imaginan saber qué es lo que está en sus posibilidades adquirir. Es hablar con las y los jóvenes sobre cómo esperan que sea la comunicación de métodos anticonceptivos, con las mujeres sobre las expectativas de los productos de higiene menstrual, con las madres de familia sobre lo que esperan de los productos que consumen sus hijos.

Para lograr obtener esta información se echa mano de varias metodologías, muchas de ellas muy cercanas al quehacer antropológico. Se realizan entrevistas a profundidad, grupos focales (*focus group*), etnografía digital, análisis semióticos y por supuesto, la etnografía. Sin embargo, estas metodologías no se realizan de la misma manera en que se hace desde la antropología tradicional, pues cada una se adecúa a los objetivos y retos de negocio delineados por los clientes; de igual manera se limita a las personas que colaborarán en el estudio. Los perfiles se suelen segmentar por edad, género, ocupación, estado civil, nivel socioeconómico, preferencias de consumo y plaza (ubicación); todo *ad hoc* a las necesidades de las marcas. De por medio hay un incentivo, las agencias de investigación saben que el tiempo es dinero y el tiempo de los colaboradores es valioso y se paga (cosa que se silencia en la antropología tradicional latinoamericana pues se señalaría como infame) porque se reconoce que las personas dejan sus trabajos o su tiempo libre para dedicarse a una actividad extra.

Cada una de estas metodologías permite obtener información diferente. Una entrevista a profundidad permite entender el estilo de vida, las formas de consumo, la relación con la categoría o con la marca, las expectativas sobre la misma y los *pain point*; lo cual es muy funcional al momento de planear nuevos lanzamientos de productos o campañas publicitarias; tal como recupera Rebeca Orozco, la consultora Golfarb explica que en los servicios que ofrece “las entrevistas etnográficas son adecuadas cuando es importante entender lo que se encuentra bajo la superficie, sin nunca expresar tácitamente

por qué una persona escoge un producto y tipos de productos en particular" (Goldfarb Consultants, en Orozco, 2016: 127).

Por otro lado, los *focus groups* generan discusiones desde diferentes perspectivas, lo que lleva a reflexiones y deducciones colectivas que permite a las y los participantes dar sus diferentes puntos de vista y llegar a consensos; esta es una herramienta funcional a la hora de lanzamientos de campañas y evaluación de productos. Estos también pueden convertirse posteriormente en talleres (*workshops*) de innovación de productos. Por su parte, la etnografía digital permite poner actividades diarias a los participantes, llevar diarios de consumo donde registran su día a día en una plataforma digital; esta metodología es muy funcional cuando se hacen pruebas de productos nuevos antes de ser lanzados al mercado o cuando se busca posicionar mercancías que se consumen cotidianamente.

Sin duda, la metodología que hasta la fecha me causa conflicto es la que, sin adjetivos, es llamada Etnografía, dado que desde nuestra formación tradicional se caracteriza por los largos periodos de estancia en campo y la relación profunda con nuestros colaboradores; son inmersiones profundas a las que se les dedica demasiado tiempo. Sin embargo, como bien señala Jordi Roca, en la investigación aplicada a las empresas:

> Deben encontrase soluciones dentro del tiempo y presupuesto establecidos por las necesidades del cliente o contratante, de esta forma "los largos periodos empleados en el trabajo de campo y la gran acumulación de datos requeridos por la etnografía tradicional suelen ser sustituidos a menudo por estrategias de investigación que permitan acelerar el diagnóstico de la misma. (Roca, 2001:80).

El trabajo con las o los participantes no sobrepasa las 4 horas (y eso ya es mucho), y en ellas se explora de manera muy superficial el estilo de vida, sus relaciones familiares y sociales, su entorno y contexto; en ocasiones se les acompaña a los lugares o espacios a evaluar; siempre con objetivos muy claros y definidos, con tiempos estrictos y un ambiente mucho más 'cuidado'. Es en este contexto, con esta metodología donde el trabajo de las y los antropólogos se vuelve sumamente valioso; nuestra formación hace que este tipo de tareas sean de lo más sencillas; observamos y analizamos de manera natural. Ruth Benedic destacaba nuestras cualidades señalando que "El antropólogo sabe por experiencia que incluso el comportamiento más extraño puede llegar a entenderse; él, más que ningún otro científico social, ha visto en las diferencias más una ventaja que una dificultad para su tarea." (2020 [1946]:27).

La experiencia que tomamos trabajando en campo de manera tradicional y nuestro conocimiento bibliográfico nos pone en una ventaja frente a profesionistas que solo hacen campos ‘controlados’ y de muy ‘corta duración’. Nos es más fácil volver al principio de extrañamiento, conocer otras latitudes, culturas y formas de ser y vivir en el mundo, nos permite mirar a nuestra propia sociedad en su cotidianeidad, encontrar contradicciones y hacer comparaciones:

> Los antropólogos han demostrado una y otra vez en sus estudios de los pueblos primitivos lo valiosas que pueden ser estas comparaciones culturales […] **Nada le es más útil al antropólogo que estudiar los contrastes que encuentra entre los pueblos** que, en su conjunto, comparten rasgos fundamentales. Los antropólogos **han tenido que acostumbrarse también a grandes contrastes entre su propia cultura y las demás, refinando y adaptando sus técnicas a este problema en concreto**. Saben por experiencia propia lo mucho que difieren entre sí las situaciones con que los hombres tienen que enfrentarse en distintas culturas y la forma en que las diversas tribus y naciones definen el significado de estas situaciones […] En los estudios de las naciones occidentales, **una persona que no esté adiestrada en el análisis comparativo de las culturas, pasará por alto grandes zonas de comportamiento**. Da por supuestas tantas cosas que no explora la gama de costumbres triviales de la vida diaria ni esas normas aceptadas de antemano, sobre cuestiones cotidianas. (Benedict, 2020 [1946]:26-28)

Estamos programados para buscar en cortos periodos de tiempo lo que las agencias y los clientes buscan; se trata de una habilidad intrínseca a nuestra preparación y nuestro quehacer, y es ahí, a la hora de realizar campo ‘rudo y puro’ cuando nuestro quehacer cobra relevancia en este tipo de trabajos. Así mismo, las marcas han entendido la importancia de adecuar productos, servicios y campañas a las necesidades regionales: ‘tropicalizarlos’. Para encontrar estos diferenciadores que le darán valor a lo que se oferta es necesario llevar a cabo comparaciones entre distintas latitudes, conocer cómo las necesidades varían según el tipo de clima, el lugar dentro del territorio (centro, frontera o costa), su lenguaje coloquial, etcétera.

Metodológicamente también es de suma importancia respetar las opiniones tal y como las enuncian los colaboradores, tal como George Foster señalaba: “No es su verdad o falsedad *lo que cuenta*, *sino lo que la gente cree o siente que es verdadera.*” (Foster [s/f], en Guerrero, 1997:119); sin embargo, en este punto por nuestra experiencia y la formación no podemos darnos el lujo de olvidar uno los principios de nuestra disciplina el cual implica saber reconocer que una cosa es lo que la gente dice, lo que cree que hace y lo que el

investigador ve que hace. La información que proporcionan las personas con quienes hacemos investigación no se puede tomar de manera literal, requiere un fino análisis que permita reconocer redundancias y contradicciones.

Una vez terminado el campo cualitativo, cuando se tiene un conocimiento mucho más profundo de la vida, necesidades, 'puntos de dolor' expectativas de consumidor y formas y preferencias de consumo, es que se pueden perfilar los estudios cuantitativos, etapa donde aparece la controversial encuesta. Un cuestionario bien pensado y estructurado sólo es posible cuando se tiene una base cualitativa profunda y bien sustentada. Las preguntas se formulan desde el lenguaje utilizado por el consumidor; hacerlo desde el desconocimiento puede provocar que no se entienda el cuestionario ocasionando sesgos en la información; el trabajo y el diálogo cualitativo - cuantitativo es fundamental en este punto. Finalmente, cuando un proyecto cuenta con las etapas 'cuali' y 'cuanti', se teje un reporte donde los resultados cuadran y se sustentan mutuamente.

Las recomendaciones deben estar bien pensadas y formuladas desde la data, pues a partir de ello los negocios toman decisiones y estrategias que llevan de por medio varios cientos de miles de pesos. Y para llegar a eso necesitan información que se sustente en una rígida investigación, con metodologías claras y estructuradas. Aplicar una encuesta no es hacer investigación, la investigación es previa a esta y el análisis de la información de esa encuesta también forma parte de la metodología de investigación.

Es claro que hacer el campo es solo un parte de lo que implica un proyecto, esa información en puro no es muy funcional sin un análisis. Y para logar esto es necesario tener conocimiento teórico; desde nuestra profesión las teorías son fundamentales para el entendimiento de la realidad. Y si bien no hay una teoría general que se alinee en su totalidad a la práctica de la antropología aplicada, tal y como señala George Foster:

> ¿De qué manera traduce los conocimientos culturales y sociales en formas concretas […]? Lo primero que hay que observar es que no existen reglas detalladas para la aplicación del saber antropológico en tales situaciones. No hay guías pragmáticas y pormenorizadas para indicar que teorías particulares o datos específicos valen para determinados problemas y la forma de atacarlos… (Foster [1980] 1997:130).

Sí es posible asegurar que es necesario que tengamos una base teórica sólida, pues como rescató Marvin Harris:

> Algunos antropólogos mantienen que la teorización abstracta puede interpretarse, en sí misma, como antropología aplicada si proporciona un conjunto general de principios a los que debe adecuarse cualquier programa de acción si se quiere que se tenga éxito […]

> La antropología aplicada que basa sus premisas en una teoría débil o totalmente incorrecta es antropología mal aplicada (R. Cohen, 1985 en Harris, 2013:491).

Tener claridad teórica nos permite realizar nuestra labor de una manera adecuada y una mala lectura o una interpretación sesgada puede traducirse estrategias o acciones mal implementadas que llevan al fracaso campañas, productos o marcas. En este quehacer marketero es necesario mantener en la mira las teorías del consumo, para Néstor García Canclini:

> … estudiar la cultura como producción supone considerar no solo el acto de producir sino todos los pasos de un proceso productivo: la producción, la circulación y la recepción… el análisis de la cultura no puede centrarse en los objetos o bienes culturales; debe ocuparse del proceso de producción y circulación social de los objetos y de **los significados que diferentes receptores les atribuyen**… Solo una visión global del proceso puede explicar el sentido de esta producción dislocada en su trayectoria social. (Canclini, 1982:48).[6]

Las personas no solo consumen pensando en la funcionalidad o materialidad de los objetos, detrás de sus decisiones también hay todo un valor simbólico. De igual manera no toda compra es racional, detrás de ella existen valores a nivel emocional que se subsanan; no es en vano que las grandes compañías busquen (más allá de sólo satisfacer necesidades) conectar a nivel emocional con sus consumidores, ya que de esta manera se genera una lealtad que incluso se transmite de generación en generación. El mismo Canclini propone, "reconceptualizar el consumo, no como simple escenario de gastos inútiles e impulsos irracionales, sino como un lugar que sirve para pensarse, donde se organiza gran parte de la racionalidad económica, sociopolítica y psicológica en las sociedades." (Canclini, 2009:16).

Espero que en este punto sea muy clara la importancia que tiene el entendimiento de la cultura de los consumidores en este tipo de investigación, sin embargo, hay otros factores importantes de considerar al momento de analizar la información recabada en campo, estos son la personalidad y el vínculo emocional que se genera especialmente en la infancia del individuo. Por un lado, Franz Boas en el prefacio al famoso texto de Margaret Mead, *Adolescencia y Cultura en Samoa*, escribía:

> **La forma en que la personalidad reacciona ante la cultura es una cuestión que debe importarnos profundamente** […] Estamos acostumbrados a considerar todas esas acciones que constituyen el contenido de nuestra cultura, como modelos que seguimos automáticamente en tanto son comunes a toda la humanidad. Se hallan hondamente

[6] Las negritas son mías.

> arraigados en nuestra conducta. Estamos moldeados en sus formas de modo tal que no podemos pensar, sino que deben ser válidas en todas partes. (Franz Boas en Mead, 1991: 36)

Por su parte, la misma Mead (1991) reconocía la influencia que la cultura tenía en el desarrollo de la personalidad de los individuos, por lo que desde la investigación de mercados no podemos olvidar que esta personalidad influye a la hora de elegir entre la gran variedad de marcas y productos. Sumado a esto, se debe tomar en cuenta que la personalidad se puede vincular con los postulados de Carl Jung sobre lo arquetipos (2009), pues una vez identificado a qué tipo pertenece el consumidor (inocente, amigo, héroe, protector, amante, bufón, explorador, rebelde, creador, sabio, mago o gobernante) se dirige la campaña o el producto, pues se puede conectar a nivel emocional de forma más eficiente aumentando las ventas, la lealtad, el compromiso y la vigencia de las marcas.

Así mismo, el trabajo con infancias y adolescencias permite identificar improntas o los aprendizajes que ocurren durante un período corto y sensible del desarrollo y que generan fuertes preferencias en las personas adultas. Las improntas son definidas por Clotaire Rapaille como: "La combinación de la experiencia con la emoción […] esta condiciona nuestros procesos de pensamiento y le da forma a nuestras acciones futuras. Cada impronta nos ayuda a ser más como somos. La combinación de improntas nos define." (2007:7) Conocer e identificar estos momentos trascendentales en la vida de las personas permite un *engagement* mucho más eficiente, pues estos momentos de la vida nos ayuda a entender por qué las personas muestran cierta preferencia por alimentos específicos, hábitats o lugares. Mapear estas preferencias ayuda a conectar desde la parte emocional con las personas.

A diferencia de la academia hegemónica, que se hace en solitario y donde el trabajo en equipo significa hacer seminarios, círculos de lectura, leerse entre sí mismos y recomendarse lecturas *ad hoc* a los coordinadores o a las modas teóricas y donde el trabajo en equipo se ve reflejado en diferentes capítulos, artículos o apartados que conforman un libro; la investigación de mercados presenta nuevos retos ya que se trabaja en equipo tiempo completo con profesionistas de distintas disciplinas, miradas y redacciones para terminar un reporte. De igual manera se busca innovar dialogando y aprendiendo de diferentes disciplinas actualizando las herramientas que hacen más eficiente el trabajo (al

final tiempo es dinero). Hoy día hay una urgencia por incorporar las IA para eficientar las labores mecánicas que no necesitan análisis, trascripciones, hallazgos generales, segmentación de información por perfiles, etc. Cosa que no sucede con la antropología académica hegemónica, donde se siguen romantizado en trabajo tradicional, las notas a mano, las transcripciones hechas por servicios sociales o becarios, pero esto responde a que en siempre hay tiempo, hay un arraigo a sus costumbres que pocos se aventurar a explorar y a echar mano de las nuevas herramientas y tecnologías.

Conclusiones

Como se puede observar, hacer investigación de mercados implica trabajo de campo, conocimientos teóricos, altos niveles de análisis, convertir lo abstracto en algo concreto y trasformar esta información en acciones que se conviertan en algo tangible para quienes nos contratan. Estar en este universo es pensar más allá de la teoría, es ayudar a resolver problemas, predecir amenazas, visualizar y mapear áreas de oportunidad; es decir, analizar tendencias y estar pendiente de lo que viene a futuro.

A mi parecer, las diferencias entre la investigación académica y la investigación de mercados es más de forma que de fondo, pues en esta última también hay rigor teórico y metodológico nos pueden o no gustar los objetivos de los contratantes, pero ambas dan resultados a quienes pagan por la investigación; una se financia desde los Estados, universidades o desde las fundaciones (de empresas); la otra desde la iniciativa privada. Cualquiera que sea el caso, el uso que los contratantes le dan a la información que generamos nunca es inocente.

Se puede cuestionar el para qué se ocupa la antropología en la investigación de mercados, pero como hemos aprendido en nuestra sociedad occidental: “El que esté libre de pecado que arroje la primera piedra”. Al final, cuando se es parte de la nómina de las agencias se conoce el contratante, se saben los objetivos del proyecto, para qué se va utilizar la información y cuáles van a ser las decisiones que se van a tomar, cosa que no pasa en la investigación académica; una vez que los resultados de nuestras investigaciones se hacen públicas perdemos completamente el control de a quién llegan, tal y como señala Marisol Pérez:

> El antropólogo puede hasta cierto punto, controlar la objetividad y la veracidad de su información, así como el fin que él personalmente dé a su trabajo teniendo en cuenta el

> respeto que debe a la comunidad por él estudiada, así como a la propia comunidad científica a la que reportará sus hallazgos o descubrimientos. Sin embargo, es difícil controlar el uso que se le a la información obtenida después de publicados sus resultados. En este momento entra una responsabilidad compartida por la comunidad de antropólogos de vigilar el buen fin de los conocimientos generados por su disciplina. (Pérez en Guerrero, Patricio, 1997:422).

De igual manera, y al igual que hace varias décadas, hoy en día muchos de los financiamientos para investigación vienen de fundaciones respaldadas por grandes empresas o por los países del Norte Global. Hace ya varios años George Foster mencionaba "Con mayor frecuencia se trata del auspicio de una fundación privada como la Ford, Wenner-Gren, Carnegie o el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales. Actualmente el gobierno de los Estados Unidos, a través de la Fundación Científica Nacional y de los Institutos Nacionales de Salud, se ha convertido en un patrocinado de la investigación antropológica pura." ([s/f], en Guerrero, 1997:88). En este tenor, considero que pensar estos patrocinios como actos de buena fe, sin obtener ningún tipo de ganancia, es pecar de ingenuidad.

De igual manera, se puede criticar el hecho de que la investigación de mercados le hace el juego sucio al sistema capitalista, pero la lógica productivista de los últimos años en la academia no está exenta de entrar en este juego, ya que cada vez se busca publicar más y tener más reconocimiento y poco o nada importa la calidad. Se debe reconocer que hay terribles prácticas como reciclar la información de campo de hace 20 años, pero con las nuevas modas teóricas: misma información, diferente abordaje; todo con tal de mantenerse vigente. Mi colega Selene Galindo, antropóloga y cineasta o'dam denuncia de manera muy clara los vicios aún presentes en la antropología que se hace en México:

> Sus teorías cambian, pasamos del giro tal al giro tal y al final es para decir lo mismo, para decirSE lo mismo, que "también tenemos almas", que "también somos humanxs", que "también tenemos pensamientos complejos". Tantas teorías, tantos giros para tratarse de seguir convenciendose de lo mismo. Tantas teorías y tantos giros para tratar de aceptar la humanidad de "lxs otrxs". Tantas teorías y tantos giros para tratar de regresarle la humanidad, de la que al mismo tiempo se le despoja a "lxs otrxs", les despojan a "lxs otrxs". Ojalá algún día lo logren, ojalá algún giro los saque de dar vueltas en círculos sobre lo mismo. (Galindo, 2025) [7]

[7] Publicación hecha a través de sus redes sociales, 24 de marzo, 2025, disponible en: https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=10227383136832854&id=1494646556&rdid=IzpN38uyQzWseCWG#

La antropología mexicana poco o nada ha querido aprender de otras disciplinas; a casi doscientos años de existencia aún debemos aclarar que "no excavamos pirámides", "no trabajamos dinosaurios" y que no todos llevamos sobrero y látigo. Nuestra capacidad de comunicar lo que hacemos al público no especializado es básicamente nula; y con esto no propongo convertir nuestra disciplina en una marca, pero sí apoyarnos en otras profesiones para tener más alcance.

Nuestro quehacer académico también tiene que aprender a renovarse, innovar e incorporar nuevas tecnologías, como menciona Leopoldo Trejo en la introducción a la compilación *Etnografía. Seis Visiones* "… la libertad ideológica tendría que impulsarnos a innovar, desde nuestra especificidad las herramientas teórico-metodológicas de la disciplina. En ese sentido, y sólo en él, vale la pena parroquializar nuestro ejercicio antropológico." (Trejo, 2021:25), sin embargo, las resistencias se mantienen, el estatismo y el mantenerse dando vueltas sobre los mismos temas; se muestra poca apertura al cambio a nuevas formas de acercarse a las personas. El mismo Canclini (2009) proponía otro tipo de análisis para entender al público que visitaba museos y recintos culturales vinculados al quehacer antropológico, hacía una invitación a las instituciones encargadas de estos temas a realizarlas, pero ¿cómo lograrlo si a la antropología hegemónica le causa escozor hablar de investigación de mercado? Desde nuestro trabajo ni siquiera nos interesa conocer al público al que nos dirigimos, somos un gremio 'centrado en el producto',[8] como dirían los especialista en marketing, sin saber que quienes tienen más éxito son aquellos 'centrados en el consumidor'.

Finalmente, quiero señalar que hacer investigación de mercados es acercarse a la gente, profundizar en sus necesidades y deseos, analizar la información y traducirla de manera que las marcas puedan hacer los cambios o innovaciones necesarias para adecuar sus productos y servicios. Es estar cerca de los grandes tomadores de decisores y transmitirles que en su comunicación tienen qué romper tabúes, paradigmas y estigmas en diferentes tópicos, es recordarles a las marcas que deben alejarse de prejuicios racistas o clasistas, es decirles que todos los cuerpos son válidos y dignos de ser mostrados, es evitar los plagios o el extractivismo epistémico, es señalarles la preocupación de las y los

[8] *Product Centric.*

consumidores por el deterioro ambiental, es hablarles de los miedos y preocupaciones de las nuevas generaciones. Desde nuestra trinchera y cercanía podemos generar conciencia sobre la importancia de la responsabilidad social de las empresas, transmitirles la urgencia de educar al consumidor en temas sensibles (enfermedades, sexualidad); se trata de poner nuestro granito de arena en que la comunicación que manejan sea más inclusiva (sin llegar al *pink* o *greenwhasing*), porque desde la antropología sabemos que la representación importa, conocemos el impacto que tienen las imágenes y el por qué es importante generar mensajes desde la sensibilidad, el respeto y la dignidad.

Bibliografía

AGUILAR, Yasyana (2018) “Nosotros sin México: naciones indígenas y autonomía”, en *Nexos,* mayo 2018, México. Disponible en: https://cultura.nexos.com.mx/nosotros-sin-mexico-naciones-indigenas-y-autonomia/

BARTOLI, Laura (2002) *Antropología Aplicada. Historia y perspectivas desde América Latina,* Ed. Abya Yala, Quito.

BENEDICT, Ruth (2020 [1974]) *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa,* Ed. Alianza, España.

COLOMBRES, Adolfo ([s/f] 1997) “La antropología social de apoyo”, en GUERRERO, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito, pp. 443-518.

CANCLINI, Néstor (1997) “La política cultural en países en vías de desarrollo”, en Guerrero, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito, pp. 443-468.

CANCLINI, Néstor (1982) *Las culturas populares en el capitalismo,* Ed. Nueva Imagen, México.

CANCLINI, Néstor (2009) *Consumidores y ciudadanos,* Ed. De Bolsillo, México.
FOSTER, George ([s/f] 1997) “Un Modelo de Antropología Aplicada”, en GUERRERO, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito, pp. 87-122.

FOSTER, George ([1980] 1997) “Labor del antropólogo”, en GUERRERO, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito, pp. 87-122.

GUERRERO, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito.

GHASARIAN, Christian (2021) “De consejero a transmisor y viceversa. Nuevos dilemas de la etnología bajo contrato”, en *Etnografía Seis Visiones. Etnografía de las regiones Indígenas de México,* Coord. TREJO, Leopoldo & OLIVOS, Nicolás, Ed. Secretaria de Cultura – Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.121-138.

HARRIS, Marvin (2013 [1990]) *Antropología Cultural,* Ed. Alianza, España.

HERNÁNDEZ Castillo, Rosalva Aída. (2020). Etnografía feminista en contextos de múltiples violencias. En VALLADARES, Laura *Trabajo de Campo y Violencias Múltiples.* (en Prensa).

JUNG, Carl (2009) *Arquetipos e Inconsciente Colectivo,* Ediciones Paidós, Buenos Aires.

LEYVA Solano, Xochitl y SPEED, Shannon. 2008. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. En LEYVA, Xochitl, BURGUETE; Araceli y SPEED, Shannon (coordinadoras). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor.* México, Ecuador y Guatemala: CIESAS y FLACSO, pp. 65-107.

LUGHOD, Lila (2012) “Escribir contra cultura”, *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto, 2012, pp. 129-157 Universidad Autónoma de la Ciudad de México Distrito Federal, México

MEAD, Margaret (1991) *Adolescencia y Cultura en Samoa,* Ed. Paidos, México.

NOLASCO, Margarita (1997) “La antropología y sus sujetos de estudio”, en GUERRERO, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito, pp. 303-310.

OROZCO, Rebeca (2016) “La antropología al servicio del marketing”, en *Entre Diversidades,* Núm. Especial, febrero 2016, pp. 121-142.

PÉREZ, Marisol (1997) “algunas reflexiones sobre el estudio de la propia comunidad de origen”, en GUERRERO, Patricio (compilador) (1997) *Antropología aplicada,* Ed. Abya Yala, Quito, pp. 417-424.

RAPAILLE, Clotaire (2007) *el Código Cultural,* Grupo Editorial Norma, Bogotá.

ROCA, Jordi (2001), “¿Antropología en la empresa?: A propósito de la (mal) llamada cultura de empresa”, en *Etnográfica,* Volumen V, núm. 1, pp. 69-99.

TREJO, Leopoldo (2021) “Introducción”, en *Etnografía Seis Visiones. Etnografía de las regiones Indígenas de México,* Coord. TREJO, Leopoldo & OLIVOS, Nicolás, Ed. Secretaria de Cultura – Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.9-30.

A administração pública da cultura como espaço para uma antropologia pública

The public administration of culture as a space for public anthropology

Jefferson Dantas
Universidade Estadual de Campinas
Campinas, Brasil
jefferson.dantass@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5463-2105

Recebido em: 27 de março de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo
Neste artigo, relatamos a experiência das oficinas de elaboração de projetos culturais realizadas em São Luís, ao longo do lançamento dos editais da Lei Paulo Gustavo. O objetivo das oficinas era fornecer subsídios teóricos e práticos para que agentes sub-representados pudessem participar de maneira mais estratégica, aumentando suas chances de sucesso em editais públicos de cultura. Com uma abordagem de Antropologia Pública, não só harmonizamos os saberes administrativo-legal e popular, mas também incentivamos a leitura e a escrita, ações que são fundamentais para a politização das práticas artísticas produzidas por esses agentes.

Palavras-chave: Administração; Antropologia Pública; Cultura; Saberes.

Abstract
In this text, we share the experience of cultural project development workshops held in São Luís during the launch of the Paulo Gustavo Law's public calls. The purpose of these workshops was to provide theoretical and practical support so that historically underrepresented agents could participate more strategically, increasing their chances of success in cultural funding programs. With a Public Anthropology approach, we aimed not only to bridge administrative-legal and popular knowledge but also to encourage reading and writing, essential elements for the politicization of these agents' artistic practices.

Keywords: Administration; Public Anthropology; Culture; Knowledge.

Introdução

Com o presente texto, argumento que o campo da administração pública constitui um terreno fértil para o desenvolvimento de uma Antropologia Pública. Após um longo período em que a antropologia se enclausurou nos muros da academia, delegando à política profissional a tarefa de conscientização social, defendo aqui a necessidade de uma atuação mais ativa dos antropólogos na realidade social. Essa atuação implica incentivar e capacitar nossos interlocutores em uma sociedade cada vez mais litigante. Afinal, esse é o sentido do trabalho antropológico junto aos grupos e indivíduos com os quais nos envolvemos: contribuir para que reconheçam, narrem e transformem suas realidades.

O texto está dividido em três partes. A primeira, intitulada *"As oficinas de elaboração de projetos culturais: como funcionaram e o que aprendi com elas?"*, apresenta informações sobre a oficina, descreve o perfil de alguns interlocutores, o formato das atividades, os desafios enfrentados e os aprendizados construídos ao longo do contato com os cursistas.

A segunda parte, *"O incentivo à leitura e à escrita enquanto expressão da politização"*, discute como, a partir das interações com os participantes, percebi o desejo de apropriação de um repertório técnico que lhes permitisse narrar suas próprias histórias. A busca por instrumentos de escrita se mostrava como um meio de interpretar e agir sobre os fenômenos que os cercam, reafirmando a importância de contar a história a partir do próprio ponto de vista.

A terceira parte, *"Por que uma Antropologia Pública?"*, propõe que a prática antropológica em campo vá além da descrição das formas de vida. Diante das experiências vividas nas oficinas, sustento que é necessário promover a participação ativa dos sujeitos sociais nas transformações que desejam operar em suas vidas. Para tanto, a antropologia deve assumir um papel propositivo e engajado, que reconheça e combata as opressões vividas por esses grupos.

Concluo, ainda que provisoriamente, apontando para a urgência de um reposicionamento da antropologia frente aos desafios impostos pelo neoliberalismo, que atinge de forma profunda e diversa as populações com as quais trabalhamos. Esses impactos incidem não apenas sobre os sujeitos pesquisados, mas também sobre nosso fazer antropológico, exigindo uma reflexão crítica sobre nossos próprios posicionamentos e práticas. Nesse sentido, uma antropologia crítica deve atentar-se para o valor epistemológico

da participação e da escrita, buscando estratégias para que esses grupos possam atuar de forma mais ativa em processos decisórios que afetam diretamente suas vidas.

As oficinas de elaboração de projetos culturais: como funcionaram e o que aprendi com elas?

As oficinas de elaboração de projetos culturais foram ofertadas sob a forma de extensão universitária, isto é, inter-relação da universidade com uma audiência não acadêmica, uma ação que visava ampliar o raio de atuação do antropólogo e como qualificação das políticas públicas (Borofsky e De Lauri, 2019), enfim numa visão freiriana, as oficinas visavam redimensionar a universidade dentro de um projeto popular de educação (Gadotti, 2007).

As oficinas foram oportunas, pois a lei Paulo Gustavo, Lei Complementar nº 195/2022[1], injetou no Maranhão R$ 146,4 milhões, sendo R$ 81,4 milhões para o estado e de R$ 65 milhões para os 217 municípios maranhenses, estas rubricas significaram o maior aporte financeiro na área cultural da história. O curso foi montado urgentemente para dar vazão aos projetos dos artistas locais, que apresentam dificuldades na elaboração deles. São Luís está dentro da área denominada Amazônia Legal[2] que apresenta índices de desenvolvimento muito baixos em várias áreas.

As oficinas contaram com o apoio do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade/ PGCULT, do Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular/GPMINA e do Grupo de Estudos e Pesquisas em Patrimônio Cultural/GEPPAC e do Programa de Desenvolvimento da Pós-graduação na Amazônia Legal/ PDPG/CAPES do qual fui bolsista de pós-doutorado. Todas as oficinas somadas geraram 80 horas-aula, entre setembro de 2023 e maio de 2024.

Dois objetivos me animaram nesta oferta. O primeiro era aproximar os fazedores de cultura dos ritos da administração pública, mostrando que a lei os beneficiava, afastando o senso comum sobre burocracia e direitos. O segundo foi oferecer subsídios para a escrita de projetos, desenvolvendo a autoestima destas pessoas, aos poucos, enfrentando múltiplas

[1] Em todo o país estão sendo investidos R$ 3,862 bilhões para a execução de ações e projetos culturais. Destaque-se que tal recurso foi conquistado por deputados federais do espectro de esquerda em coalizão com artistas, num contexto bastante árido, afetado pela pandemia do novo coronavírus.
[2] A lei 1 806/1953, instituiu a área para fins de seu desenvolvimento socioeconômico. A área engloba 9 estados brasileiros: Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Maranhão, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. Ver mais: https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html

resistências, eles começaram a se entenderem partícipes do sistema de cultura no qual estavam dentro, porém nas margens.

A primeira turma formada teve forte presença de alunos do turismo e alguns representantes de povos de terreiro. A primeira oficina teve oito horas-aula, divididas em duas manhãs, numa quinta e sexta-feira, na Fábrica Santa Amélia, campus da Universidade Federal do Maranhão, no centro da cidade. A oficina debutou com os povos de terreiro por considerar importante a participação deste segmento sub-representado no fomento, contudo a presença foi baixa. De certo modo, já esperávamos pouca adesão em função da distância que existe entre os terreiros e a universidade. A divisão da sociedade em classes implica na divisão social das linguagens, os povos de terreiros estão alijados do debate jurídico e da escrita, inclusive. De todo modo, foram três representantes, um advogado, uma brincante que veio de Rosário, distante 76 km da capital e uma produtora, que produziu uma oficina em seu espaço cultural, o Pega Beco.

No Pega Beco, a oficina teve um formato mais prático, com quatro horas. O evento fluiu como previsto, tivemos algumas surpresas: a vinda de um jovem quilombola, de Capinzal do Norte, cerca de 290 km da capital do estado. A presença de uma profissional catarinense ligada ao Mestre Tião Carvalho e as presenças do *B-boy*[3]Arison da Vila Embratel[4] e da coreira[5] Regina Arcanjo.

Estes cursos foram oferecidos pela extensão da universidade federal, requerendo dos cursistas um cadastro *on line,* seguido de inscrição, o que significou alguma confusão e dificuldade entre o público interessado, que muito reclamou do *site* na *internet.* Fiquei aflito, pois não tinha acesso direto à plataforma. O curso era cadastrado por um técnico, servidor da universidade, que era acionado pela supervisora do estágio pós-doutoral. Trocar ou adicionar uma informação simples na oferta da oficina no Sigeventos significava parar o trabalho de outrem, isso me chateava. Ficava agoniado por demandar trabalho de outras pessoas, que já têm abarrotadas rotinas de trabalho.

Por vezes, incrédulo pensei, se o pessoal não está conseguindo fazer esse cadastro tão simples como poderá se inscrever em um edital público de fomento, cuja documentação é farta. Contudo, insisti pois não significava apenas a inscrição e, possivelmente, “ganhar um

[3] Termo dado a pessoa que dança o breakdance (dançarino breaking).
[4] Vila Embratel é um bairro popular da região do Itaqui-Bacanga, na cidade de São Luís.
[5] Dançarina e organizadora da roda de tambor de crioula. Tambor de crioula é uma forma de expressão patrimonializada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional- IPHAN.

edital", mas o incentivo à autonomia, a sensibilização sobre a temática da cultura e da arte e enxergar a lei como aliada e não inimiga.

Superamos essas limitações iniciais confeccionado um formulário *google* para facilitar as inscrições para a oficina ocorrida no Museu do Reggae, onde a atividade foi noturna, pela primeira vez, acatei a solicitação do diretor do museu. Lá, o curso ficou ainda mais prático, com a leitura de quase todo o edital, inclusive, seus anexos. Pontuando cada parte fundamental do certame e as novidades trazidas pela Lei Paulo Gustavo – letramento jurídico.

Foi lá que percebi que estava sendo acompanhado por Arison da Vila Embratel e Regina Arcanjo, presentes nos dois dias. Fato que me envaideceu, pois em minha mente tinha dificuldades em mensurar o que efetivamente estava acontecendo, se objetivamente, estava conseguindo comunicar, se os recursos didáticos estavam adequados.

Com Regina Arcanjo organizei uma oficina para o pessoal da capoeira, da cultura popular e agentes culturais da área do Desterro no centro de São Luís. Regina, tornou-se, uma produtora destas oficinas. Realizei a convite de Arison, uma oficina em seu bairro, Vila Embratel, na região do Itaqui-Bacanga, periferia da cidade. A oficina aconteceu na Igreja Nossa Senhora do Povo, na Praça das Sete Palmeiras, o curso teve a carga horária de 8 horas, significando manhã e tarde de um sábado. Não tivemos presença maciça, embora o curso tenha sido divulgado com antecedência e organicidade. Dentre os presentes, o curso era novidade e aquelas pessoas nunca tinham aprovado um edital ou conseguido recursos públicos para a finalidade artística, exceto o organizador.

Realizamos cinco encontros no Solar Cultural Maria Firmina dos Reis, espaço mantido pelo Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra- MST/MA, localizado no Centro de São Luís. Nesses encontros conheci diversos artistas, pessoas que tinham diferentes níveis de aprofundamento na arte e na política cultural. No Solar, percebi um fator negativo de nossa audiência, muitos dos cursistas tinham alfabetização insuficiente, por isso muitos hesitavam em participar de modo mais ativo. Tinham dificuldades em esboçar suas ideias artísticas e não queriam escrevê-las quando propúnhamos como desafio. Quando olhamos para as estatísticas, aprendemos que o Maranhão ainda lidera o *ranking* de analfabetismo no Brasil.

O que depreendi das oficinas e sobre as políticas culturais de São Luís? Ao longo das oficinas, tive a oportunidade de ratificar aspectos lidos em trabalhos acadêmicos (Albernaz, 2004; Cardoso, 2008) e veiculados em grupos de pesquisa na Universidade Federal do

Maranhão. Tinha tomado conhecimento de certa "asfixia da cultura". Dito de outro modo, de um projeto de dominação dos artistas e produtores locais pelos gestores culturais, fato expresso na humilhação que os agentes culturais são submetidos, a exemplo da: desmobilização intencional e calculada das instâncias de participação, pouca transparência, indefinição de um calendário regular, à precarização e o trabalho não pago, inclusive de projetos e cachês selecionados por meio de editais, nas palavras de Letícia Cardoso "a dependência dos grupos em relação à política clientelista do Governo acaba dando o tom da servidão" (Cardoso, 2008, p. 10-11).

A Atenas brasileira, um dos epítetos de São Luís, mantém uma política cultural atrasada e obscurantista, distante dos ditames da transparência e participação social exigidos por lei e tão requeridos pela sociedade. A administração da cultura em São Luís é "mal pensada" por uns e "amargamente vividas" por outros, isto é, existe uma relação de classe, entre cultos e incultos, conforme salientado Cazumbá[6], é o pseudônimo de um dos meus interlocutores na capital maranhense.

Cazumbá também assevera que tal fato esconde uma questão racial, quando indaga: Por que os manifestantes das culturas populares negras e indígenas estão ainda distantes do letramento necessário para a conquista do financiamento? Por que não existe uma política cultural que busque diminuir a desigualdades racial entre brancos, negros e indígenas? Por qual razão ainda não se quebrou o padrão de profissionais brancos representarem a cultura afro-indígena? Por qual motivo os produtores populares não têm acesso facilitado à infraestrutura tecnológica que torna possível o trabalho artístico?

Cazumbá aponta que devemos enfatizar a raça, uma vez que parte considerável dos bens e serviços culturais, ativos econômicos da cidade, é oriunda de manifestações culturais populares negras e indígenas. Cazumbá acredita ser por esse motivo que as culturas populares são tratadas de forma espetacular, oportunista e austera pelos grupos dirigentes, à direita e à esquerda do espectro político.

Como estamos falando de cultura enquanto trabalho, essa austeridade aqui implica na naturalização da pobreza material de pessoas negras e indígenas, marcando a perpetuação desse processo de subordinação e do racismo[7], lembrando que segundo o

[6] Cazumbá é uma das personagens do Bumba Meu Boi, que é uma manifestação do patrimônio cultural brasileiro de acordo com Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional-IPHAN.

[7] O racismo no contexto do trabalho artístico também é evidenciado em pesquisas internacionais (Gray, 2016; Warner, 2016). O estudo de Kristen Warner (2016) sobre Hollywood destaca as lutas pela inclusão de pessoas não brancas em postos de trabalho e oportunidades de liderança. Mesmo com os esforços contínuos de pessoas não brancas (negros/latinos), há uma predominância maciça de brancos. Lá e cá, as estruturas destas

Instituto Maranhense de Estudos Socioeconômicos e Cartográficos-IMESC, a soma entre pardos e negros na força de trabalho artística no Maranhão equivale a 87,9%.

Essa desvalorização pode ser lida como uma bastardização da cultura afro-brasileira (Nascimento, 2016), que significa a não aceitação e valorização da cultura do negro e do indígena, que, amiúde, foram vistas como incivilizadas. Em diferentes momentos da história brasileira manifestações da cultura afro-brasileira foram desprezadas e proibidas, o samba, a capoeira, o candomblé e o lundu exemplificam esse processo. Ainda segunda Abdias do Nascimento

> A redução da cultura africana ao status de vazio folclore não revela somente o desprezo ao negro da sociedade vigente, branca como também exibe a avareza com que essa sociedade explora ; afro-brasileiro e sua cultura com intuitos lucrativos. Pois embora a religião e a arte sejam tão ridicularizadas e folclorizadas, elas constituem valiosas e rentáveis mercadorias no comércio turístico (Nascimento, 2016, p 118).

Pelo exposto por Cazumbá, os agentes culturais negros e indígenas são acionados, pelo poder público, de modo estratégico, para alcançar determinado fim (lucro), tão logo se alcança o objetivo (financeiro), são postos no ostracismo. Esse ciclo se repete por anos e anos. Tal fato, poderia ser superado se houvesse planejamento e investimento contínuo e público na área cultural, com o desenvolvimento de uma política moderna, com todos os seus ciclos debatidos, implementados e monitorados. Contudo, a participação social é baixíssima, os conselhos estão destituídos ou aparelhados.

Posições como as de Cazumbá foram postas por outros agentes e acompanharam várias edições das oficinas. Para além da tecnicidade da escrita de projetos, havia o interesse na conscientização sobre o terreno sob o qual pisávamos, afinal os editais são pensados, escritos e executados por pessoas de carne e osso, isto é, são estruturados em contextos específicos e marcados por uma série de problemáticas sociais.

E como toda política pública executada no Brasil, os agentes culturais devem estar atentos às ações de determinados conjuntos de sujeitos. Conforme Michael Apple (2011), as políticas públicas hoje enfrentam sujeitos como neoliberais, conservadores e populistas

sociedades ainda preservam a hierarquia étnico-racial construída durante o colonialismo europeu/expansão do capitalismo nas Américas, de modo que ainda convivemos com a grande tarefa de descolonização do poder político, econômico, cultural e social (Grosfoguel, 2005).

autoritários, embora tenha escrito sobre a realidade dos Estados Unidos, a análise de Apple certamente vale para São Luís, em particular, e para o Brasil, de modo geral.

O incentivo à leitura e à escrita enquanto expressão da politização

Um dos argumentos defendidos ao longo das oficinas é que a administração constitui uma linguagem que precisa ser compreendida pelos fazedores de cultura. Não por capricho, mas por necessidade, uma vez que é a linguagem burocrática que organiza o fluxo dos editais. A burocracia representa, ao mesmo tempo, a estruturação e o domínio de todos os procedimentos necessários para alcançar determinados fins (Tragtenberg, 1974, 1989; Weber, 1982).

Além disso, o aprendizado dessa linguagem possibilita correções voltadas à promoção da justiça. Por essa razão, aproximar-se, compreender melhor e agir em conformidade com os trâmites burocráticos tornou-se uma necessidade urgente para os artistas na contemporaneidade. Esse pragmatismo decorre da urgência em compreender o contexto de concorrência interpessoal e entre projetos.

No que diz respeito à perspectiva de contexto, Paulo Freire afirma:

> A leitura do mundo precede a leitura da palavra, daí que a posterior leitura desta não possa prescindir da continuidade da leitura daquele. Linguagem e realidade se prendem dinamicamente. A compreensão do texto a ser alcançada por sua leitura crítica implica a percepção das relações entre o texto e o contexto (Freire, 1989, p. 9).

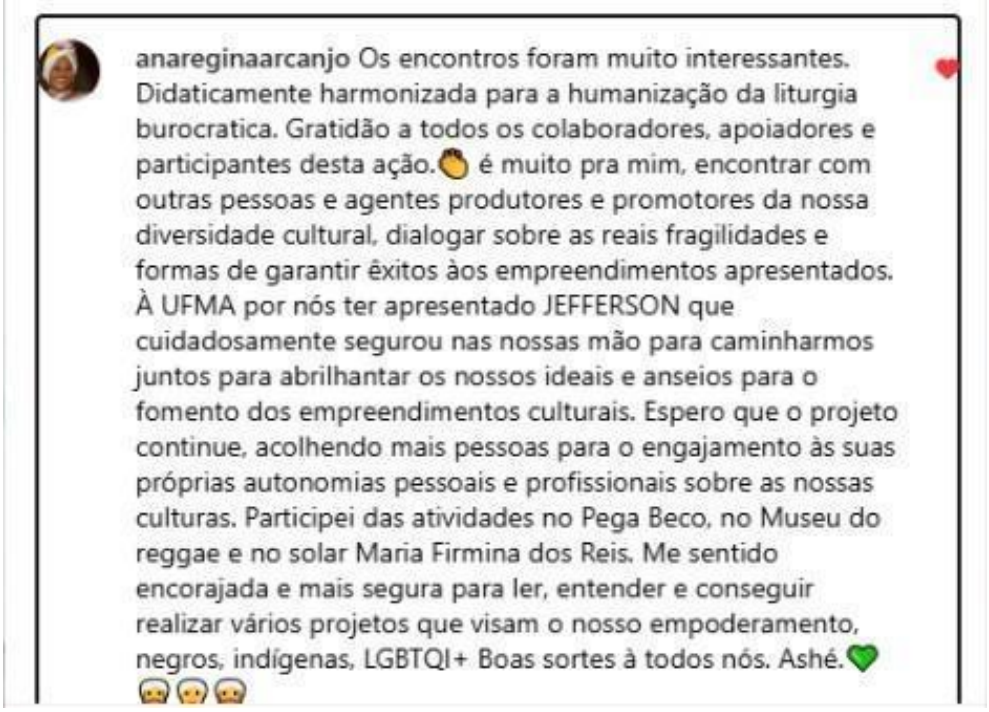
Por essa razão, iniciava a oficina com uma explanação sobre o contexto social da produção cultural, destacando os interesses dos diversos agentes que compõem o campo das políticas culturais. Com isso, buscava-se estimular a adoção de uma nova postura diante das dificuldades impostas pela dinâmica entre as classes dirigentes e os dirigidos.

Essa nova postura envolvia a leitura de dispositivos legais (Lei Orgânica da Cultura, editais, entre outros) e, a partir desse contato inicial, o incentivo à participação em grupos, coletivos, fóruns e conselhos – ou seja, em instâncias de construção coletiva voltadas para os problemas da área cultural. Dessa forma, buscava-se reduzir a distância entre os artistas e o fomento público, por meio do domínio da leitura de editais e da escrita de projetos, para que assim pudessem dar vazão às suas formas de expressão e, em certa medida, escapar do desprezo frequentemente oriundo da administração pública.

Os participantes das oficinas relataram, por vezes, que os gestores se apropriam de sua produção cultural sem, no entanto, valorizá-los. Apontavam a ausência de um reconhecimento efetivo e manifestaram o desejo de dar continuidade à sua produção. Compreendi, nesse contexto, que se tratava também de um processo de fortalecimento da identidade cultural desses sujeitos.

A coreira Regina Arcanjo fez um comentário no Instagram que reproduzo abaixo:

Imagem 1 - Comentário de Regina Arcanjo.



Fonte: Instagram, 12/10/2023.

Pelo comentário de Regina Arcanjo, reafirmamos o entendimento de que a oficina estava no caminho certo — não apenas como um instrumento capaz de viabilizar a aprovação de um projeto cultural em um edital público, mas também por evidenciar a importância de resgatar práticas de escrita e leitura sobre temas urgentes do cotidiano desses atores sociais.

Entendi que um caminho para o fortalecimento desses sujeitos passava justamente por enxergarem-se com mais dignidade e, assim, valorizarem melhor a

própria história. Acredito que uma leitura decolonial desse processo mostrou-se bastante frutífera. O incentivo à leitura, aliado à prática decolonial, desempenha um papel fundamental na crítica da realidade e na assunção de novos projetos artístico-culturais, pois atua diretamente na formação de sujeitos críticos, conscientes de sua história, identidade e posição no mundo.

A seguir, acredito que essa politização se desenvolve a partir de cinco momentos articulados, a saber: Crítica à realidade por meio de outras lentes; Formação de repertório contra-hegemônico; Inspiração para novos projetos culturais; Empoderamento e protagonismo e Educação estética e política. Aprofundo-os abaixo:

1. No que tange à crítica da realidade a partir de outras lentes, a leitura com viés decolonial permitiu o contato com perspectivas frequentemente silenciadas pelos discursos dominantes. No início do curso, indivíduos com trajetórias nas artes demonstravam dúvidas sobre se o que sabiam era digno de registro ou de participação naquele debate. Percebi que muitos estavam cabisbaixos e, sobretudo, descrentes em relação às políticas públicas de cultura. O debate serviu, principalmente, para que esses sujeitos enfrentassem as dificuldades e o sentimento de marasmo, por meio de informações sobre o que, de fato, ocorre no setor cultural e sobre como poderiam driblar tais adversidades — sobretudo por meio da construção de uma frente coletiva de superação de obstáculos que são historicamente e intencionalmente produzidos. A leitura, nesse sentido, representa um rompimento com visões hegemônicas e conservadoras da realidade, como as expressas em frases do tipo “as coisas são assim mesmo” ou “isso aqui não tem jeito”, as quais apenas reforçam o *status quo*. O curso visava justamente dar forma e visibilidade à dominação a que esses sujeitos estavam submetidos e, assim, promover a desnaturalização das desigualdades sociais, raciais, de gênero e territoriais. Buscava-se, ainda, posicionar o leitor como sujeito histórico e político;

2. Relativo à formação de repertórios contra-hegemônicos, a leitura decolonial da realidade permitiu ampliar o repertório simbólico dos indivíduos, fornecendo referências e imaginários alternativos ao modelo ocidental de arte, cultura e conhecimento — um modelo engessado, ainda amplamente praticado. O intuito principal foi que esses sujeitos, municiados por esse debate, cobrem de forma mais incisiva a valorização das expressões culturais populares e ancestrais, a

legitimação de saberes e estéticas oriundos de povos historicamente subalternizados e, sobretudo, maior representatividade nos editais e nos espaços de poder;

3. Atinente à inspiração para novos projetos artístico-culturais, a leitura crítica e decolonial também atuou como catalisadora da criação artística, uma vez que promove questionamentos sobre estética, autoria, linguagem e representação. Esse tipo de leitura não apenas estimula a criação de obras engajadas com as lutas sociais e identitárias, como também incentiva práticas colaborativas, horizontais e territorializadas na arte. Ela impulsiona movimentos que reconfiguram o cenário cultural a partir das margens. Reiteramos, por diversas vezes, a importância de que os próprios sujeitos narrassem suas histórias e as de suas comunidades, sem depender do olhar externo — seja de estrangeiros, sulistas ou sudestinos — para representar as vivências locais, negras e indígenas. Buscava-se, assim, romper com a perspectiva "antropofágica" do branco (Carvalho, 2004), que historicamente mediou essas narrativas;
4. Sobre empoderamento e protagonismo, essas práticas oferecem ferramentas para que sujeitos historicamente excluídos assumam o protagonismo de suas próprias narrativas. Isso é essencial para a construção de projetos artístico-culturais que não apenas denunciem, mas também proponham alternativas. Dessa forma, acredito que a produção cultural deixa de ser um espaço de reprodução da desigualdade para se tornar um espaço de resistência e reinvenção. Foi incentivado que os agentes culturais incluíssem em seus projetos uma perspectiva de economia solidária, a fim de envolver os membros de suas comunidades, fortalecendo o sentimento de pertencimento, identidade e dignidade. A educação, nesse contexto, desempenha um papel crucial ao fomentar uma prática leitora que reconheça e valorize a pluralidade de vozes e saberes. É por meio da educação que se pode promover a conscientização e politização dos indivíduos, capacitando-os a atuar como agentes de mudança em suas comunidades;
5. Sobre a educação estética e política, é possível afirmar que uma leitura decolonial, articulada entre diferentes formas de educação — seja formal ou informal —, tem o potencial de formar sujeitos capazes de imaginar outros mundos possíveis. Esse exercício de imaginação crítica é a base de qualquer projeto artístico que almeja intervir na realidade. Cazumbá, Regina, Arison e outros cursistas destacaram a

> importância de questionar as estruturas de poder e as relações de dominação que perpetuam desigualdades sociais e culturais na cidade de São Luís. Um caminho para enfrentar essa realidade é o fortalecimento e a visibilização da herança e do trabalho de artistas e grupos indígenas, africanos, afrodescendentes e de outras culturas historicamente subalternizadas. Trata-se de trazer à tona perspectivas que desafiam a visão conservadora dominante, propondo novas formas de compreender a materialidade das relações sociais. Essa leitura crítica evidencia a violência racial operada pelo colonialismo, responsável por marginalizar e deslegitimar as múltiplas manifestações artístico-culturais afro-brasileiras e indígenas. Ao mesmo tempo, é uma leitura emancipatória, claramente decolonial, pois desafia as estruturas de pensamento impostas pelo colonizador. Ela promove o diálogo entre diferentes epistemologias, amplia os horizontes de compreensão e possibilita a construção de um conhecimento mais justo e inclusivo. Mais do que informar, essa abordagem transforma, ao estimular uma postura crítica e reflexiva diante das narrativas oficiais e das práticas coloniais que ainda persistem na contemporaneidade.

Assim, compreendemos que a antropologia é importante por reconhecer a diversidade cultural, pela sua escuta e representação ética, pela desconstrução de estigmas, pela educação e ampliação da consciência, além de ser um instrumento de justiça social. Principalmente, a antropologia de caráter decolonial, que promove deslocamentos epistemológicos e estéticos ao evidenciar valores das culturas não ocidentais, soterradas pelo colonialismo e pela colonialidade. A antropologia, ao se aproximar mais detidamente da administração pública e de suas demandas, tem a possibilidade de evidenciar o poder e a hierarquização étnico-racial global que privilegiou a cultura dos brancos em detrimento das populações não brancas (Grosfoguel, 2008), assim como a hierarquia em que a cosmologia/epistemologia branca aparece como superior às epistemologias não ocidentais (Grosfoguel, 2008).

Desse modo, os agentes culturais contemplados pelo referido curso tiveram acesso a uma crítica da realidade, bem como a canais de comunicação e de produção de outras visões de mundo que valorizam suas formas de viver, trabalhar e criar. Ou seja, tiveram a oportunidade de elaborar projetos artístico-culturais sustentados por práticas enraizadas nos

territórios, mais diversos em suas linguagens e mais potentes em suas propostas de transformação social.

Por que uma Antropologia Pública?

Tendo como referência o texto de Michael Burawoy (2009) sobre a sociologia após o governo de Barack Obama, no qual ele defende a Sociologia Pública como uma forma de resistência ao fundamentalismo de mercado, onde o autor aborda as diferentes formas do conhecimento sociológico, destacando tanto as vertentes puramente acadêmicas quanto aquelas voltadas para os problemas sociais. Estas últimas, denominadas públicas e orgânicas, buscam um maior engajamento político e social dos agentes.

Outra referência fundamental é o texto dos antropólogos Robert Borofsky e Antonio De Lauri (2019), intitulado *Public Anthropology in Changing Times,* onde argumentam que a etnografia e o diálogo intersubjetivo entre pesquisador e interlocutor vão além da simples descrição da vida em determinado contexto. Para eles, esses elementos podem contribuir significativamente para o debate público e para a compreensão das dinâmicas sociais que permeiam a vida dos sujeitos pesquisados. A etnografia, segundo Borofsky e De Lauri (2019), é um processo que instaura engajamento, ação e participação. Tanto eles quanto Burawoy (2009) concordam que o trabalho do cientista social pode extrapolar os interesses meramente acadêmicos.

Ante ao exposto, acredito que a conjuntura do Brasil também exige um exercício semelhante de crítica e, sobretudo, de maior proximidade com a sociedade. Após diversos ataques e o empobrecimento do debate público, é essencial dedicarmos mais atenção a essa relação. No entanto, faço aqui um recorte específico, focando no espaço universitário e nas ciências humanas. Desde o impeachment da presidente Dilma Rousseff até o governo de Jair Bolsonaro (2019-2022), a educação superior no Brasil, incluindo universidades e cursos como a antropologia, enfrentou desafios significativos.

Sumarizei alguns pontos sobre a situação da antropologia e das universidades brasileiras após esse período: cortes de verbas e financiamento, ataques às ciências humanas, ameaças à autonomia universitária e, por outro lado, a oportunidade de fortalecer a relação entre a antropologia e o público não acadêmico. Esse movimento reforça a necessidade de

uma Antropologia Pública ou, conforme proposto por Gimeno Martín e Castaño Madroñal (2016), uma "Antropologia comprometida" ou "de orientação pública".

Os cortes orçamentários durante o governo Bolsonaro afetaram diretamente a infraestrutura, a manutenção e a expansão dos serviços acadêmicos. Houve reduções significativas nos investimentos destinados às universidades federais e às agências de fomento à pesquisa, como o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico- CNPq e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-CAPES. Embora tais cortes não sejam exclusivos de sua administração, representam um reflexo da política econômica brasileira, historicamente presa ao discurso da austeridade.

O que foi particular desse governo, contudo, foram os ataques direcionados às ciências humanas e à autonomia universitária. Bolsonaro e sua equipe frequentemente questionaram a relevância de cursos como antropologia, sugerindo que os recursos deveriam ser realocados para áreas consideradas mais "pragmáticas" ou "produtivas", como engenharia e medicina. Além disso, o governo interferiu diretamente na autonomia universitária, nomeando reitores que não estavam entre os indicados pela comunidade acadêmica. Ainda assim, as universidades resistiram e continuaram a lutar pela preservação de sua autonomia e pela continuidade de suas atividades de ensino, pesquisa e permanência estudantil.

Diante desse cenário, é essencial não esquecermos desses eventos e, mais do que isso, comunicá-los à sociedade atual e às futuras gerações. Precisamos evidenciar o impacto de um governo autoritário na educação do país e compreender que a reconstrução do ensino superior e das ciências humanas no Brasil é um processo contínuo. Esse esforço exige a colaboração entre governo, academia e sociedade civil para garantir que disciplinas como a antropologia continuem a contribuir significativamente para o entendimento e o desenvolvimento social do país.

Além da antropologia enquanto disciplina acadêmica, é crucial valorizar sua dimensão externa, o diálogo intersubjetivo característico do contato etnográfico. Afinal, os ataques não se restringiram à universidade e ao conhecimento acadêmico, mas também atingiram os grupos que frequentemente são os interlocutores de nossas pesquisas. Não seria este o momento de estreitarmos ainda mais os laços com esses grupos e buscarmos, juntos, as mudanças que almejamos? Como a antropologia brasileira pode se tornar ainda mais engajada com os problemas reais e contribuir para o bem-estar das populações sobre as quais produz tanto conhecimento? Não seria a ocasião ideal para reafirmarmos nossa relevância e

demonstrarmos que somos mais do que números dentro de uma cultura de auditoria acadêmica?

Essas questões são legítimas. Devemos lembrar que o conhecimento das ciências sociais emergiu dos mal-estares do século XIX e que, atualmente, vivemos uma série de crises que exigem nossa participação ativa. Não podemos nos posicionar como espectadores distantes; ao contrário, devemos nos engajar na defesa dos direitos humanos e da sustentabilidade ambiental.

Uma crítica recorrente ao estreitamento dos laços entre pesquisadores e informantes é o risco de "contaminação" pela proximidade excessiva. No entanto, sabemos que as vertentes mais academicistas e as mais engajadas se alimentam mutuamente. A primeira confere legitimidade à segunda, enquanto esta última oferece a vitalidade dos engajamentos públicos. Ainda assim, muitos acadêmicos mantêm uma postura isolacionista, criando comunidades insulares e autocentradas que monitoram rigidamente o intercâmbio de ideias. Precisamos romper com essa mentalidade e construir uma identidade mais conectada com amplos setores da sociedade. Afinal, como podemos esperar solidariedade em momentos de crise, como greves, cortes de verba, precarização do ensino e censura da prática científica, se não estabelecemos laços sólidos com a população?

Os desafios impostos pela lógica de mercado e por governos autoritários impactam profundamente a vida em sociedade, ainda que de forma desigual. Por isso, defendo o exercício de uma Antropologia Pública que evidencie a relação entre experiências individuais e a macroestrutura social, abordando os problemas concretos enfrentados pela população. Além disso, essa abordagem deve demonstrar que tais problemas não são imutáveis, mas podem ser transformados por meio do engajamento coletivo e do controle das ações políticas e partidárias.

Essa perspectiva de envolvimento ativo, que transforma questões individuais e comunitárias em pautas de interesse público e no aprimoramento das políticas sociais, é um dos grandes méritos das ciências sociais desde sua origem. Esse compromisso norteou as oficinas de elaboração de projetos culturais realizadas em São Luís, durante meu estágio de pós-doutorado. Nessa atividade de extensão, combinei a prática docente com minha experiência na gestão cultural. Estávamos diante do maior investimento público em cultura da história do país, com milhões de reais destinados a prefeituras e estados pelo governo federal, ainda como suporte ao setor cultural duramente afetado pela pandemia.

No entanto, essa conquista dos trabalhadores da cultura estava ameaçada pela inoperância, incompetência técnica e descaso das gestões locais. Isso se comprova pelo fato de que, até o final de julho de 2024, ainda não há divulgação dos resultados dos editais da Lei Paulo Gustavo pela Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão.

Outro exemplo das ameaças, agora em março de 2025, o Congresso Nacional cortou 85% das verbas destinadas à cultura, evidenciando que é urgente a conscientização sobre a manutenção e fragilidade da política cultural no solo pátrio. De relevância do desleixo com área cultural é a demanda tão antiga quanto importante de um plano de cargos e carreiras não ser acatada pelo governo federal atual. Tanto governo de esquerda quanto de direita do espectro político molestam os direitos do campo cultural, ainda visto como direito acessório.

Reafirmo, neste sentido, que as oficinas ofereceram o melhor da antropologia: seu antídoto contra o desprezo pela diversidade cultural. Nesse contexto, enfrentamos não apenas negligência político-administrativa, mas também racismo contra as manifestações culturais afroameríndias que caracterizam tanto o estado do Maranhão quanto a cidade de São Luís.

Considerações finais

As oficinas de elaboração de projetos culturais desempenharam um papel essencial na democratização do acesso a recursos públicos, permitindo que agentes culturais historicamente marginalizados pudessem adquirir conhecimentos técnicos necessários para viabilizar suas próprias narrativas. Esses espaços de formação não apenas ofereceram ferramentas para lidar com a burocracia dos editais de fomento, mas também se consolidaram como espaços de resistência e valorização das vozes que costumam ser silenciadas.

Em um contexto onde o elitismo frequentemente limita e invisibiliza expressões culturais populares – como ocorre com muitas manifestações em São Luís –, essas oficinas se tornaram um contraponto indispensável. Elas possibilitaram que culturas subalternizadas reivindicassem seu lugar, superassem barreiras institucionais e assumissem o protagonismo de suas histórias. Assim, o acesso ao conhecimento técnico não se restringe a uma necessidade administrativa, mas se configura como um ato político, desafiando as estruturas que historicamente determinaram quem pode ou não produzir cultura.

Fortalecer iniciativas como essa impulsiona a diversidade cultural e assegura que vozes antes marginalizadas ocupem espaços de visibilidade. Isso transforma não apenas o cenário artístico, mas também a dinâmica de funcionamento da máquina estatal que perpetua

desigualdades no campo da cultura. Esse movimento também reforça a relevância da antropologia pública, que ultrapassa os limites acadêmicos para atuar diretamente na sociedade, promovendo diálogos, ampliando o acesso ao conhecimento e consolidando bens e serviços culturais como direitos fundamentais para todos.

Referências

ALBERNAZ, Lady Selma F. *O "urrou" do boi em Atenas*: instituições, experiências culturais e identidade no Maranhão. Tese de Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2004.

APPLE, M. W. Education and new hegemonic blocs: Doing policy the 'right' way, *International Studies in Sociology of Education*, 8:2, 181-202, 1998. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0962021980020021 . Acesso em 20 mar. 2025

BOROFSKY, R, DE LAURI, A. Public Anthropology in Changing Times. *Public Anthropologis***t** 1, 3-19, 2019.

BURAWOY, Michael. A sociologia pública em tempos de Barack Obama**.** *Caderno CRH*, vol. 22, núm. 56, mayo-agosto, 2009, pp. 233-244. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ccrh/a/5W7hw9q5sSkF9PxXRNtRRXC/abstract/?lang=pt. Acesso em: 1 mar. 2025.

CARDOSO, L. C. M. A cultura popular no Maranhão: uma indústria política? *Revista Internacional de Folkcomunicação, [S. l.]*, v. 3, n. 6, 2008. Disponível em: https://revistas.uepg.br/index.php/folkcom/article/view/18651. Acesso em: 21 fev. 2025.

CARVALHO, José Jorge de. Metamorfoses das Tradições Performáticas Afro-brasileiras: de patrimônio cultural a indústria do entretenimento. In: FONSECA, Maria Cecília Londres (Coord.). *Celebrações e Saberes da Cultura Popular***:** pesquisa, inventário, críticas e perspectivas. Rio de Janeiro: Funarte, Iphan, CNFCP, 2004.

FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler:* em três artigos que se completam. São Paulo: Autores Associados: Cortez, 1989.
GADOTTI, Moacir. *Educar para um outro mundo possível.* São Paulo: Publisher Brasil, 2007.

GIMENO MARTÍN, Juan Carlos; CASTAÑO MADROÑAL, Angeles. Antropologia comprometida, Antropologias de Orientação Pública e descolonialidade. Desafios etnográficos e descolonização das metodologias . *OPSIS*, Goiânia, v. 16, n. 2, p. 262–279, 2016. DOI: 10.5216/o.v16i2.37084. Disponível em: https://periodicos.ufcat.edu.br/index.php/Opsis/article/view/37084. Acesso em: 18 fev. 2025.

GRAY, H. Precarious Diversity Representation and Demography. In: CURTIN, M.; SANSON, K. (eds.). *Precarious Creativity:* Global Media, Local Labor. Oakland: University of California Press, 2016.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 80 | 2008.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro:* processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

TRAGTENBERG, M. *Burocracia e ideologia* São Paulo: Ática, 1974.

TRAGTENBERG, M. *Administração, poder e ideologia* São Paulo: Cortez, 1989.

WARNER, Kristen. Strategies for Success? *Navigating Hollywood's "Postracial" Labor Practices* In: CURTIN, M.; SANSON, K. (eds*.). Precarious Creativity***:** Global Media, Local Labor. Oakland: University of California Press, 2016.

WEBER, M. *Ensaios de sociologia* 5. ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1982.

Ciclo de Encontros: extensão e epistemologias em movimento

Ciclo de Encontros: university extension and epistemologies in motion

Khamai Guarino
Universidade de Brasília - UnB
Brasília, Brasil
khamai.guarino@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-2337-0886

Sara Nogueira de Araujo
Universidade de Brasília - UnB
Brasília, Brasil
saranogueira.araujo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2003-0536

Julia Simões dos Santos
Universidade de Brasília - UnB
Brasília, Brasil
juliasimoesdossantos03@gmail.com
https://orcid.org/0009-0001-0219-1184

Maria Eduarda Souza Gonçalves
Universidade de Brasília - UnB
Brasília, Brasil
mariaeduardasg2001@gmail.com
https://orcid.org/0009-0008-8509-7564

Ângela Romana Silva Duarte Moreira
Universidade de Brasília - UnB
Brasília, Brasil
angelarsdm@gmail.com
https://orcid.org/0009-0000-7283-5101

Recebido em: 31 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

Esse artigo pretende apresentar os resultados do Ciclo de Encontros, uma iniciativa de estudantes de Ciências Sociais integrantes da empresa jr. Socius, que perceberam uma lacuna epistemológica e prática no currículo pedagógico e os seus possíveis efeitos na formação de profissionais qualificados. Inspiradas no projeto do Encontro de Saberes do professor José Jorge de Carvalho, o Ciclo de Encontros propõe novas abordagens ao campo pedagógico, ao questionar os limites entre "professor" e "aluno", "mestre" e "aprendiz", característicos de uma lógica reprodutivista do conhecimento. Assim, o primeiro Ciclo de encontros foi composto por três conversas que confluíram em um entendimento mais amplo sobre o caminho e responsabilidades de um cientista social fora da sala de aula.

Palavras-chave: Mercado de Trabalho; Ciências Sociais; Currículo; Saberes Tradicionais.

Abstract

This article aims to present the results of the *Ciclo de Encontros*, an initiative led by Social Sciences students from the junior enterprise Socius, who identified an epistemological and practical gap in their course curriculum and its effects on the training of qualified professionals. Inspired by Professor José Jorge de Carvalho's *Encontro de Saberes* project, the *Ciclo de Encontros* proposes new approaches to the pedagogical field by questioning the boundaries between "teacher" and "student," "master" and "apprentice," which are characteristic of a reproductive logic of knowledge. Therefore, the first Ciclo de Encontros consisted in three discussions that converged into a broader understanding of the path and responsibilities of a social scientist outside the classroom.

Keywords: Job Market; Social Sciences; Academic Curriculum; Traditional Knowledge.

Introdução

A insegurança quanto ao mercado de trabalho é uma pauta recorrente nas Ciências Sociais. Essa preocupação emerge, inicialmente, da frustração com a baixa oferta de estágios remunerados durante a graduação e persiste após a formação, diante da dificuldade de inserção em um emprego formal na área.

Um estudo realizado em 2021 pela Universidade de Brasília (UnB) constatou que cerca de 36% dos estudantes do Instituto de Ciências Sociais têm renda familiar de até dois salários mínimos. Na mesma pesquisa, aproximadamente 13% do corpo discente entrevistado afirmou receber auxílio socioeconômico (Universidade de Brasília, 2021). Esses dados ilustram a quantidade expressiva de estudantes que enfrentam cotidianamente a tensão entre permanecer no curso e lidar com dificuldades financeiras ou abdicar da formação para assumir um emprego em tempo integral que não guarda relação com sua área de interesse.

Para além disso, a oferta de disciplinas majoritariamente no turno diurno pelo Instituto de Ciências Sociais da Unb torna difícil a conciliação de um emprego em tempo integral com as exigências acadêmicas, o que se reflete na extensão do tempo de graduação para a maioria dos estudantes inseridos nesse contexto. Desse modo, estágios, bolsas de extensão e pesquisa vão além da experiência profissional e/ou acadêmica: constituem instrumentos fundamentais de dignidade e permanência estudantil.

Foi em um cenário semelhante que, em 1998, um grupo de estudantes criou a primeira empresa júnior de consultoria em Ciências Sociais no Brasil: a Socius. Um projeto de extensão sob a orientação docente do departamento de sociologia, mas totalmente coordenado por discentes das mais variadas habilitações do curso, como licenciatura em sociologia, bacharel em sociologia, bacharel em antropologia e bacharel em estudos latino-americanos.

A Socius foi fundada no compromisso dos estudantes com seus pares em capacitar aqueles que possuíam pouca ou nenhuma experiência de atuação no mercado.

O objetivo era ampliar as possibilidades de inserção profissional através do aprendizado e experiência em metodologias de pesquisa, ferramentas analíticas e competências interpessoais e, portanto, diminuir a distância entre a formação acadêmica e as exigências do mundo do trabalho.

Paralelamente, o andamento do projeto acompanhou a transformação étnico-racial da Universidade de Brasília, com a adoção da políticas de cotas no vestibular tradicional a partir de 2003, e a regulamentação da lei 12.711, em 2012, que instituiu a política de cotas em universidades federais e instituições públicas de ensino técnico de todo o território nacional. Diante desse cenário, novas demandas surgiram, como a necessidade de uma representação discente que refletisse o novo perfil dos estudantes de ciências sociais da UnB. A inserção de novos grupos na universidade foi e continua a ser acompanhada por vivências distintas, que fomentam novas formas de pensar as ciências sociais e desafiam as lentes eurocêntricas da academia.

Tendo isso em mente, a gestão de 2023 da Socius iniciou a elaboração de um novo projeto, inspirado no *Encontro de Saberes* (Carvalho, 2020), idealizado pelo professor José Jorge de Carvalho. Baseado na introdução de Mestres e Mestras de saberes tradicionais na universidade como docentes convidados, o *Encontro de Saberes* demonstrou a potencialidade da integração de saberes e práticas tradicionais aos conhecimentos acadêmicos em um ambiente dominado por epistemologias hegemônicas.

Metodologicamente, este artigo articula análise documental, entrevistas e revisão de literatura. Foram examinados os currículos vigentes dos cursos do Instituto de Ciências Sociais da UnB, registros institucionais da Socius e dados de heteroidentificação do corpo docente. Além disso, duas entrevistas semiestruturadas foram aplicadas com representantes de povos e comunidades tradicionais e uma leitura sistemática da produção disponível sobre o mercado de trabalho em Antropologia e Sociologia no Brasil.

Currículo

Em uma breve análise dos currículos vigentes das Ciências Sociais (Antropologia, Sociologia e Licenciatura em Sociologia) da Universidade de Brasília, é possível notar que não há matérias obrigatórias voltadas ao estudo de povos e comunidades tradicionais brasileiras. Porém, essa não é uma característica exclusiva da UnB, aponta José Jorge de Carvalho em seus estudos do Epistemômetro (Carvalho, 2011), nos quais ele produz um diagnóstico das epistemologias que estruturam os currículos universitários brasileiros, mostrando que a centralidade do pensamento branco e eurocêntrico é um padrão recorrente, com pouca abertura para outros modos de conhecimento.

Esse cenário se reflete não apenas na ausência de disciplinas obrigatórias sobre relações étnico-raciais, povos e comunidades tradicionais, mas também na própria composição do quadro docente. Após uma análise do quadro docente do Instituto de Ciências Sociais da UnB, constatou-se que, entre os 56 professores distribuídos nos três departamentos, aproximadamente 90% são brancos.

A predominância de professores brancos e formados dentro de uma mesma matriz de pensamento contribui para a reprodução de um currículo que exclui epistemologias não ocidentais e limita a formação dos estudantes. A falta de representatividade no corpo docente não é apenas um reflexo da desigualdade estrutural no acesso à docência, mas também um fator que influencia diretamente o que se ensina e como se ensina.

Essa estrutura curricular e a composição do corpo docente refletem a centralidade do conhecimento eurocêntrico como único referencial legítimo para a formação acadêmica, um traço persistente dentro das universidades brasileiras. O Epistemômetro evidencia como essa hegemonia se expressa na seleção de autores, teorias e metodologias ensinadas, silenciando as contribuições de povos indígenas, afrodescendentes e comunidades tradicionais.

A ausência sistemática de disciplinas obrigatórias voltadas às relações étnico-raciais e aos conhecimentos tradicionais não é uma decisão neutra, mas

expressão da hierarquia de saberes imposta historicamente pela colonialidade (Quijano, 2005). O conhecimento produzido por esses grupos continua sendo tratado como secundário, periférico ou meramente opcional, quando, na realidade, é essencial para compreender a complexidade social, política e cultural do Brasil. Esse apagamento contribui para a manutenção de uma formação acadêmica que não apenas exclui outras formas de saber, mas também prepara os cientistas sociais de forma limitada e unilateral.

Considerando que as Ciências Sociais buscam compreender a sociedade em suas múltiplas dimensões, como justificar um currículo que negligencia os saberes e experiências de grande parte dessa sociedade? A consequência direta dessa lacuna é a formação de profissionais que chegam ao mercado de trabalho sem ferramentas teóricas e metodológicas para lidar com diferentes epistemologias e formas de organização social, especialmente aquelas ligadas a povos e comunidades tradicionais. Isso compromete tanto a qualidade das pesquisas quanto a capacidade dos cientistas sociais de atuar de forma ética e respeitosa em diferentes contextos.

A formação acadêmica oferecida pelo curso de Ciências Sociais da UnB, mostrou-se, a partir das vivências institucionais das autoras e da atuação no projeto Ciclo de Encontros, limitada no preparo dos estudantes para além da docência e da pesquisa acadêmica. Essa percepção tem sido reiterada por estudantes em espaços de escuta e avaliação institucional e é reforçada por projetos de extensão que buscam preencher lacunas formativas, especialmente em temas relacionados à diversidade epistêmica brasileira.

A predominância de paradigmas eurocêntricos na formação acadêmica pode limitar o repertório metodológico e analítico dos futuros pesquisadores, especialmente quando se trata de compreender realidades culturalmente diversas. A questão não é apenas ética, mas também metodológica, pois ao reduzir sujeitos a objetos de pesquisa, corre-se o risco de ignorar as camadas de subjetividade que informam seus modos de vida. Essa limitação impacta diretamente a qualidade das análises, comprometendo desde etnografias até laudos técnicos e interpretações de dados sociais mais amplos.

A ausência de formação sobre cosmovisões que rompem com a lógica linear ocidental, como a racionalidade cíclica presente em tradições africanas e indígenas, pode levar a limitações no trabalho de campo, comprometendo a profundidade das análises. Trata-se de um desafio estrutural da formação em Ciências Sociais já que, sem a ampliação dos referenciais epistêmicos, a interpretação da realidade brasileira permanece parcial e enviesada.

Ainda que seja impossível realizar uma pesquisa totalmente isenta de vieses, ampliar a formação epistemológica dos cientistas sociais permitiria a produção de análises mais abrangentes, menos equivocadas e mais representativas da complexidade social do Brasil. Isso significa reconhecer e incorporar epistemologias indígenas, afro-diaspóricas e outras formas de conhecimento tradicional, não como um complemento ou objeto de estudo periférico, mas como parte essencial da formação e da prática científica nas Ciências Sociais.

Mercado de trabalho

A Antropologia, tradicionalmente associada à produção teórica e à docência, tem sido desafiada a expandir seu campo de atuação. A necessidade de integrar os saberes acadêmicos com as demandas das comunidades e com a realidade do mercado de trabalho tem impulsionado novas formas de pensar a prática antropológica. O projeto Ciclo de Encontros demonstra como essa integração pode ocorrer, oferecendo alternativas concretas para a inserção de antropólogos no mundo profissional e ampliando a satisfação acadêmica dos estudantes.

Embora este artigo trate da formação em Ciências Sociais como um todo, muitas das reflexões apresentadas dizem respeito especialmente à formação em Antropologia, área de concentração predominante do Ciclo de Encontros e foco central das ações descritas. A formação em Antropologia nas universidades brasileiras mantém foco predominantemente teórico, frequentemente distanciando-se das aplicações práticas e das populações que estuda sob uma perspectiva eurocêntrica. Esse distanciamento resulta em um preparo insuficiente dos estudantes para atuar fora do meio acadêmico.

Ainda que faltem levantamentos nacionais precisos, pesquisas como o relatório *Onde Estão os Cientistas Sociais? – Conhecendo a profissão e o mercado de trabalho* (ANPOCS; ABA; SBS; ABCP, 2024, p. 12) indicam que os antropólogos que atuam em sua área de formação estão majoritariamente em órgãos públicos (como o MPF, a FUNAI e secretarias de Cultura), em áreas da educação ou em consultorias socioambientais e, de acordo com Simião (2018), têm maior concentração nas capitais e nas regiões Norte e Nordeste visto a maior oferta não só empregatícia mas também de programas de pós-graduação.

Tradicionalmente, os estudantes de Ciências Sociais, mais especificamente da Antropologia, tinham como horizonte a carreira universitária, direcionando-se para mestrados e doutorados com o objetivo de ingresso na docência. A escassez de profissionais qualificados deixou de ser o principal desafio; atualmente, como aponta Teixeira (2018), a retração nos concursos públicos faz emergir uma nova dificuldade: a inserção desses profissionais em outros setores. De acordo com Bardagi e Hutz (2012), a ausência de discussões sobre inserção profissional afeta a motivação dos alunos, elevando as taxas de evasão universitária. Esse cenário torna-se ainda mais crítico quando analisamos a relação entre antropólogos e comunidades tradicionais.

Em entrevista concedida a uma das autoras, Tata Ngunzetala, zelador do terreiro Tumba Inzo A'na Nzambi Junsara, território que já recebeu pesquisadores de diversas áreas, critica a lógica extrativista da academia: “Pesquisadores nos usam como fontes, mas não devolvem nada às comunidades.” Ele ainda aponta possibilidades para a valorização mútua, como a produção de objetos rituais dentro das comunidades, a valorização das línguas africanas e a restituição econômica no uso de cantigas de terreiro por artistas que não pertencem às comunidades.

Na mesma direção, a doutoranda Rosiene Francisco dos Santos, da comunidade quilombola Kalunga, ressalta que a ausência de financiamento adequado para pesquisas e a falta de envolvimento real da universidade são fatores que fragilizam a relação entre academia e comunidade. Ela destaca que pesquisadores ainda tratam as comunidades

como meros interlocutores ou informantes, ignorando sua capacidade de recusa, agência e coautoria.

Vale destacar, nesse sentido, que, diferentemente das instituições privadas, as bolsas de pesquisa oferecidas por instituições públicas são frequentemente insuficientes para cobrir os custos básicos do trabalho de campo e muito menos para garantir uma retribuição justa às comunidades envolvidas. A pesquisa não deveria encerrar-se, todavia, com sua publicação, nem o fomento que assegura sua execução, da mesma forma que não deveria começar sendo pensada apenas como um "produto científico", sem compreender de que forma pode afetar a comunidade observada, tanto positivamente, quanto negativamente, e os meios de avaliar esses impactos.

A "devolutiva" ou "restituição" (Almeida, 2018), que é uma, dentre muitas, estratégias empregadas em direção a uma ciência mais ética, tem sido usada, primeiro, porque é uma forma de revisão, garantindo que o exposto ao pesquisador convergiu, ainda que possam haver diferenças, para um ponto minimamente em comum com o pensamento da comunidade envolvida e, em segundo, porque é uma forma de reparação e justiça social, à medida que esse retorno, que também é uma forma de divulgação científica, possibilita à comunidade entender como a pesquisa pode contribuir para a defesa de seus territórios, garantia de seus direitos e outras lutas que empenham.

As discussões sobre "devolutiva", contudo, ainda são incipientes nas Ciências Sociais, mesmo quando em outras humanidades, como a Psicologia ou a Educação, já sejam mais presentes. Após levantamento bibliográfico, a partir da pesquisa pelo termo "devolutiva", no título de publicações, por meio da plataforma Google Acadêmico, pôde-se constatar que grande parcela dos trabalhos que se dedicam ao tema na Antropologia fazem-no de maneira secundária, como elemento subjacente a um campo de pesquisa, como saúde ou educação. Isso aponta para uma ausência tanto na formação universitária, quanto na produção científica, de discussões sobre metodologias e técnicas voltadas especificamente à "devolutiva" ou ética de pesquisa, em sentido geral, de maneira que as iniciativas de "restituição" acontecem de forma individualizada, pontual e, por vezes, até mesmo isolada.

Quando há devolutivas, estas costumam assumir a forma de artigos ou documentários, raramente revertendo-se em meios não publicáveis, como aulas, workshops ou palestras, e muito menos em benefícios concretos direcionados aos problemas identificados em pesquisa, como *advocacy* para a aprovação de uma política pública ou elaboração de planos de gestão. Estes são apenas exemplos, afinal, o tema de investigação costuma ser definido antes do contato do pesquisador com a comunidade e, portanto, à revelia das demandas reais e cotidianas que os pesquisados poderiam trazer se consultados.

Tais críticas apontam para a urgência de repensar tanto a teoria quanto a prática antropológica, promovendo a participação ativa dos membros das comunidades nos projetos e garantindo que o conhecimento produzido retorne a elas de maneira significativa. Para José Jorge de Carvalho, a reinvenção da Antropologia passa pela integração das epistemes tradicionais à universidade e pelo rompimento com o monopólio do saber eurocêntrico. Segundo ele, "os mestres vão estimular a criação, a ebulição de novas ideias e novos procedimentos. A ebulição não pode ser reificada." (Silva; Barros, 2024)

Essa perspectiva amplia o campo de atuação do antropólogo, permitindo que ele atue não apenas como pesquisador, mas também como mediador cultural, consultor em políticas públicas e gestor de projetos comunitários.

A relação entre mercado de trabalho e desempenho acadêmico

Os estudos de Bardagi e Hutz (2012) indicam que as percepções sobre o mercado de trabalho impactam diretamente a motivação e a satisfação acadêmica. Quando os estudantes vislumbram boas oportunidades profissionais, seu engajamento aumenta; por outro lado, uma visão negativa do mercado pode desmotivá-los e contribuir para a evasão. Na área de Ciências Sociais, a ausência de clareza sobre a inserção profissional gera insegurança em relação ao futuro.

A literatura aponta que estudantes envolvidos em atividades extracurriculares — como monitorias, estágios e projetos de pesquisa aplicada — tendem a desenvolver

percepções mais positivas sobre o mercado de trabalho e maior confiança em sua futura atuação profissional (Bardagi; Paradiso, 2003).

A inserção dos antropólogos no mercado enfrenta desafios estruturais na própria formação acadêmica brasileira. A falta de regulamentação da profissão e a visão tradicional que associa a atuação exclusivamente à docência e à pesquisa são barreiras significativas. No entanto, o Ciclo de Encontros oferece caminhos promissores para superar essas limitações.

A criação de parcerias entre universidades, órgãos públicos, empresas e organizações do terceiro setor é estratégica, pois favorece a construção de redes colaborativas que transformam conhecimento em ação concreta, beneficiando tanto pesquisadores quanto comunidades. Essas colaborações podem incluir a participação remunerada dos membros das comunidades em pesquisas, a oferta de cursos de extensão que integrem saberes tradicionais e a criação de espaços de coprodução de conhecimento.

Ao proporcionar contato direto com representantes de povos e comunidades tradicionais, o projeto contribuiu para a construção de redes profissionais e para o desenvolvimento de habilidades aplicáveis em diferentes contextos. Incentivar metodologias participativas, nas quais os membros das comunidades não sejam apenas objetos de estudo, mas colaboradores ativos, é essencial para a produção de conhecimento ética e socialmente comprometida.

O Ciclo de Encontros demonstrou que a Antropologia pode se constituir como um campo de atuação dinâmico e socialmente transformador, desde que se disponha a ultrapassar os limites da academia e a dialogar com diferentes formas de conhecimento, integrando-as à sua prática.

Epistemologia e Metodologia

O Ciclo de Encontros propõe novas abordagens ao campo pedagógico, ao questionar os limites entre "professor" e "aluno", "mestre" e "aprendiz", característicos de uma lógica reprodutivista do conhecimento.

Na academia de matriz europeia, o reconhecimento mútuo entre os que produzem e os que reproduzem ciência, segundo Bourdieu e Passeron (2023), dita a hierarquia dos capitais intelectuais. Não à toa, saberes oriundos das vivências de povos e comunidades tradicionais ficaram à margem das principais disputas científicas, tanto na instituição como um todo quanto, embora em menor grau, nas Ciências Sociais.

O "pacto narcísico da branquitude", como define Cida Bento (2022), começou a ser rompido no ambiente universitário, de forma mais intensa, com a implementação das cotas étnico-raciais — projeto no qual o professor José Jorge teve papel central — e com a maior presença de corpos detentores de saberes não apenas teóricos e científicos, como os conhecimentos ocidentais, mas também práticos e sensíveis, associados a corpos racializados, como os de quilombolas, indígenas e pessoas negras, tanto entre estudantes quanto, progressivamente, no corpo docente.

Nesse contexto, o "Encontro de Saberes" surge como uma tentativa de proporcionar a esses novos sujeitos formas de identificação dentro da universidade, para além da figura tradicional do professor branco. Ainda que os mestres ocupem uma categoria especial, havia uma separação entre os que detinham um saber legítimo e os que o absorviam de maneira passiva.

A compreensão de que esses mestres carregam consigo um "saber localizado" (Haraway, 1995), que contribui para a pluralização epistêmica da universidade, levou à criação do Ciclo de Encontros. Nele, tanto os mediadores quanto os participantes são compreendidos como sujeitos de conhecimento.

Assim, questiona-se a suposta neutralidade dos saberes — tanto dos que ensinam quanto dos que aprendem —, uma vez que estes últimos trazem objetivos, curiosidades e experiências específicas, como as das integrantes da Socius diante da preocupação com o mercado de trabalho e o sentimento de despreparo para atuar em contextos com povos e comunidades tradicionais.

Esse redimensionamento da relação de ensino-aprendizagem, que começa com o reconhecimento das subjetividades docentes e se expande para valorizar um conhecimento útil e sensível, encontra respaldo em autores como Vygotsky, Paulo Freire e bell hooks. No contexto específico do Ciclo de Encontros, discutir a reificação dos saberes revela-se especialmente relevante.

Na academia, saberes tradicionais costumam ser valorizados em posição secundária, muitas vezes sob o viés da exotização — vistos como curiosidade ou estranheza, e não como formas de conhecimento efetivamente úteis, capazes de tensionar saberes hegemônicos. Dessa forma, os poucos contatos dos estudantes com mestres tradicionais ocorrem em contextos desconectados de suas realidades imediatas, não por falta de possibilidade de vínculo, mas por ausência de interesse pedagógico em tal articulação.

A principal inovação do Ciclo de Encontros reside em reconhecer também os estudantes como sujeitos de conhecimento. A interação com mestres, e com todos os participantes, só produz aprendizado verdadeiro se houver curiosidade, propósito e apropriação dos saberes por parte dos discentes.

Essa perspectiva permitiu ao projeto convidar representantes de saberes de povos e comunidades tradicionais que, antes, talvez não fossem considerados mestres por critérios como idade ou por sua familiaridade com o ambiente universitário. No entanto, essas experiências compartilhadas com a universidade potencializaram identificações e trocas mais profundas com os demais participantes.

Importa destacar que este argumento não se opõe à valorização de conhecimentos considerados "inúteis" sob a lógica capitalista — a qual julga os saberes tradicionais

irrelevantes por não servirem à proposta civilizatória dominante. O ponto é que, entre esses saberes, alguns podem se mostrar mais úteis para os estudantes quando se tornam apropriáveis, nos termos de Vygotsky (1984). Essa apropriação, em diálogo com suas trajetórias e interesses, pode ser um caminho para construir pontes não apenas com a universidade, mas com outras instituições públicas, como escolas, hospitais e tribunais.

A metodologia do Ciclo de Encontros fundamenta-se em três pilares interdependentes que, articulados, estruturam as práticas pedagógicas do projeto. O primeiro pilar refere-se à descentralização espacial, expressa na escolha deliberada de espaços como o Centro de Convivência Negra (CCN) e a Maloca da UnB como principais locais de realização das atividades. Esses espaços, que resistem à geografia eurocêntrica dominante no campus universitário, permitem o deslocamento simbólico e prático da sala de aula como único locus legítimo do conhecimento. Em ambientes como jardins de ervas, por exemplo, as aulas sobre plantas medicinais incorporam cheiros, texturas e afetos que enriquecem o processo de aprendizagem de forma sensorial e contextualizada.

O segundo pilar diz respeito à horizontalidade nas relações de saber. Nessa perspectiva, discentes oriundos de povos e comunidades tradicionais assumem o papel de facilitadores das rodas de conversa, promovendo interações dialógicas nas quais a escuta ativa substitui os mecanismos tradicionais de avaliação. O registro das aprendizagens, por sua vez, é realizado por meio da escrevivência — método concebido por Conceição Evaristo (2017) — que possibilita aos participantes expressar suas experiências de forma subjetiva e politicamente situada.

O terceiro pilar consiste na reciprocidade como ética pedagógica, inspirada na pedagogia crítica de bell hooks (2013). Esse princípio valoriza a troca mútua de saberes, reconhecendo que diferentes experiências geram conhecimentos igualmente válidos. Assim, uma fala de uma discente quilombola sobre a realização de pesquisa em seu território é considerada tão epistemologicamente relevante quanto a exposição de um professor doutor. Dessa forma, mestres vêem seus saberes valorizados; estudantes

expandem suas ferramentas críticas; e a universidade se reconfigura como uma confluência de cosmologias, como propõe Bispo (2023).

Essa metodologia transforma não apenas a experiência acadêmica dos participantes, mas também os prepara para um mercado de trabalho plural, que demanda habilidades para transitar entre diferentes contextos culturais e sistemas de conhecimento. A descentralização espacial aguça a percepção sobre dinâmicas territoriais; a horizontalidade fortalece a capacidade de liderar de forma colaborativa; e a ética da reciprocidade oferece alternativas às práticas acadêmicas marcadas pelo colonialismo e pela hierarquização dos saberes.

A escrevivência, nesse contexto, torna-se também um instrumento de fortalecimento da comunicação escrita e reflexiva, habilidade essencial para áreas que exigem elaboração de relatórios, projetos e sistematizações. Ao valorizar saberes não hegemônicos, o Ciclo fomenta o pensamento crítico e a inovação social, características indispensáveis para enfrentar os desafios contemporâneos.

Ainda assim, os desafios persistem. A tradução dessas experiências em linguagens formais, como currículos e indicadores institucionais, esbarra nos parâmetros rígidos das instituições acadêmicas. Apesar disso, os estudantes formados por essa experiência revelam uma capacidade ímpar de atuar como tradutores culturais, mediando diferentes sistemas de conhecimento sem recorrer à hierarquização. Diante das crises civilizatórias que marcam o século XXI, essa é uma habilidade cada vez mais necessária para os cientistas sociais.

Ciclo de encontros

O processo de concepção do projeto iniciou-se com a elaboração de um cronograma de atividades formativas, que incluía rodas de conversa, oficinas práticas e visitas guiadas. Cada atividade foi planejada com base em temas identificados como ausentes ou insuficientemente explorados na grade curricular do curso, tais como cosmovisões indígenas, metodologias participativas, racismo ambiental e estratégias de resistência comunitária. A seleção de facilitadores priorizou representantes de

comunidades quilombolas e indígenas, muitos dos quais são estudantes ou egressos da própria universidade, o que possibilitou uma interlocução mais horizontal com os participantes, favorecendo a identificação e o engajamento. Também foram convidados professores universitários e mestres de saberes tradicionais que, em conjunto, compuseram uma programação plural e representativa.

A divulgação do projeto foi realizada por meio de redes sociais, cartazes físicos no Instituto de Ciências Sociais e parcerias com centros acadêmicos e coletivos estudantis. As atividades ocorreram predominantemente na Maloca e no Centro de Convivência Negra, espaços simbólicos de resistência e afirmação identitária dentro da Universidade de Brasília.

As rodas de conversa foram organizadas em torno de temas específicos, como "Pesquisa com povos tradicionais: ética e metodologia", "Cosmovisões indígenas e ciência ocidental" e "Saberes quilombolas e políticas públicas". Cada encontro iniciou-se com uma fala provocadora do facilitador, seguida de um debate aberto com os participantes. Ao final, era proposto um exercício de escrevivência, no qual os estudantes registraram, em formato livre, suas impressões, afetos e aprendizados.

A realização do Ciclo de Encontros também dialoga com o recente processo de curricularização da extensão nas universidades públicas brasileiras. Embora essa política tenha o potencial de aproximar teoria e prática, sua implementação tem sido marcada por desafios, como a ausência de estrutura e reconhecimento institucional. O projeto aqui descrito aponta caminhos para uma efetiva integração entre ensino, pesquisa e extensão, promovendo uma formação mais crítica e situada.

1º Encontro: Caminhos para a profissionalização nas Ciências Sociais

Para iniciar a discussão sobre possibilidades profissionais em Ciências Sociais, o Ciclo de Encontros promoveu um evento que buscava expandir os horizontes para além da carreira docente, a mais recorrente entre os egressos. Com esse intuito, foi convidado o professor Henyo Trindade, do Departamento de Antropologia da UnB, cuja trajetória transita entre o universo acadêmico e o mercado de trabalho. A escolha por esse

interlocutor teve como objetivo retomar uma discussão já existente na universidade, especialmente por meio da disciplina "Antropologia e Mercado de Trabalho", anteriormente ministrada por docentes como Soraya Fleischer e o próprio Henyo, mas que havia sido descontinuada.

A realização do evento, sediado no Instituto de Ciências Sociais, onde participaram 10 membros da Socius, que acompanharam atentamente a exposição e o debate subsequente. O professor Henyo enfatizou que o mercado de trabalho na área não é fixo nem previsível, mas sim dinâmico, exigindo dos profissionais estratégias para ocupar espaços não tradicionalmente associados à formação em Ciências Sociais, destacou ainda o papel da pesquisa aplicada e das consultorias como campos promissores.

O encontro provocou importantes reflexões sobre as lacunas na preparação oferecida pela universidade, como a ausência de disciplinas práticas e o distanciamento em relação a setores profissionais que absorvem cientistas sociais. O êxito do evento levou à organização de uma segunda edição, dessa vez aberta a toda a comunidade acadêmica e com a participação adicional do cientista social e gestor ambiental Caio Giustina.

Ficou clara a importância de abrir de escuta entre docentes e discentes, onde os estudantes pudessem expressar suas dúvidas e inseguranças sobre o futuro profissional. Diferentemente do ambiente formal e regrado da sala de aula, essa etapa do Ciclo permitiu um diálogo mais próximo e sincero, contribuiu não apenas para a apresentação de alternativas profissionais, mas também para a promoção de uma formação mais integrada entre teoria e prática, sensível aos desafios concretos da atuação em Ciências Sociais.

2º Encontro: Vivência Indígena Estudantil

O segundo encontro do Ciclo foi realizado na Maloca, espaço de convivência dos estudantes indígenas da UnB, e teve como foco central a experiência desses estudantes na universidade. Participaram os graduandos em Ciências Sociais Saôry Txhèska e

Fêtxawewe Tapuya, e a graduanda em Direito e presidente da AAIUnB (Associação dos Acadêmicos Indígenas da Universidade de Brasília), Manuele Tuyuka. Os temas abordados foram desde as dificuldades de acesso à universidade — marcadas por desigualdades socioeconômicas — até o pioneirismo do vestibular indígena da UnB, em parceria com a FUNAI.

A chegada à universidade foi descrita como um processo de choque cultural, sobretudo para aqueles que saem de suas comunidades pela primeira vez e enfrentam barreiras como a língua portuguesa. Nesse sentido, articulações como a COQUEI (Coordenação da Questão Indígena) e a AAIUnB são fundamentais no acolhimento desses estudantes. O suporte institucional oferecido, aliado à promoção de rodas de conversa e atividades de integração, torna o cotidiano mais leve. A Maloca, espaço onde a maioria das atividades é realizada, é vista como um lugar de pertencimento, sendo referida por um dos estudantes como a "demarcação de terra indígena dentro da universidade".

Nos demais espaços, porém, a inospitalidade é evidente. Problemáticas como a exclusão por parte de colegas, a imposição de estereótipos e o constante enfrentamento de questionamentos sobre sua identidade indígena tornam-se parte da rotina dos estudantes. Contudo, é o contato com professores, na sala de aula, que revela maior hostilidade: falta de sensibilidade diante das especificidades culturais, ausência de autores indígenas nas ementas e inflexibilidade quanto a ausências justificadas por rituais foram alguns dos tópicos apontados. Ao final, algumas sugestões foram feitas para mitigar esses conflitos, entre elas, destacou-se a necessidade de uma formação específica que instruísse o corpo docente a agir de maneira adequada.

Em um segundo momento, a conversa abordou sobre as pesquisas realizadas em territórios indígenas. Os convidados criticaram o uso recorrente de questionários desatualizados, a falta de reconhecimento da coautoria indígena e a ausência de devolutiva dos resultados às comunidades envolvidas.

Por fim, enquanto pesquisadores, os estudantes indígenas expressaram o desejo de não serem limitados a falar apenas de suas etnias, embora reconheçam a importância

de produzir ciência a partir das próprias vivências. A fala de Manuele Tuyuka — "ser indígena dentro da universidade é ter fôlego para permanecer" — resume o esforço constante de resistência e permanência diante de uma estrutura acadêmica que ainda impõe barreiras, mesmo em espaços que deveriam ser de acolhimento e colaboração.

3º Encontro: Quilombo e Universidade - Vivências e Desafios

O terceiro Ciclo de Encontros aconteceu no Centro de Convivência Negra da Universidade de Brasília (UnB), no dia 5 de outubro de 2023, reunindo estudantes e pesquisadores quilombolas para debater os desafios enfrentados por esses sujeitos na permanência e integração acadêmica. Participaram do evento Samilly Valadares, mestranda em Direitos Humanos e oriunda da Comunidade Quilombola Oxalá de Jacunday (PA), e Pedro Fernando dos Santos, doutorando em Linguística e pertencente à Comunidade Quilombola de Santana (PE), ambos dispostos a dialogar sobre o tema com as diretoras da empresa júnior Socius. O encontro foi marcado pelo compartilhamento de experiências diversas no ingresso e vivência na universidade, ressaltando as tensões, os apagamentos e a resistência dos estudantes quilombolas no ambiente acadêmico.

Durante o debate, os convidados abordaram o contraste entre suas trajetórias na graduação e na pós-graduação. Pedro, que cursou a graduação próximo de sua comunidade, relatou ter encontrado um ambiente mais acolhedor do que o vivenciado na UnB, onde hoje enfrenta barreiras relacionadas à invisibilidade e à indiferença institucional. Já Samilly relatou as dificuldades de afirmar sua identidade quilombola na UFPA, sobretudo pela ausência de representatividade e de reconhecimento dos saberes de sua comunidade nos currículos acadêmicos. Ambos destacaram que a permanência na universidade depende da construção de redes de apoio entre estudantes quilombolas, essenciais diante de um ambiente acadêmico hostil e pouco preparado para acolher suas trajetórias e epistemologias.

As falas também evidenciaram o distanciamento do corpo docente em relação às realidades quilombolas (com exceção de professores oriundos de comunidades

tradicionais ou sensíveis a essas pautas). Samilly enfatizou que os conhecimentos quilombolas não se enquadram nas lógicas ocidentais de produção do saber, exigindo da universidade posturas antirracistas e emancipadoras. Pedro, por sua vez, destacou o descompasso entre o ritmo das exigências acadêmicas e o tempo quilombola, o que intensifica os desafios de adaptação e permanência.

A crítica à forma como a pesquisa acadêmica se relaciona com as comunidades tradicionais foi um dos pontos centrais do encontro. Segundo os convidados, a academia ainda adota uma postura extrativista, tratando os quilombolas como objetos de estudo, sem garantir participação ativa na construção do conhecimento e, muitas vezes, sem devolver os resultados às comunidades pesquisadas. Como contraponto, Samilly compartilhou sua experiência com o projeto Perpetuar, desenvolvido após sua graduação em Psicologia, que visa resgatar e reconstruir as narrativas do seu quilombo afetado pela pandemia, integrando a resistência quilombola à produção acadêmica. Para ela, a universidade deve ser um espaço de valorização, e não de exploração, desses saberes.

Outro tema debatido foi a criação de espaços específicos para estudantes quilombolas dentro da universidade. Samilly defendeu a importância desses espaços como estratégia de acolhimento, apoiada em sua experiência positiva na UFPA, que oferece um local de pertencimento. Pedro, no entanto, apresentou uma perspectiva distinta, argumentando que a criação de espaços segregados pode ser contraproducente, defendendo a luta coletiva com outros grupos marginalizados por reconhecimento e inclusão. Apesar das divergências, ambos concordaram que o fortalecimento de redes de apoio e a promoção de políticas reais de permanência são caminhos fundamentais para enfrentar a marginalização vivida dentro da academia.

A terceira etapa do Ciclo de Encontros mostrou que, apesar das adversidades, os estudantes quilombolas seguem firmes em seus processos de resistência e reinvenção dentro da universidade. O evento foi também um espaço de partilha de vivências, construção de alianças e fortalecimento coletivo. A organização do encontro enfrentou desafios logísticos, mas conseguiu garantir um ambiente propício à escuta e ao debate,

inclusive com um lanche coletivo para acolher melhor os participantes. Ao final, reforçou-se a necessidade de ampliar esse tipo de iniciativa para outras áreas da universidade, com mais tempo, estrutura e escuta, reconhecendo que a luta por uma universidade mais justa e plural é responsabilidade de toda a comunidade acadêmica.

Importante mencionar que, enquanto a gestão idealizadora vivenciava instabilidades— incluindo a oscilação na presença de um professor orientador e a falta de recursos financeiros para custear atividades como visitas técnicas— a gestão posterior conseguiu dar continuidade ao projeto. Com sucesso, culminou na realização da tão esperada visita ao Quilombo Mesquita, situado na Cidade Ocidental (GO), por meio do suporte de um professor orientador que direcionou os recursos necessários para essa realização.

Considerações Finais

O Ciclo de Encontros emergiu como uma resposta prática aos limites estruturais da formação em Ciências Sociais, ao propor um espaço de escuta e diálogo horizontal entre saberes acadêmicos e tradicionais. A presença ativa de estudantes indígenas e quilombolas como facilitadores de discussões revelou a potência de uma pedagogia que reconhece sujeitos historicamente marginalizados como produtores legítimos de conhecimento. As críticas levantadas nos encontros, como a exploração intelectual sem retorno às comunidades e a ausência de coautoria nos processos de pesquisa, evidenciam a urgência de rever as práticas metodológicas nas Ciências Sociais. O projeto demonstrou que é possível formar profissionais preparados para atuar em consultorias, políticas públicas e organizações comunitárias, desde que a universidade esteja disposta a reformular seus currículos, ampliar seus horizontes epistemológicos e escutar ativamente os sujeitos que compõem sua comunidade. A interdisciplinaridade, a reciprocidade e o engajamento político aparecem, nesse contexto, como pilares de uma prática antropológica comprometida com a transformação social.

Apesar dos avanços do Ciclo de Encontros, o projeto enfrentou desafios importantes. A limitação de recursos financeiros e institucionais, o acúmulo de tarefas sobre poucas pessoas, bem como a baixa participação de docentes em algumas

atividades, indicam as barreiras ainda existentes para uma transformação efetiva da formação universitária. Como consequência de todos esses entraves, dois ciclos que estavam previstos no projeto não foram realizados: o primeiro que contaria com a presença de PCD's (Pessoas Com Deficiência) e o segundo com pessoas de orientação sexual e de gênero pertencentes à comunidade LGBTQIAP+ dentro do contexto discente da Universidade de Brasília.

Para além disso, o processo de curricularização da extensão na UNB, no que tange à Antropologia, revela tensões inerentes à sua implementação acelerada. Como esse projeto foi realizado antes da obrigatoriedade da prática extensionista na graduação, os idealizadores do Ciclo tiveram que operá-lo por meio da empresa júnior Socius, adaptação que, embora funcional, expôs fragilidades além das supracitadas: recursos insuficientes para deslocamentos a comunidades tradicionais, restrições temporais e impossibilidade de remuneração adequada a mestres tradicionais. Apesar das dificuldades, a experiência produziu resultados tangíveis, demonstrando que a ação extensionista, mesmo em moldes improvisados, respondeu a uma demanda discente urgente que não podia aguardar aprimoramentos estruturais por parte da universidade.

A experiência do Ciclo de Encontros reafirma a necessidade de mudanças estruturais no interior da universidade. A revisão curricular, a valorização dos mestres de saberes tradicionais, a implementação de disciplinas obrigatórias voltadas a epistemologias não ocidentais e políticas efetivas de permanência são medidas fundamentais para democratizar o acesso ao conhecimento e garantir uma formação mais plural e conectada com os desafios do presente. A atuação da empresa júnior Socius mostra que é possível construir iniciativas comprometidas com a justiça epistêmica mesmo dentro dos limites institucionais da universidade, abrindo caminhos para parcerias também com escolas, hospitais, tribunais e outros campos de atuação.

Enquanto persistirem as desigualdades no acesso, na permanência e no reconhecimento das trajetórias dos estudantes oriundos de povos e comunidades tradicionais, projetos como o Ciclo de Encontros seguirão sendo não apenas relevantes, mas indispensáveis.

Embora os resultados aqui apresentados reflitam uma realidade localizada, acredita-se que esta experiência possa servir como inspiração para outras iniciativas de extensão e inovação pedagógica nos cursos de Ciências Sociais em diferentes contextos universitários. Eles demonstram que a universidade não precisa ser apenas um espaço de reprodução de saberes hegemônicos, mas pode tornar-se um território de resistência, inovação e encontro entre cosmologias distintas. A luta por uma Ciência Social mais inclusiva, aplicada e ética é, antes de tudo, um compromisso político com o presente e com o futuro.

Referências

ALMEIDA, Ueberson Ribeiro et al. A devolutiva como exercício ético-político do pesquisar. Fractal: *Revista de Psicologia*, v. 30, n. 2, p. 204-213, 2018.

ANPOCS; ABA; SBS; ABCP. *Onde estão os cientistas sociais?* Conhecendo a profissão e o mercado de trabalho. São Paulo: ANPOCS, 2024

BARDAGI, Marúcia Patta; PARADISO, Ângela Carina. Trajetória acadêmica e satisfação com a escolha profissional de universitários em meio de curso. *Revista Brasileira de Orientação Profissional*, São Paulo, v. 4, n. 1-2, p. 153-166, 2003.

BARDAGI, M. P.; HUTZ, C. S. Mercado de trabalho, desempenho acadêmico e o impacto sobre a satisfação universitária. *Revista de Ciências Humanas,* v. 46, n. 1, 24 out. 2012.

BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. Companhia das letras, 2022.

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

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. *A reprodução*: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Editora Vozes, 2023.

CARVALHO, José Jorge de. Encontro de Saberes, descolonização e transdisciplinaridade. In: TUGNY, Rosângela Pereira de; GONÇALVES, Gustavo. *Universidade popular e encontro de saberes,* Salvador/BA, 2020, p.14-56.

CARVALHO, José Jorge de. Epistemômetro. Uma Metodologia para a Descolonização e Transformação do Currículo das Universidades Brasileiras. PragMATIZES - *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura,* Niterói/RJ, Ano 133, n. 25, p. 302-345, set. 2023

CURIEL, Ochy. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. Pe*nsamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Bazar do Tempo, 2020, p 124-145.

EVARISTO, Conceição et al. *A escrevivência e seus subtextos*. Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, v. 1, p. 26-46, 2020.

FILHO, Francisco Alves Afonso (Tata Ngunzetala). *Entrevista concedida a Maria Eduarda Souza Gonçalves*. Brasília, 21 mar. 2025. Notas pessoais.

FLEISCHER, Soraya. Onde uma antropóloga pode trabalhar? Relato de uma disciplina de graduação sobre Antropologia e mercado de trabalho. *Áltera–Revista de Antropologia*, João Pessoa, v. 1, n. 4, p. 42-61, jan. / jun. 2017

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOOKS, bell et al. *Ensinando a transgredir*: a educação como prática da liberdade. São Paulo: WMF Martins Fontes, v. 2, 2013.

QUIJANO, Aníbal. *A colonialidade do saber*: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005

REIS, D. DOS S. Saberes encruzilhados: (de)colonialidade, racismo epistêmico e ensino de filosofia. *Educar em Revista*, v. 36, 21 dez. 2020.

SANTOS, Rosiene Francisco dos. *Entrevista concedida a Sara Nogueira de Araújo*. Brasília, 23 mar. 2025. Gravação em áudio (30 min).

SILVA, Rafael Afonso da; BARROS, Nelson Filice de. *O antirracismo como valo*r: das cotas étnico-raciais às cotas epistêmicas – entrevista com José Jorge de Carvalho. Revista de Antropologia, São Paulo, Brasil, v. 67, 2024.

SIMIÃO, Daniel Schroeter; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). O *campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2018.

TEIXEIRA, Carla Costa. Egressos dos mestrados em antropologia no Brasil (2004-2012). In: SIMIÃO, Daniel Schroeter; FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.). *O campo da antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2018. p. 205-230.

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. *Pesquisa social sobre a pandemia*: discentes de graduação do Instituto de Ciências Sociais. Brasília, DF: UnB, 2021.

VYGOTSKY, L. S. *A Formação Social da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

As Possíveis Aplicações da Antropologia: O Museu da Cultura Hip Hop RS

Possible Applications of Anthropology: The Hip Hop Culture Museum RS

Diogo Raul Zanini
Museu da Cultura Hip Hop RS
Porto Alegre, Brasil
diogoraul@gmail.com
https://orcid.org/0009-0000-5204-2163

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

Em Dezembro de 2023 foi inaugurado o primeiro museu do Hip Hop na América Latina: O Museu da Cultura Hip Hop RS (MUCHRS). Idealizado em 2019, na necessidade de salvaguardar histórias, trajetórias, e memórias de hip hoppers gaúchos, o MUCHRS tem se consolidado como um espaço onde a Cultura se apresenta viva e dinâmica, apresentando o Hip Hop na diversidade dos seus cinco elementos. O MUCHRS tem a contribuição de diversas áreas do conhecimento, notadamente as Ciências Humanas, como a Antropologia. O presente artigo traz a experiência da pesquisa em Antropologia a partir da trajetória do pesquisador e das metodologias elaboradas ao longo dos primeiros cinco anos do MUCHRS, da idéia a materialização. Situando a Antropologia Aplicada por Bruce Albert (2022), passando pelos estudos afro-brasileiros de Nilma Lino Gomes (2017) e a análise dos movimentos sociais por Maria da Glória Gohn (2012). O artigo convida a reflexão sobre o uso prático da Antropologia em espaços construídos pelos movimentos sociais.

Palavras-chave: Antropologia Aplicada; Museu; Hip Hop; Movimentos Sociais; Trajetória de Pesquisa.

Abstract

In December 2023, the first Hip Hop museum in Latin America was opened: The Museum of Hip Hop Culture RS (MUCHRS). Created in 2019, in the need to safeguard stories, trajectories, and memories of Rio Grande do Sul hip hoppers, MUCHRS has established itself as a space where Culture is alive and dynamic, presenting Hip Hop in the diversity of its five elements. MUCHRS has contributions from several areas of knowledge, notably the Human Sciences, such as Anthropology. This article presents the experience of research in Anthropology based on the trajectory of the researcher and the methodologies developed over the first five years of MUCHRS, from the idea to materialization. Situating Applied Anthropology by Bruce Albert (2022), passing through the Afro-Brazilian studies of Nilma Lino Gomes (2017) and the analysis of social movements by Maria da Glória Gohn (2012). The article invites reflection on the practical use of Anthropology in spaces built by social movements.

Keywords: Applied Anthropology; Museum; Hip Hop; Social Movements; Research Trajectory.

Antropologia Aplicada a Movimentos Sociais

A Antropologia enquanto área das Ciências Sociais, vem desde o seu surgimento provocando debates sobre os diversos povos, suas culturas, e suas organizações sociais e institucionais. Desde o seu início a Antropologia também se comprometia com os Estados e instituições que financiavam suas pesquisas, de modo a possibilitar uma aplicação do conhecimento construído. Segundo o antropólogo Bruce Albert (2022) essa aplicação estava empenhada em compreender processos administrativos dos povos, suas organizações sociais e políticas pela qual os Estados Nacionais executavam seus programas e fluxos de colonização, sejam dentro de seus próprios países, como os EUA, ou nações que colonizaram outras nações como a Europa em África. Tratou-se de um período onde a Antropologia estava de mãos dadas com o contato de povos subalternizados, que politicamente eram tratados como minorias dentro de um espectro hegemônico consolidado pelo colonialismo branco ocidental.

> "A antropologia aplicada, associada às administrações coloniais e depois às burocracias indigenistas nacionais, esclarecidas ou não, apenas representou, para as minorias que são o objeto dela, um desvio do conhecimento etnográfico a serviço da tutela dos Estados-nação, que lhes impõe hegemonia (Albert 2022:186).

Desde os anos 1960 até a atualidade podemos falar de uma Antropologia aplicada ou implicada, ou da aplicação da Antropologia em organizações governamentais e não governamentais, nos movimentos sociais, coletividades, nos processos de socialização, formativos, e institucionais. Essas atividades estariam ligadas em questões fundiárias, direitos humanos e minoritários, e formação continuada em diversos campos de atuação como: *Atividades de mediação e de testemunho; Pesquisa documental; Pesquisa ação; Trabalhos de etnografia didática* (Albert 2022).

> "...portanto, o grande mérito da "antropologia implicada" é, sem dúvida, além da sua óbvia relevância ética e política, contribuir a dissolver a interminável oposição entre antropologia teórica e antropologia aplicada, em benefício da ideia, infinitamente mais atraente e produtiva, de uma investigação antropológica fundamental investida intelectual e socialmente na situação histórica das sociedades que estuda, capaz de mobilizar as suas competências a favor da sua conquista de autodeterminação." (Albert 2022)

Neste sentido este texto é fruto de uma Antropologia que tenta se fazer comprometida eticamente em termos teóricos, metodológicos, onde a minha subjetividade como antropólogo escolheu se engajar por este caminho, por reconhecer o legado da Antropologia Brasileira empreendida desde a

constituinte de 1988 em diante. Onde os problemas brasileiros, das desigualdades étnico-raciais, sociais, ambiental, e de gênero se colocaram como centrais para a compreensão do Brasil, suas contradições e potencialidades.

Nas páginas a seguir trarei um breve histórico de como o MUCHRS foi concebido e estruturado a partir das pesquisas que foram estruturadas por áreas do conhecimento científico como a Antropologia, Museologia, e Sociologia.

O presente texto se apresenta como um relato e um exercício reflexivo de um antropólogo, atuando como tal, na criação do Museu da Cultura Hip Hop do Rio Grande do Sul - MUCHRS[1]. A referência escolhida para trazer a relação entre a Antropologia e o MUCHRS foi a Pesquisa Histórica produzida em 2021, pela equipe constituída pela Associação da Cultura Hip Hop de Esteio[2] - ACHE, para construir o Museu. A Pesquisa Histórica, foi o principal instrumento para construir as narrativas do que vem a ser a História do Hip Hop no Estado do Rio Grande do Sul.

A ACHE[3] é a entidade do movimento Hip Hop que projetou, construiu e que gere o MUCHRS. Para chegar nesse contexto de tornar viável a construção do Museu foi necessário que a entidade passasse por experiências institucionais, como a criação da Casa Cultura Hip Hop de Esteio, culminando na possibilidade de construir um museu para a cultura Hip Hop no RS. A ACHE, como qualquer entidade, foi fundada por pessoas, no caso específico por ativistas e artistas da cultura Hip Hop, os quais nos referimos como categoria êmica *hip hoppers*.

Então situaremos a leitura do artigo em três momentos: primeiro, situarei a ACHE a partir do ponto de vista de alguns de seus fundadores. Em segundo trarei um breve histórico de como a Casa da Cultura Hip Hop de Esteio - CCHE foi criada. E em terceiro como o MUCHRS foi concebido e estruturado a partir das pesquisas que foram estruturadas por áreas do conhecimento científico como a Antropologia, Museologia, e Sociologia.

Antes de situar o histórico da ACHE e do MUCHRS é importante informar que a Cultura Hip Hop surge nos anos 1970 nos Estados Unidos da América, a partir da imigração afro-caribenha, notadamente jamaicana, porto riquenha, e haitiana, que se assentou em bairros negros de grandes cidades dos EUA, como Nova York, entre outras (Zanini 2017; 2023). A Cultura Hip Hop possui 5 elementos principais, o MC, o DJ, o Breaking, o Graffiti (as quatro artes), e o Conhecimento.

---

1 Acesse o perfil do Museu no Instagram https://www.instagram.com/museuhiphoprs/ e o site https://museuhiphoprs.com.br/

2 Esteio é um município da região metropolitana de Porto Alegre, distante aproximadamente 27km da capital, é atendido pelo Trensurb, o trem urbano, que liga várias cidades da RM, por isso se diz que ele faz parte da "Linha do Trem".

3 Para conhecer mais a ACHE acesse o perfil do Instagram https://www.instagram.com/achesteio/

Segundo o DJ e pesquisador Péia[4] no Brasil o Hip Hop surge entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, a partir dos chamados bailes blacks (Maffioletti 2013). No Rio Grande do Sul o Hip Hop surge no mesmo contexto, acolhido por gerações de artistas e ativistas (popularmente chamados de *artivistas*) negros que estavam envolvidos com festas e atividades culturais e que abriram suas portas paras as juventudes que emergiam a partir do Hip Hop.

O ativismo no Hip Hop se organiza coletivamente em busca de uma cidadania plena. Cidadania coletiva, engajada, que no caminho de suas reivindicações produz conhecimentos e se educa nesse processo político de disputa por políticas públicas e reconhecimento de suas identidades. O debate suscitado aqui, diz respeito a potência das práticas socializadoras educacionais do Hip Hop, fundadas a partir do diálogo do pertencimento e afirmação de seus modos de vida, e que neste artigo não terei a oportunidade de aprofundar. Quando educadore(a)s do Hip Hop, e aqui trago a leitura do hip hoper, e pesquisador do tema, Chiquinho Divilas[5] (Claudio, 2018), dizem que a escola não dá conta da realidade de seus estudantes e que uma das chaves para enfrentar essa situação é justamente abrir a escola para um diálogo. Os hip hoppers estão chamando a atenção para um diálogo centrado culturalmente, em um movimento que luta por direitos não só das juventudes, mas de toda uma população subalternizada e alijada dos direitos civis mais básicos e do próprio direito a existência em sua complexidade de ser no mundo.

O Hip Hop no Brasil tem a mesma origem das culturas afro-diaspóricas, cuja interpretação da realidade se estrutura em expressões artísticas, culturais, e educacionais. Cujas narrativas estão relacionadas a busca coletiva por cidadania plena que reconheça a diversidade cultural e acesso as políticas públicas para jovens, pessoas pobres, periféricas, pretas e pardas, indígenas, mulheres, LGBTQIAPN+[6], etc.

Associação da Cultura Hip Hop de Esteio e seus Projetos

Vamos conhecer um dos quatro fundadores da Associação da Cultura Hip Hop de Esteio[7], e da Casa da Cultura Hip Hop de Esteio, trazendo um pouco de seu histórico e das atividades que nela ocorrem. Rafael Diogo dos Santos, o rapper Rafuagi, é um dos idealizadores da ACHE e da CCHE. Através dele aprendi mais da história da ACHE e da CCHE, além disso, sua trajetória nos

[4] DJ Péia, ou Cássio Maffioletti, é formado em Ciências Sociais e Mestre em Antropologia pela UFRGS. Sendo meu contemporâneo na graduação.

[5] MC Chiquinho Divilas, é Mestre e Doutor em Diversidade Cultural pela FEEVALE.

[6] LGBTQIAPN+ é a sigla pela qual se identificam a população lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, queer, intersexuais, assexuais, pansexuais, não-binários, etc.

[7] As entrevistas que embasam este artigo foram realizadas durante o meu processo de doutoramento e extraídas da minha tese.

provoca a problematizar também as experiências relativas à iniciativa de criação de frentes de ação como esta. Compartilho aqui uma breve descrição de sua iniciação no Hip Hop:

> Eu conheci a cultura Hip Hop no ambiente escolar. É isso, eu estava na oitava série. Com o professor de história, incrivelmente um professor de história. Por isso, eu tenho muita ligação com a história hoje. Ele levou um rádio para sala de aula para trabalhar a história a partir de uma música. Não recordo que música era, mas era um *rap*. E quando eu cheguei em casa, então, minha mãe tinha trazido um CD de uma rádio comunitária que tinha um *rap* também, e era Dr Destino, do Da Guedes. Então, quando eu escutei ali, eu senti que era aquilo que eu queria fazer. Dois anos depois, eu virei amigo do Nitro Di, em 2004. Então, foi um lance muito rápido assim da minha vida, que eu não era ninguém assim no cenário tanto musical, quanto no Hip Hop. Em 2 anos, eu me lançava a nível Municipal. (Santos, 2022)

Rafa Rafuagi, que é do grupo de rap Rafuagi, também revela uma narrativa histórica sobre seu início no movimento Hip Hop em Esteio.

> [...] eu virei amigo do Nitro Di em 2004, então foi um lance muito rápido assim da minha vida, que eu não era ninguém assim no cenário tanto musical, quanto no Hip Hop e em 2 anos eu me lançava a nível municipal.
> E aí as pessoas que me ajudaram no início, como o Didão, o Beba do J Clip, o próprio Cleiton. A gente ensaiava na casa do Didão. Didão era tipo o Helião de Esteio, tá ligado Helião do RZO (grupo de rap de São Paulo), tinha a laje que se juntou ali DBS, Sabotagem, Dina Di, Negra Li, e aqui em Esteio o Didão era tipo o Hélião de Esteio tá ligado na casa do Didão se encontrava o Timão, o Dom R e que hoje está no Rio, eu que era o iniciante, o Salins, Timão, Cleiton enfim o Benego, JBA que era o nome do mano que cantava também, então todo mundo se encontrava ali, então tipo a gente não só trocava letra como via alguém compor na hora ali, que tu já pegava a inspiração, então ali foi o início para mim. E aí eu que era de Novo Esteio e se reunia na Pedreira, daí eu que era de Novo Esteio, era só atravessar a federal no viaduto, era dois toque eu tava fazendo o trânsito ali entre o meu bairro e a Vila, justamente podendo trocar e fazendo com que outros grupos surgissem no bairro também além do meu, naquele momento no bairro o único grupo era o meu. (Santos, 2022)
> [...] E aí o movimento Hip Hop de Esteio, é muito mais antigo do que eu ou essa geração que eu tô falando. Ele começa lá com o pessoal do JClip, que inclusive são pioneiros do Hip Hop no Estado cara. O JClip, eu acho que, foi o primeiro grupo de rap do Estado tá ligado, lançou o Rap do Sul, que é uma música de sucesso deles que os levaram ao Rio de Janeiro nos anos 90, 90 e poucos, talvez antes dos Racionais lançarem disco, tá ligado? Então é um marco histórico, só que eles misturavam Rap com Charme, então por alguns momentos a galera não levou tão a sério eles por essa mistura com o Charme. (Santos, 2022)

Essa fala traz a tona uma descrição histórica de sua inserção no Hip Hop, e a reflexão sobre seu o pertencimento na cultura Hip Hop se dando nos processos de socialização, no reconhecimento de si em relação aos outros hip hoppers, aos coletivos, e os grupos que já estavam em evidencia, se tornando referências para a própria trajetória dele. Após a sua entrada no Hip Hop Rafuagi começa a se envolver e a se comprometer com as pautas dos coletivos aos quais está inserido. Neste sentido os processos coletivos ao qual ele protagonizou junto a outros ativistas podemos destacar a criação da Associação da Cultura Hip Hop de Esteio.

Segundo Rafa, do grupo de rap Rafuagi, a ACHE surgiu durante o processo de reivindicação de uma lei municipal para realização anual da Semana do Hip Hop de Esteio. Na esteira da lei da Semana do Hip Hop de Porto Alegre[8], o movimento em Esteio começou o processo para implementar a semana em seu município. O movimento Hip Hop de Esteio alcançou este feito em 2011, através da ocupação da Câmara dos Vereadores, a fim de pressioná-los para a aprovação da lei, a Lei Ordinária nº 5.325. Nesse percurso, entenderam a criação da Associação como um instrumento para organizar a Semana recém instituída na cidade. Ela surgiu, então, como Associação do Hip Hop de Esteio (AHHE), mantendo esse nome até 2016, quando passou a se chamar Associação da Cultura Hip Hop de Esteio (ACHE). Em 2016, a associação obteve o seu Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ), visando criar um centro cultural para o Hip Hop no município. Segundo seu Estatuto, a ACHE tem como finalidades produzir uma variada gama de atividades, que envolvem promoção da cultura Hip Hop, articulação, geração de renda, reconhecimento e educação. Segue um trecho do Estatuto da ACHE:

> Art. 3° - A ASSOCIAÇÃO tem como objetivo social:
> II. Fortalecer atividades econômicas conjuntas, especialmente relacionadas à Cultura Hip Hop e as artes em geral, tais como cursos técnicos e profissionalizantes nas mais diversas áreas;
> III. Promover eventos socioculturais tendo como base a Cultura Hip Hop;
> IV. Promover atividades educacionais por meio de oficinas, palestras, cursos, entre outros;
> V. Interagir com entidades educacionais, culturais ou sociais públicas ou privadas a fim de desmistificar e divulgar as muitas vertentes da Cultura Hip Hop;
> VI. Incentivar o desenvolvimento e o intercâmbio nas relações interpessoais ligadas a cultura Hip Hop e demais movimentos culturais;
> VII. Fomentar o convívio com outras entidades no âmbito educacional, cultural ou social, com o objetivo de ensejar oportunidades a ativistas e artistas de todo o Município de Esteio em eventos de nível nacional e internacional;
> VIII. Realizar a comercialização, divulgação e promoção para pessoas físicas ou jurídicas das atividades e ou produtos oriundos de seus associados(as) e das mais diversas fontes parceiras ao desenvolvimento artístico cultural da entidade e de seus membros.
> (Estatuto ACHE, 2016)

De 2016 até aqui a ACHE mantém basicamente cinco projetos. Estes projetos e ou ações nos ajudam a pensar a organização e a realização do movimento Hip Hop em Esteio e para além dele:

1. A Semana Municipal do Hip Hop de Esteio, descrita anteriormente, foi a primeira reivindicação do que veio a se tornar a ACHE. Acontece anualmente, durante a segunda quinzena do mês de novembro.
2. A Batalha Resta 1: acontece todo segundo sábado de cada mês. “Resta 1” tem o sentido, aqui, dos/as inscritos/as batalharem até restar 1. A batalha foi sediada na Casa de Cultura de Esteio e depois foi para o Paço Municipal, na frente da Prefeitura de Esteio. Mas, devido a

[8] Em Porto Alegre a Semana do Hip Hop foi instituída pela **L**ei Ordinária nº 10.378 de 2008.

discordâncias da gestão municipal atual, a Batalha ocorreu na CCHE. Segundo Rafa, é a batalha que mais paga premiação no RS. Em 2019, a etapa estadual de classificação para o "Duelo de MCs" Nacional foi realizada na CCHE.

3. Casa da Cultura Hip Hop de Esteio: trataremos na sequência deste texto.
4. UPMS: A Universidade Popular dos Movimentos Sociais Vozes da Periferia surge a partir de 2018, após a ida de Rafa Rafuagi para a reunião do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), em Buenos Aires, Argentina. Durante o evento, Rafa conheceu outras lideranças que participavam de UPMS em outros países. Desde esse diálogo, apoiado pelo sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, a ACHE começa o processo de construção de uma UPMS, agregando a noção de "Vozes da Periferia": um espaço onde o pensamento popular construiria conhecimento e se ouviria. O primeiro curso promovido pela UPMS Vozes da Periferia foi realizado em 2019, tendo a parceria de organizações do movimento negro como o IACOREQ[9].
5. Museu da Cultura Hip Hop RS: trataremos mais adiante neste artigo.

O Primeiro Passo Materializado: A Casa da Cultura Hip Hop de Esteio

No dia doze de novembro de dois mil e dezessete (12/11/2017), em Esteio, na região metropolitana de Porto Alegre, a Associação da Cultura Hip Hop de Esteio (ACHE) inaugurou um espaço dedicado exclusivamente à cultura Hip Hop no Estado do Rio Grande do Sul: a Casa da Cultura Hip Hop de Esteio (CCHE). A data da inauguração teve como referência a Zulu Nation[10], primeira organização do Hip Hop, fundada no mesmo dia 12 de novembro, a cinquenta e dois anos atrás, em 1973. Organizada e gerida pela ACHE, a CCHE completará 8 anos de atividades até o final de 2025. A Casa começa com práticas ligadas a oficinas dos cinco elementos da cultura Hip Hop, mas, ao longo do tempo, ela começa a se engajar em outras pautas, como o Programa Hip Hop Alimentação, que há dois anos distribui alimentos para famílias carentes na região de Esteio. Podemos dizer atualmente que esse programa é o que demanda mais presença física na CCHE para organizar a distribuição dos alimentos.

Em 2013, a ACHE havia conseguido recursos para fazer uma casa do Hip Hop. A verba foi pleiteada via Consulta Popular, um instrumento municipal criado para democratizar a distribuição de recursos públicos a partir de demandas colocadas pela população de Esteio. Mas o poder público municipal e estadual, que estava gerindo o recurso, de origem federal, não repassando a verba para

[9] Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos https://www.instagram.com/iacoreq/
[10] A Zulu Nation foi a primeira organização do Hip Hop no mundo: https://www.zulunation.com/

a ACHE. Passaram-se três anos nessa situação, o que desacreditou algumas pessoas sobre a construção da Casa do Hip Hop.

No final de 2016, a ACHE conseguiu o contato com dona Flora, médica aposentada pelo Exército Brasileiro. Dona Flora possui uma casa, construída junto com seu marido, Sr. Jesuíno, já falecido. Segundo Rafa, a dona Flora lhe contou que o sr. Jesuíno gostaria que a casa abrigasse projetos sociais. Então, no dia 13 de fevereiro de 2017, dona Flora assinou o termo de comodato de cinco anos com a ACHE para a construção da Casa de Cultura do Hip Hop. Daí nasce a *Casa da Cultura Hip Hop de Esteio Dona Flora e Jesuíno*.

Quando observamos a CCHE operando, grafitada, recebendo um público diverso, em diversas atividades, nos perguntamos como foi possível viabilizá-la. Foram alguns anos de mobilização até que, em 2017, a casa finalmente sai do papel, e se materializa em Esteio. Quem nos traz com densidade esse histórico é Rafuagi:

> A gente também já tinha ideia porque em 2012 a gente troca ideia de criar uma casa ali, então em 2013 a gente viu a oportunidade de efetivar essa ideia da casa do Hip Hop, porque tinha a consulta popular. A gente se inscreveu, foi para a Câmara de Vereadores. Toda a cidade tinha demandas da saúde, segurança, educação, meio ambiente e na Praça da Cultura só podia ter uma demanda que a gente conseguiu por unanimidade. Então em 2013 quando a gente fala na Consulta Popular, a gente teve a oportunidade de efetivar a ideia da casa, então a gente fez uma demanda na cultura de Esteio para criar uma casa da cultura e aí então foi para votação pública, se eu não me engano em agosto de 2013, e a gente, em dois dias, era uma votação online e uma votação presencial. Na online, a gente não foi tão bem. Eu acho que a gente fez cento e poucos votos na online, mas no presencial a gente estourou a boca do balão: 18 mil votos e isso nos deu condição de ganhar um recurso de R$ 258.000,00 (Santos, 2022).

Segundo Rafuagi, esse recurso não foi repassado pelo Governo do Estado. Em 2014 a ACHE teve direito a mais um recurso que também não foi pago. Em 2015 mudou a gestão do governo estadual que também não repassou o dinheiro para associação. Os três anos de expectativa, em receber o recurso, acabou por desmobilizar o Fórum do Hip Hop de Esteio. A proposta da construção da Casa do Hip Hop de Esteio só foi retomada em 2016 a partir de um diálogo com a Dona Flora e sua família:

> Então 2016 numa última tentativa nossa, a gente conseguiu contato com a Dona Flora, e a partir desse contato, se origina, por exemplo, uma cobrança que eu fiz na prefeitura, para o prefeito quando ele tava saindo. Então a gente pode conhecer Dona Flora e, a partir dela, houve uma sensibilidade para que no dia 13 de fevereiro de 2017 a gente assinasse um contrato de comodato com ela para poder entrar aqui e aí foi um contrato de cinco anos renovável (Santos, 2022).

Esta fala nos remete ao trabalho de articulação entre o movimento Hip Hop com os movimentos populares de Esteio e com o poder público municipal e estadual. Mostra também que mesmo desamparado pelo poder público o movimento se articulou, e a partir da relação com dona Flora conseguiram efetivamente tirar do papel o projeto da Casa da Cultura Hip Hop de Esteio. Podemos pensar que essa articulação se dá tanto na esfera da mobilização política e social quanto na própria legitimação que o campo artístico e cultural propícia para os hip hoppers, no caso aqui do rapper Rafuagi[11], abrindo as portas para consolidar as suas diversas frentes de luta como a CCHE.

> O manifesto Porongos me colocou numa situação de articulação com a Karen Louise, que é a secretária executiva do reforço. Hoje ela trabalha com um deputado delegado preto e a Karen me convidou para um debate do Itachi. Foi quando eu aderi ao refletir no sentido de ser elas por elas, vai estar aberto para construção. E a partir daí, tem uma sociedade melhor. Eu não participo desse debate se eu não me engano em 2016. E no mesmo debate, eu conheci o Davi Medina que era na ocasião o presidente da Fundação Escola Superior do Ministério Público, onde a gente executou o primeiro curso da UPMS e também ele era um promotor de justiça do Ministério Público Estadual. Conheci a juíza auxiliar da presidência do TRT 4, a Andreia Norte. Andreia também, além de ser das causas de esquerda, ela é dos movimentos sociais também, só que era uma juíza. Andréia me apresenta a Beatriz Renck. Beatriz Renck na ocasião, naquela época em 2016, ela era presidenta do TRT4 - Tribunal Regional do Trabalho da 4ª região do Estado do Rio Grande do Sul. Assim que se iniciou a parceria do MPT houve a destinação de um termo de ajustamento de conduta - TAC, no valor de 150.000 em 2017 para a reforma da casa. Tudo isso que a gente tá vendo aqui. Esse banco, esse deck, tudo que tem aqui nesse jardim, tudo foi com esse drama que a gente contou, essa estradinha que foi tudo que a gente fez foi com esse recurso. (Santos, 2022)

Para dialogar com o Rafa Rafuagir trago a fala do Geovane Neves[12], um dos fundadores da ACHE e da CCHE. Geovane complementa a fala de Rafuagi sobre a dinâmica de operação da casa a partir dos projetos que a CCHE executa.

> Tem a Casa, dentro da Casa tem as oficinas dos 5 elementos, que a gente desenvolve, inclusive, fora da casa também, principalmente por conta da pandemia, a gente fez alguns projetos online, e vai executar também alguns projetos online num futuro breve. A gente tem também dentro da Casa ainda, um estúdio de gravação, que a gente iniciou antes de 2019, antes da pandemia, é uma coletânea. Enfim, a Casa é enorme, cada um dos elementos principais tem a sua sala dedicada às oficinas como eu falei. E aí para além da casa a gente tem, podemos colocar para dentro da casa também, que é o Hip Hop Alimentação, que é para além de um projeto, um programa continuado que visa a segurança alimentar. A gente recebe doações de órgãos públicos e privados; a gente converte esses recursos financeiros em cestas básicas e distribui para famílias que estão cadastradas. Tem também, para além da CCHE, a Semana da Cultura Hip Hop de Esteio, como eu falei, a gente fez algumas edições e agora estamos em um hiato por conta das demandas de trabalho. Temos a Batalha Resta 1, que também acontecia mensalmente durante o ano inteiro e aí, no final do ano, uma batalha com todas as pessoas que ganharam durante o ano. Temos também a UPMS

[11] O Manifesto Porongos que o Rafugi cita é uma música que denuncia o massacre ocorrido durante o evento conhecido como guerra dos farrapos, ou revolução farroupilha, para conhecer a música acesse https://www.youtube.com/watch?v=YkHY4A14Gg8

[12] Geovane foi um dos fundadores da ACHE, da CCHE e do MUCHRS, era o coordenador administrativo da ACHE. Ele me cita pois também participei de algumas ações da UPMS.

> que a gente executou a primeira edição em 2019; a Universidade Popular dos Movimentos Sociais, o Vozes da Periferia, que o Diogo fez parte, muito legal, em 2019. E agora o Museu da Cultura Hip Hop do Rio Grande do Sul, que está sendo desenvolvido desde então, que o Diogo também fez parte, bastante parte, inclusive tu Diogo, chegou em algum desses eventos, acho que foi alguma troca de saber, não me recordo (Silva, 2022).
> Ah, tem as trocas de saberes também, que são eventos que acontecem por demanda, quando tem alguém que tem algum conhecimento que queira dividir, a gente faz um evento e divulga. É bem bacana também; eu particularmente gosto bastante desses momentos; é o momento que muitas vezes a gente consegue aproximar o público com alguma pessoa que não necessariamente consegue ter um espaço para trocar uma ideia sincera. Ah, dentro da Casa tem a biblioteca também, que é algo interessante de se falar, que por hora tá em *stand by* por causa desses outros projetos. Acaba que as pessoas têm interesse em participar mas acabam não conseguindo, e aí a gente tem poucas pessoas para poder executar. Olha, acho que falei de tudo (Silva, 2022).

Rafuagi focou sua narrativa embasada na articulação social e política para realizar os projetos da ACHE. Já Geovane, que foi coordenador administrativo, foca mais para dentro da CCHE, a partir das atividades realizadas internamente na casa. Ao se colocar nelas, reflete sobre a importância de construir espaços de diálogo entre os sujeitos que fazem parte do Hip Hop e pessoas que não necessariamente estão envolvidas com algum dos cinco elementos, entre outras atividades ligadas diretamente ao Hip Hop.

Nos relatos do Rafuagi e do Geovane, a Batalha Resta 1, a UPMS (dois dos cinco projetos já mencionados anteriormente), e a CCHE são colocados como espaços relevantes na trajetória de ambos enquanto hip hoppers. É o caso da Aretha Ramos, organizadora da Batalha do Mercado e que hoje é Coordenadora Geral e Administrativa da ACHE. Das batalhas em praças e espaços públicos para a gestão de entidades do Hip Hop, das disposições[13] para crer, incorporando traços disposicionais para agir, as batalhas ocorrem de grosso modo nas ruas e nas praças das cidades, e atualmente nas casas e espaços físicos do Hip Hop. É necessário planejamento, organização, distribuição e atribuição de tarefas e responsabilidades individuais e coletivas que demandam o mínimo de conhecimento, engajamento e de pertencimento por fazer parte de uma batalha. E esse acúmulo de experiências coletivas e trajetórias propiciaram a construção de espaços físicos como a Casa da Cultura Hip Hop de Esteio e o Museu da Cultura Hip Hop RS.

Como Criamos o Museu da Cultura Hip Hop RS?

Entre 2019 e 2020, o Museu da Cultura Hip Hop RS (MUCHRS) era um projeto que ainda não havia sido efetivado pela Associação da Cultura Hip Hop de Esteio (ACHE). No final de 2020,

[13] Disposição aqui se conceitua a partir da Sociologia de Bernard Lahire, quando situa os traços disposicionais para crer e agir nos processos de individuação dos sujeitos, e que na minha tese relacionei com os processos de socialização apreendidos no Hip Hop em seus cotidianos e suas organizações coletivas.

iniciou-se os primeiros movimentos do processo de construção do MUCHRS. O primeiro passo dado foi a realização de uma pesquisa histórica e de um projeto de coleta de acervo que tivessem uma abrangência estadual. Então, em 2021, foi criada uma equipe para conduzir e coordenar a Pesquisa Histórica, essa equipe foi formada pelo Instituto Fidedigna, presidida pela socióloga Aline Kerber, eu fui contratado por este instituto para atuar como antropólogo nesta pesquisa. Depois, foi criada outra equipe para coleta de acervos, que foi coordenado pelo museólogo Fúlvio Botelho Dickel[14], e que ficou conhecido como o projeto *Na Estrada*.

Para contextualizar historicamente a Cultura Hip Hop e seus protagonistas no RS, trarei de forma sintética a Pesquisa Histórica realizada pelo Museu. Devido à sua abrangência nas 9 (nove) regiões funcionais do Estado, atingindo 46 municípios, a Pesquisa Histórica foi o estudo mais amplo realizado até agora no Estado, foi praticamente um "*Censo da Cultura Hip Hop no RS"*. Esta pesquisa não é fruto direto dos estudos realizados para a minha tese de doutorado, porém contou com a minha participação enquanto pesquisador e membro da Cultura Hip Hop e eu incorporei ela na tese. Foi importante ter participado dessa pesquisa, por ter me dado a possibilidade de conhecer mais hip hoppers e histórias ligadas à cultura e ao movimento Hip Hop aqui no Estado, as redes e as possibilidades de emancipação a partir dessa cultura. A Pesquisa Histórica foi financiada pelo Programa Pró-Cultura da Secretaria de Cultura do Estado do RS. A ACHE foi a coordenadora geral, e a coordenação metodológica, de coleta de dados e análise desta pesquisa, foi coordenada pelo Instituto Fidedigna.

A organização da pesquisa foi dividida em duas frentes (Figura 8): uma coordenada pela ACHE, que foi nomeada *Equipe ACHE*. Esta equipe foi formada por 36 hip hoppers, sendo 21 homens e 15 mulheres, a maioria formada por MCs.

[14] Fúlvio foi MC nos anos 1990. Este ano ele defendeu a sua dissertação de mestrado na Museologia da UFRGS.

Figura 1 - Equipe ACHE



Fonte: Relatório final da pesquisa histórica do MUCHRS, 2021

A coordenação desta equipe ficou por conta dos coordenadores da ACHE e os articuladores e pesquisadores por hip hoppers ligados diretamente ou não à ACHE.

A segunda frente foi nomeada como pesquisadores externos. O Instituto Fidedigna - entre outros parceiros ligados à produção cultural, à curadoria museológica, de arquitetura e de design - compõem esta equipe. Eu participei desta equipe de pesquisadores conjuntamente com a Aline Kerber - socióloga e diretora do Instituto Fidedigna - e que também coordenou a pesquisa.

Figura 2 - Pesquisadores externos



Fonte: Relatório Final Pesquisa Histórica MUCHRS (2021)

Com a equipe de trabalho formada e organizada, começou o processo da pesquisa, cujo relatório foi publicado no site[15] da ACHE. Seus objetivos centrais foram os seguintes:

[15] Acesse o site da ACHE pelo link http://achesteio.com.br/

1. Levantar perfis e características dos protagonistas dos hip-hopers gaúchos
2. Definir conceitos da cultura por década e elemento
3. Compreender as influências culturais locais, nacionais e internacionais no RS
4. Levantar nomes de pioneiros e de projetos destacados
5. Plano de Década para o Hip Hop gaúcho
6. Levantamento inicial de acervo para o Museu

A metodologia da pesquisa histórica iniciou com uma pesquisa exploratória através de grupos de discussão, chamados aqui de grupos focais[16], com lideranças atuais e históricas do movimento no RS, que deram origem aos instrumentos de pesquisa seguintes. Depois, aconteceram os fóruns de discussão online em cada região do Estado, com roteiro e metodologias pré-definidas. Por fim, foi aplicada uma pesquisa online com questionário semi-estruturado preenchido pelos participantes dos fóruns e público do projeto, por bola de neve[17]. Como conclusão do processo de pesquisa foi feita uma apresentação pública com debates sobre os resultados encontrados, sobretudo em relação ao recorte de gênero, de raça e de região, e à publicação do relatório final[18].

A primeira etapa consistiu em realizar um pré fórum a partir de cinco grupos focais de 10 pessoas em média em cada, e com duração de 2h a 3h, sendo um geral com membros mais articuladores da cultura e outros quatro separando os participantes pelos cinco elementos. Nesses grupos focais foram trazidas questões, ideias, sentidos, palavras-chave pelos participantes e, posteriormente, construídas as categorias de análise que resultaram na elaboração dos formulários, tanto nos fóruns quanto no pós-fórum, com roteiro e questionário online respectivamente, aplicando um pré-teste com eles. Os grupos focais foram espaços de diálogo, debates, de refletir o passado. Onde o objetivo era que os ativistas do Hip Hop falassem abertamente sobre a história da cultura Hip Hop que eles vivenciaram e acessaram pela oralidade de outros ativistas, entre outras formas de aprendizado e apreensão na cultura Hip Hop do RS, como vemos no trecho abaixo:

> Hoje os mais velhos do Hip Hop, o Nelson Triunfo, tem 65 anos, galera! E como a gente se comunicava? Com zine, não tinha Whatsapp. Como a gente conseguiu construir uma cidade do Hip Hop? Acho que essa memória afetiva…tu não era aquela que estava lá? Gente, estamos falando de 2004/2005...eu novinha no vídeo, vocês não imaginam a emoção, com a Flor do Gueto, faz a gente chorar para caramba. Olha aqui a mamãe, filha, entendeu?! É

[16] Grupos focais, neste caso, eram grupos formados por ativistas do Hip Hop e guiados por eixos temáticos conduzidos pela coordenação da pesquisa. Foram a partir destes grupos que se pensou o instrumento de pesquisa para um público mais amplo de hip hoppers no RS.

[17] A técnica Bola de Neve ou snowball, consiste em uma forma colaborativa de ampliar o alcance da amostra. Na prática cada hip hoper que participou de alguma ação da Pesquisa Histórica indicava algum(a) hip hoper para participar da pesquisa também, aumentando o número de hip hoppers participantes da amostra da pesquisa.

[18] A apresentação da pesquisa está neste link https://www.youtube.com/watch?v=z16_nrptwH0&t=403s

> muito difícil segurar a emoção porque é muita luta. (Grupo Focal 5, fala da Malu Viana, 12/07/21)

Foram elaborados o roteiro e a metodologia dos fóruns regionais. E também foram feitos os convites e o cadastro dos embaixadores do Hip Hop por região do Rio Grande do Sul. Os grupos foram realizados de forma remota, o que contribuiu para que hip hoppers do Estado todo colaborassem com esta primeira etapa, convidando as suas redes para participarem dos fóruns de cada região.

Na segunda etapa da pesquisa foram realizados os fóruns regionais. O critério de escolha das regiões seguiu a divisão funcional do Estado que se distribui em 9 (nove) regiões. Tomando como referência o município pólo de cada região, organizou-se o cronograma dos fóruns nos municípios de Santo Ângelo, Caxias do Sul, Passo Fundo, Porto Alegre, Santa Cruz do Sul, Santa Maria, Esteio, Tramandaí, e Pelotas. Devido a pandemia, e também para facilitar o acesso de hip hoppers de diversas cidades, os fóruns foram realizados de forma online. A divulgação e os convites foram feitos, inicialmente, nas redes sociais do Museu, nos grupos do WhatsApp e por envio de mensagem direta para hip hoppers de cada região.

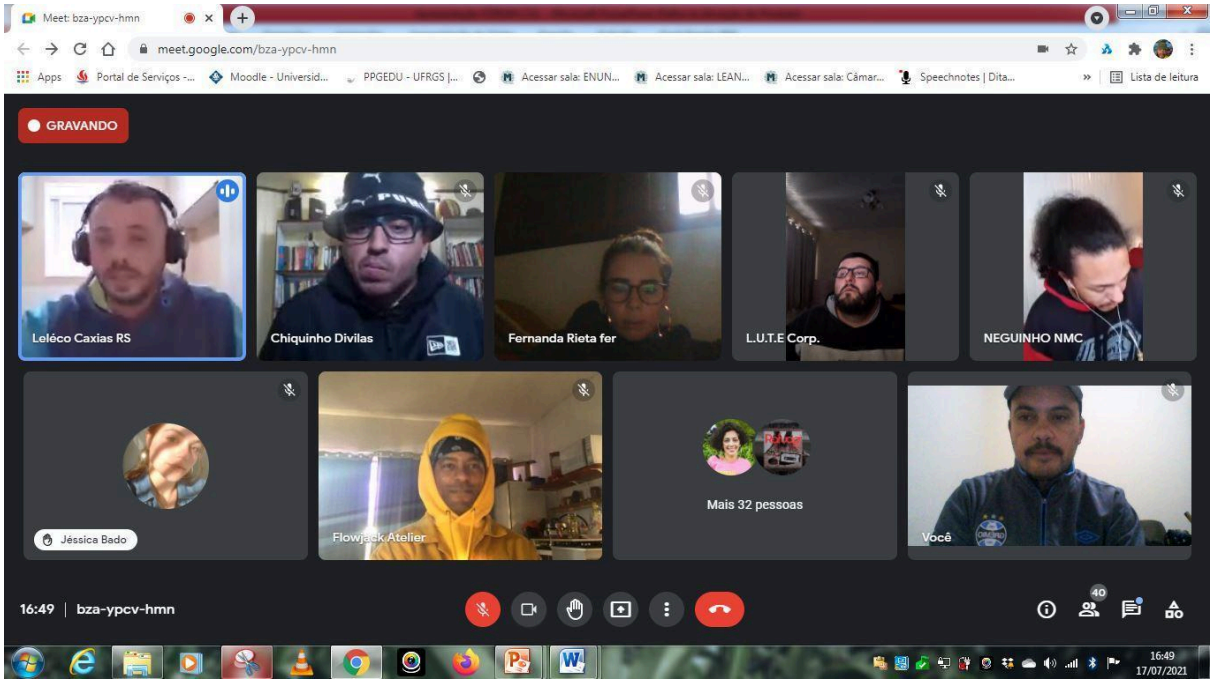
Figura 3 - Card do Fórum Caxias do Sul (Exemplo)



Fonte:Instagram @museuhiphoprs

Os fóruns tinham roteiro pré-estabelecido, definido pela equipe de pesquisadores, validados com a Equipe ACHE. Por mais estruturados que fossem, os fóruns eram executados de maneira experimental, o que também abria a possibilidade de constante avaliação da dinâmica e do instrumento usado no fórum. Basicamente, o fórum era conduzido por um membro da coordenação da Equipe ACHE e por um embaixador, que geralmente era uma referência do Hip Hop naquela região. Outros e outras hip hoppers entravam nas dinâmicas do fórum. Havia também nos bastidores pessoas responsáveis pelo suporte da sala de conversa online (*chat*) e também pela gravação. Eu como antropólogo me responsabilizei pela sistematização de cada fórum.

Figura 4 - Print de tela do Fórum Região Serra, cidade de Caxias do Sul

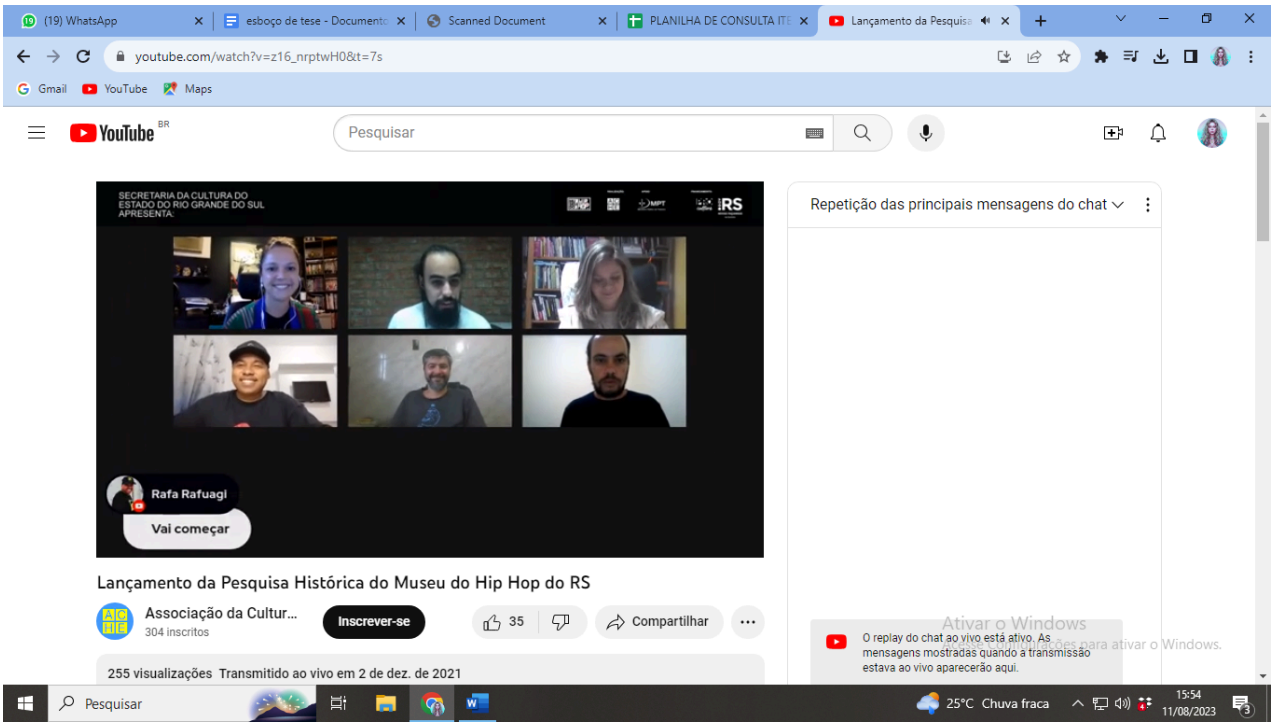


Fonte: Fonte: Arquivo pessoal (2021)

Depois de realizar essas duas primeiras etapas, chegamos na terceira e última, nomeada como pós-fórum. Na prática, serviu como um exercício de sistematização coletiva dos dados de cada fórum, da realização de pesquisa online com os embaixadores e participantes dos fóruns, complementando o cadastro de informações, com foco no levantamento inicial do acervo, perfil e trajetória dos protagonistas pesquisados. Foi feita também uma análise das postagens com as imagens coletadas durante o processo da pesquisa, chamada pela equipe de "Museu Insta", composta por publicações alimentadas no perfil do MUCHRS no Instagram @museuhiphoprs. Nessa terceira etapa, como devolutiva aos participantes, foram apresentados um relatório parcial e um relatório final da pesquisa histórica em eventos online. O relatório final foi apresentado e publicado pela equipe de pesquisa em um evento de lançamento online, transmitido na plataforma YouTube[19] no dia 2 de dezembro de 2021 e com 255 visualizações até 11 de agosto de 2023.

[19] Link da apresentação Pesquisa Histórica https://www.youtube.com/watch?v=z16_nrptwH0&t=409s

Figura 5 - Lançamento da pesquisa



Fonte: print YouTube perfil ACHE (2021)

Em números gerais, a pesquisa envolveu ao todo 410 hip hoppers (entre embaixadores cadastrados e participantes dos Fóruns, mais a equipe ACHE, incluindo os pesquisadores externos) de junho a novembro de 2021. Foram realizados 5 grupos focais (pesquisa exploratória) até junho de 2021, assim como 9 fóruns com 161 participantes entre julho e agosto de 2021. Contabilizamos 130 publicações no "Museu Insta" (análise de 50 publicações) entre agosto e novembro de 2021, com 366 embaixadores cadastrados nos 9 Fóruns entre julho e agosto de 2021. Chegando a 206 respondentes (50,7% dos envolvidos) na Pesquisa de Opinião Online entre junho e setembro de 2021. A seguir, serão apresentados alguns desses resultados.

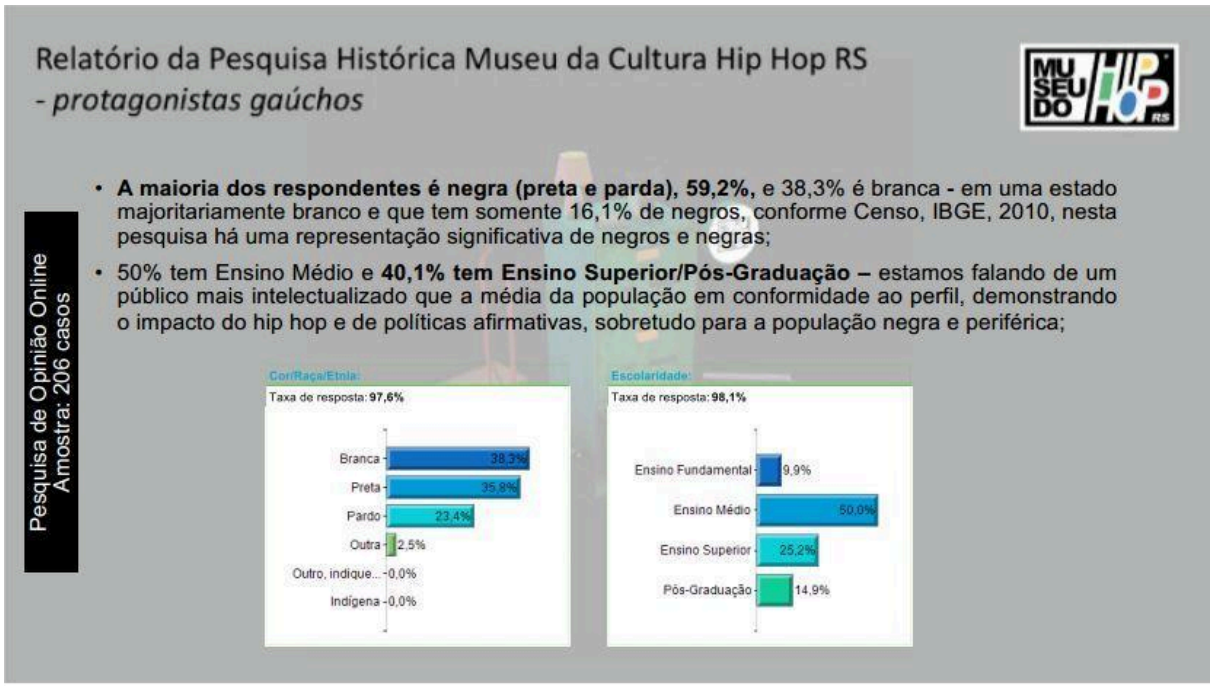
Figura 6 - Gráfico referente ao cruzamento de gênero por elemento do hip hop



Fonte: Pesquisa Histórica MUCHRS (2021)

No Gráfico acima percebemos a presença das mulheres mais no elemento Conhecimento, doque em todos os outros.

Figura 7 - Gráfico por raça e escolaridade para a amostra total



Fonte: Pesquisa Histórica MUCHRS (2021)

No gráfico acima observamos a maior presença de pretos e pardos em relação a população total do RS segundo o Censo de 2010 que era de 16,1%. Atualmente segundo o Censo de 2022 a população de negros e pardos no RS subiu para 21%., bem abaixo dos 59,2% da amostra realizada pela pesquisa do MUCHRS.

Sobre a escolaridade é importante destacar que nos anos 1990 havia um estigma de que no Hip Hop, (e de forma geral na população brasileira) seus ativistas só estudavam até a quinta série do ensino fundamental. Na década de 2020 o que se observa é um público hip hoper com a grande maioria com ensino médio completo ingressando no ensino superior e na pós graduação, Se trata por tanto de um público não somente alfabetizado, mas com qualificação em termos de formação, mostrando o impacto da luta por cidadania do movimento Hip Hop em pautar o tema da educação e das Ações Afirmativas para o público hip hoper no RS.

Um das provocações centrais dos fóruns era instigar e compreender a leitura dos hip hoppers sobre o Plano de Década. Pensado pelo Rafa Rafuagi em sua relação com hip hoppers de outros países, como a Colômbia surgiu a necessidade de trazer o conceito de Plano de Década. Nessa relação, ele se aproximou de organizações internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU). A ONU trabalha com os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS), os quais devem ser planejados e alcançados em dez anos. Então, o plano de décadas, na pesquisa histórica do MUCHRS, se constitui como um instrumento de reflexão sobre a condição do Hip Hop hoje, projetando objetivos gerais e específicos a serem alcançados daqui a dez anos: onde e como o Hip Hop está e onde e como queremos que o Hip Hop esteja.

> [...] a gente quer multiplicar um Plano de Década. A casa é uma base porque é diálogo com a juventude; é uma espinha dorsal porque ela é informadora, sejam liderança já constituídas ou emergentes, e o museu é justamente o toco no sentido de preservação de memória e história, no sentido de que essas memórias inspirem outras gerações em sequência, não só na luta com buscar sua própria raiz. (Santos, 2022)
> [...] tem que estar atrelado no pensamento macro e sistêmico de um plano de década para que a gente possa fazer frente há alguns números negativos do Estado como o boom do encarceramento em massa da Juventude, como o encarceramento em massa da população negra, com a fome extrema nas periferias, principalmente nesse momento. Então acho que a gente tem que ter uma meta para uma casa do Hip Hop. Ela não serve simplesmente para a gente vir aqui dançar, brincar, dar risada. Ela tem um pensamento estratégico de articulação política da sociedade. (Santos, 2O22)

Essa relação do rapper Rafuagi com hip hoppers de outras regiões do Estado, do País e de outros países nos mostram a assertividade em compreender o Hip Hop como um movimento afro-diaspórico, entre outros fluxos. A cultura Hip Hop se coloca como um movimento que produz fluxos culturais repercutindo na circulação de manifestações artísticas culturais e também de pautas políticas globais. A pauta anti-racista de promoção da igualdade racial é sem dúvida uma das pautas

globais mais desafiadoras do século 21, onde o Hip Hop se encontra desde o seu surgimento como já colocada a partir do fluxo caribenho e estadunidense e sua chegada a partir da cultura negra através dos bailes blacks no Brasil e no RS. Cada fórum trouxe uma diversidade de compreensão e de projeção para o que vem a ser um plano de década para a sua região.

Quando os participantes do Fórum da região de Santo Ângelo foram provocados sobre o Plano de décadas, como projetam o movimento na cidade daqui a 10 anos, a resposta foi a de:

> [...] produzir de forma colaborativa desde conteúdo audiovisual (aulas, oficinas) distribuindo recursos; gerar renda para ativistas e artistas do hip-hop; manter o trabalho de base junto às escolas; organizar o movimento para cobrar do poder público recursos para os projetos do hip-hop; criar associações do hip-hop em cada município; fazer as leis e pressionar o poder público para executá-las; construir uma casa do hip-hop em Salto do Jacuí. **Fórum região de Santo Ângelo.**

No fórum de Santa Maria, no centro do Estado, a projeção é de:

> Fazer a casa do Hip Hop de Santa Maria; construir uma identidade para o hip-hop santa mariense; investir na arte de animação, como quadrinhos, desenhos animados e demais produções audiovisuais; fazer o primeiro estúdio para mulheres e para pessoas lgbtqi+; trazer emendas para investir nos projetos do hip-hop com foco na geração de renda, oficinas para gerar renda para periferia; incluir as mães e as crianças na cultura e nos espaços da hip-hop; não perder o amor próprio, não se auto-boicotar, não romantizar e embelezar a pobreza no hip-hop, fazer por amor e receber por isso, se valorizando. **Fórum Região de Santa Maria.**

Já no Fórum de Tramandaí, no litoral norte do Estado, o acúmulo sobre o plano de década trouxe a demanda por:

> [...] mais políticas públicas no litoral; mais acesso e menos burocracia para fazer eventos; Tramandaí necessita de uma casa de cultura para oficinas e dança; graffiti, disponibilizar artistas para atuar na região; fomentar a troca de saberes entre a cultura Hip Hop nas cidades da região; organização do movimento para implementação das leis vigentes; construir um centro de integração artística e cultural em Cidreira, com a participação do hip-hop da cidade. **Fórum região de Tramandaí.**

Observando a descrição do plano de década destas três regiões tomadas como exemplo, percebemos que há pontos gerais e específicos. Como pontos gerais, podemos descrever a perspectiva de construção de casas do Hip Hop, e de potencializar a cultura como sustentável a partir da geração de renda. Outra demanda geral é também de alcançar a equidade de raça, gênero e sexualidade dentro do movimento Hip Hop. Como pontos específicos, destacamos aqueles ligados à demanda por profissionais do Hip Hop, por políticas públicas e também a necessidade de auto reflexão dos hip hoppers.

O plano de décadas então é esse lugar de produção de reflexividade e perspectiva a partir de um olhar autocrítico para a situação atual do Hip Hop a nível local, regional, nacional e global. É um exercício de pensar a atuação de hip hoppers, de problematizar seu próprio ativismo e de como imaginam o Hip Hop nas próximas décadas.

Durante a realização da pesquisa histórica, foi formada pelas pesquisadoras e embaixadoras a *"Frente de Mulheres da Pesquisa"*, constituída por mulheres hip hoppers que fizeram denúncias em relação a hip hoppers homens que teriam agredidos mulheres do movimento: violências física, moral e psicológica foram citadas. Esse foi um momento de bastante tensão. Foram realizadas 3 (três) reuniões entre as hip hoppers vítimas de agressão, e a coordenação da pesquisa e da ACHE para acolher as denúncias das mulheres e tomar uma decisão em relação aos agressores e aos processos de seleção dos participantes dos projetos e comunicação da entidade e do Museu em relação ao tema. A primeira ação foi garantir um espaço de escuta e acolhimento para as vítimas de agressão. Depois, a ACHE fez uma carta compromisso com as seguintes diretrizes:

- Aprimorar os mecanismos de seleção das pessoas que trabalharão nos projetos realizados pela ACHE, com o intuito de evitar a contratação de pessoas com histórico de violência contra mulheres, misoginia, homofobia, transfobia, pedofilia, xenofobia e/ou racismo;
- Auxiliar na confecção de uma cartilha de enfrentamento à violência contra a mulher no movimento Hip Hop;
- Auxiliar na pesquisa e mapeamento da violência masculina no movimento;
- Garantir a diversidade de gênero e de outras invisibilidades na construção do Museu e de outros projetos da entidade;
- Construir um espaço físico e fixo no Museu para destacar os momentos negativos da história do hip hop do RS, tais como violências, preconceitos, desunião, desamparo, e suas respectivas ações de resistência ocorridas no decorrer dos anos na Cultura Hip Hop.

A experiência dos hip hoppers atuarem como pesquisadores no levantamento histórico da cultura Hip Hop no Estado do Rio Grande do Sul foi muito rica e interessante. Interessante reconhecer hip hoppers como pesquisadores da trajetórias de outros hip hoppers, alguns conhecidos, outros menos conhecidos. Inevitável supor que no exercício da pesquisa a própria trajetória foi refletida nesse processo. O MUCHRS elaborou uma tecnologia social de pesquisa engajada, cujo objetivo transcende a compreensão da história do Hip Hop no Rio Grande do Sul. O MUCHRS, ao coletar acervo pelo Estado e realizar grupos focais e fóruns virtuais, mobilizou a coletividade Hip

Hop a participar da construção do Museu. O movimento cultural Hip Hop tem o protagonismo e a autenticidade como princípios fundamentais; e na construção do Museu do Hip Hop do RS, não foi diferente.

A Pesquisa Histórica então foi o método pelo qual foi acessado as histórias, as trajetórias, e as características do público hip hoper no RS. Para produzir a materialidade da cultura Hip Hop no RS foi executado no ano de 2022 o projeto Na Estrada. Este projeto foi composto por uma equipe formada por membros da ACHE e um museólogo contratado para atuar tecnicamente na coleta e na catalogação do acervo. Para garantir a participação máxima possível, o Na Estrada foi distribuído em nove edições nas mesmas cidades dos fóruns realizados durante a Pesquisa Histórica, tal escolha facilitou o caminho para o recolhimento do acervo para o Museu, já que havia uma rede ativa, com referências locais e regionais, o que tornou o trabalho mais assertivo e menos dispendioso.

Figura 8 - Card do Museu Na estrada



Fonte: Instagram, @neidmar_alves, 2022. https://www.instagram.com/p/CcrMt-xA2V_/

Cada edição do *Na Estrada* era articulada entre a equipe do projeto e hip hoppers de cada região e da cidade sede escolhida para abrigar o evento, identificados na pesquisa histórica.

Podemos observar que há formas diferentes de se comunicar com o público. Abaixo, destacamos algumas chamadas para eventos do projeto no perfil oficial do MUCHRS na rede social *Instagram*:

> "*O @museuhiphoprs está chegando na Região Sul do Rio Grande do Sul no dia 23 de abril (sábado) das 14h às 22h. Estaremos no Bistrô da Secult na Rua Coronel Pedro Osório n° 2 (entrada em frente ao Teatro Guarany) em Pelotas, para celebrar a Cultura Hip Hop gaúcha e arrecadar o acervo que irá compor a exposição de inauguração do Museu da Cultura Hip Hop RS.*
> ➡️ *Você possui ou conhece alguém que possua itens para compor o acervo do Museu?!*

> 📚 *Geral da Região Sul pode participar em Pelotas. Tirem da gaveta seus históricos no Hip Hop (fotos, jornais, livros, pendrive, vídeos, vinis, fanzines, toca-discos, tênis, casacos, latas, entre outros) e vejam a melhor forma de somar, doando, emprestando ou fazendo cópias dos ítens de modo organizado para o catálogo.*
> ✅ *O projeto Na Estrada Museu da Cultura Hip Hop RS é capitaneado pela @achesteio com apoio do @mpt.rs, em articulação com 20 coletivos da Cultura Hip Hop RS, entre eles, desta vez, a @stayblackco e a Associação da Cultura Hip Hop de Pelotas. A ação busca reunir hip hopper's das macro regiões do Estado do Rio Grande do Sul nas cidades satélites de Passo Fundo, Caxias do Sul, Pelotas, Tramandaí, Santo Ângelo, Esteio, Santa Maria, Santa Cruz do Sul e Porto Alegre, circulando mais de 1500 km em articulação com muitos outros diversos coletivos de cada região, em cronograma de 02 de abril à 04 de junho de 2022, sempre aos sábados e domingos, conforme agenda:"* Chamada Na Estrada, edição Pelotas.
> "*O que é acervo? O teu histórico da Cultura Hip Hop RS, registrado em fitas k7, dvds, flyers, roupas, CDs, toca discos, vinil, fotos digitais, dentre muitos outros ítens, que com certeza tu tem em casa, e que agora tem a oportunidade de expor para mais de 15 mil jovens visitantes que teremos no primeiro ano do Museu da Cultura Hip Hop RS.*
> *Nos encontros do projeto Na Estrada, estaremos com estrutura para receber arquivos físicos e digitais, como também para converter arquivos para o digital, além de caixas armazenadoras para quadros, telas, posters, dentre outros ítens."* Chamada Na Estrada, edição Tramandaí.
> "*Prontes para contar e ser parte da história? Isso mesmo Serra gaúcha, o @museuhiphoprs vai estar neste sábado escutando, catalogando e recolhendo acervo para o primeiro museu do Hip Hop da América Latina, que vai estar localizado em Porto Alegre!*
> Então avisa, marca aqui aquele representante ativo ou ativa da cena, aquele amigo que juntes vivenciaram muitos momentos nos anos 80, 90, 2000 em diante! Pois é, essas pessoas são de suma importância, pois abriram caminhos, portas e fizeram por nós ser o que essa cultura é! Em tempos onde o Hip Hop era ainda mal interpretado e visto não com os olhos que vemos hoje!
> *Bora então? Amanhã sabadão na @fluenciacasahiphop com início às 14h, uma jam com DJs, Mcs, Writers, B.boys / B.Girls e todes simpatizantes celebrando e contando o que viveram."* Chamada Na Estrada, Caxias do Sul. (@museuhiphoprs, 2022)

O Na Estrada se constituía como um grande evento de Hip Hop contando com os cinco elementos da cultura. Onde ao som de Djs, Mcs, na dança do breaking, nos graffitis sendo produzidos durante o evento, animado também por batalhas de conhecimento o público hip hoper doava o seu acervo para a equipe de museologia. Era um momento de encontro e reencontro entre gerações de hip hoppers onde muitos não se encontravam a muitos anos. Pode-se afirmar que todas as nove edições do Na Estrada propiciaram a Cultura Hip Hop a possibilidade de reconhecimento histórico através do acolhimento do acervo pessoal e coletivo de hip hoppers e de encontro e mobilização da cultura Hip Hop no RS.

Figura 8 – Na Estrada, Edição Porto Alegre. O de boné branco é o Fúlvio, museólogo, recolhendo o acervo para o MUCHRS, quem está doando é o MC Mano Oxi, de boné preto, ao lado dele o MC Seguidor F.



Fonte: Arquivo pessoal (2022)

Através do Na Estrada foram coletados mais de cinco mil itens. Os itens doados eram variados: peças de vestuário, livros, zines, revistas, cds, discos de vinil, aparelhos eletrônicos, quadros grafitados, esboços de letras, de coreografias de dança, de palco, entre outros itens. A modalidade de doação também era variada, com os itens podem ser doados definitivamente, e ou por empréstimo. Eu participei da edição do Na Estrada em Porto Alegre, e em um determinado momento substituí um dos

responsáveis pela coleta do acervo que saiu para almoçar, foi uma experiência muito interessante de como classificar cada item doado para o Museu a partir do relato do e da hip hopper que estava doando uma parte da sua trajetória na Cultura Hip Hop. O MUCHRS ganhou força nos últimos anos, mobilizando a coordenação da ACHE, bem como o movimento Hip Hop do Rio Grande do Sul, onde o reconhecimento e a promoção da pluralidade expressa na cultura é um desafio que se coloca para o movimento Hip Hop no presente. Este é o fruto justamente da sua capacidade de

autocrítica, mobilizando para equilibrar essas questões de equidade, principalmente de gênero e raça.

Nessa minha inserção no Museu eu iniciei trabalhando como pesquisador na pesquisa histórica que vimos anteriormente. Após a pesquisa histórica encerrada, eu iniciei um segundo trabalho como pesquisador para compreender e sensibilizar a vizinhança do Museu em relação ao projeto do MUCHRS que chamamos de *Pesquisa de Vizinhança*. A equipe foi composta por cinco pessoas, da área de áreas das humanidades como as Ciências Sociais e Comunicação. A pesquisa durou alguns meses e nos possibilitou conhecer a vizinhança da região e acessar alguns equipamentos públicos da região ligados a área da educação, saúde e assistência social.

Muitos vizinhos do entorno do MUCHRS se interessaram pelo projeto e se tornaram parceiros, apoiando e participando das atividades propostas. Basicamente a equipe batia de porta em porta informando sobre a criação do MUCHRS no bairro e coletando o contato de quem se dispusesse a dar. Com esses contatos criamos um grupo de WhatsApp com a vizinhança (grupo ativo até hoje) para facilitar a comunicação e informar sobre os eventos do MUCHRS. Finalizamos esta pesquisa com uma reunião com as vizinhas interessadas em conhecer mais detalhes do MUCHRS. A reunião serviu para tirar dúvidas das vizinhas e gerar uma espécie de protocolo de ações para manter uma relação harmônica com a vizinhança, como o horário de som durante os eventos por exemplo.

Após o término da pesquisa de vizinhança iniciei uma outra frente de trabalho como horticultor na Estufa Agroecológica Flor do Gueto. A estufa foi viabilizada a partir de um recurso disponibilizado pelo Ministério Público do Trabalho via Termo de Ajustamento de Conduta (TAC). A proposta da estufa é produzir alimentos de forma agroecológica, gerando renda contribuindo com a sustentabilidade do Museu. No projeto da estufa, a ideia era plantar morangos devido ao valor agregado desse cultivo. Porém, devido ao alto custo das mudas dessa cultura, decidimos plantar hortaliças. Logo, na estufa (Figura 16), são produzidas alface, rúcula, cebolinha e salsa.

A estufa foi inaugurada oficialmente no final de 2022, além de produzir alimentos orgânicos sem uso de agrotóxicos, também se mostrou e se mostra um espaço potente de diálogo e aproximação com outros públicos que não são admiradores e nem ativistas da cultura e do movimento Hip Hop. Minha atuação como antropólogo e como pesquisador na pesquisa de vizinhança facilitou a comunicação com os vizinhos. A Estufa então foi o primeiro elo com a comunidade do bairro Vila Ipiranga, na zona norte de Porto Alegre, onde está situado o MUCHRS. A estufa chamou a atenção de uma moradora do prédio ao lado do Museu. Essa vizinha cuida de uma horta mantida por ela em uma área comum do condomínio. Então eu comecei a dialogar com

ela sobre modos de plantio, cultivos etc, em uma troca direta. Quando eu falei para ela que a intenção era de produzir morangos orgânicos, ela prontamente ofereceu uma muda de morango para plantar na estufa. Eu aceitei e ofereci a ela mudas de plantas cultivadas na estufa. Essa relação fez com que outras pessoas da comunidade se aproximassem do Museu. Aí era criada a oportunidade para falar sobre a Cultura Hip Hop, desconstruindo esteriótipos sobre o Hip Hop e seu público.

Atualmente, a estufa do MUCHRS está se inserindo em uma ampla rede ligada ao Fórum da Agricultura Urbana de Porto Alegre (FAUPOA) que conta com a parceria institucional do Conselho de Segurança Alimentar do RS (CONSEA/RS). O desafio atual é inserir a produção da estufa nas políticas públicas ligadas ao abastecimento de alimentos para a segurança alimentar, como o Programa de Aquisição de Alimentos do Governo Federal.

O Museu da Cultura Hip Hop RS opera como o grande espaço mobilizador da cultura e do movimento Hip Hop no Estado do Rio Grande do Sul. Trata-se de um Museu construído na filosofia do "Nós-Por-Nós", ou seja, foi construído por hip hoppers para hip hoppers e também para pessoas que não estão envolvidas diretamente com o Hip Hop.

Podemos pensar que o MUCHRS é um museu comunitário, diferente de outros museus pelo mundo, onde muitas peças de acervo foram adquiridas em contextos coloniais, de dominação, exploração e genocídio, colocando a história de povos colonizados a partir de uma narrativa pretérita, sem nenhuma perspectiva de reconhecimento, de promovê-la e vivenciá-la. O acervo do MUCHRS foi doado por livre iniciativa dos e das hip hoppers. As pessoas doaram seu acervo pessoal para o MUCHRS porque querem ter suas histórias preservadas e visibilizadas, contribuindo para a compreensão do que vem a ser a história, o presente e o futuro da cultura e do movimento Hip Hop no RS. Nesse sentido, o MUCHRS está permanentemente aberto para receber acervo de hip hoppers que desejam que suas histórias e bens materiais façam parte do MUCHRS e da Cultura Hip Hop.

O Papel da Pesquisa na Continuidade do MUCHRS

Após a inauguração do MUCHRS eu voltei a atuar como pesquisador no Museu. A equipe de pesquisa atual conta comigo, Diogo, como pesquisador em campo, e a Aline Kerber do Instituto Fidedigna, que coordenou a pesquisa histórica, já citada anteriormente. Construída a partir das demandas e conjuntamente com a Coordenação da ACHE, foram elaboradas pesquisas para o público do MUCHRS, categorizados como público institucional e o público individual . O objetivo central destas pesquisas é avaliar o nível de satisfação do público e o impacto gerado pelo

equipamento MUCHRS. São avaliadas, desde a infraestrutura, passando pelos espaços expositivos, até as atividades sócio-educativas oferecidas nas visitas guiadas pelo MUCHRS. A pesquisa é feita via formulário do Google Forms, onde cada link foi gerado um qrcode, disponibilizado durante as atividades do Museu.

A pesquisa de satisfação institucional é respondida pela pessoa responsável da instituição visitante no dia da visita. Ela responde após a finalização da visita guiada. A pesquisa de satisfação de público individual, da mesma forma que a anterior, é disponibilizada para responderem depois da visita guiada a partir de um qrcode disponibilizado no final da experiência. Há também uma pesquisa de satisfação em relação aos eventos realizados no MUCHRS, e outra pesquisa para avaliar os cursos dos Cinco Elementos da Cultura Hip Hop oferecidos pelo Museu.

Tabela 1 - Pesquisa de Satisfação:

Tipo de Pesquisa	Público da Pesquisa	Objetivo da Pesquisa
Pesquisa de Avaliação Institucional	**Responsável pela Instituição durante a visita ao MUCHRS.**	**Acessar a compreensão da instituição visitante em relação ao trabalho realizado pela equipe de trabalho, a infraestrutura.**
Pesquisa de Avaliação Individual	**Público visitante.**	**Avaliar e acolher a compreensão do público geral sobre o MUCHRS.**
Pesquisa de Eventos	**Público visitante.**	**Avaliar e acolher a compreensão do público geral sobre os eventos realizados pelo MUCHRS.**
Pesquisa de Satisfação dos Cursos 5 Elementos	**Público matriculado nos cursos oferecidos pelo MUCHRS.**	**Avaliar e acolher a compreensão do público que frequenta os cursos oferecidos pelo MUCHRS.**

Fonte: Diogo Raul Zanini (2025)

As pesquisas de satisfação se baseiam na possibilidade de avaliar em tempo real a compreensão do público que frequenta o MUCHRS e suas atividades.

Eu fui o responsável por garantir que a pesquisa fosse respondida pelas instituições e pelo público individual nas visitas guiadas e durante os eventos. Mais de 300 instituições visitaram o MUCHRS entre fevereiro de 2024 a abril de 2025 e responderam o formulário de pesquisa de satisfação. Em relação ao público individual foram contabilizadas mais de 1200 respostas no mesmo período. Desde o mês de maio estou comprometido em sistematizar os dados destas pesquisas junto com a Aline, a previsão de entrega do relatório final desta primeira fase de avaliação está prevista para o início de setembro deste ano (2025).

Trabalhando à 23 anos com a cultura e o movimento Hip Hop já experimentei diversas perspectivas de atuação. Atuei e atuo em projetos como o Seminário do Hip Hop na UFRGS[20] que eu idealizei em 2015 e que este ano chegará a sua 6ª edição. Enquanto me envolvia com as pesquisas no MUCHRS participei da elaboração e sistematização da justificativa para a *Lei Ordinária nº 15.881, de 29 de julho de 2022, que declara a cultura Hip Hop como de relevante interesse cultural estadual, em todas as suas manifestações*. Compreendo a aplicação da Antropologia aos movimentos sociais, entre outros setores da sociedade, notadamente no Brasil, como fundamental para o fortalecimento e cooperação recíproca entre as áreas da Antropologia e do pensamento social brasileiro.

Podemos analisar o MUCHRS como um programa político-cultural do movimento Hip Hop, destacando a relação da educação empreendida no Museu como uma educação emancipadora própria dos movimentos sociais. Maria da Glória Gohn (2013) analisa os movimentos sociais e as diversas lutas no Brasil, trazendo a luta por uma cidadania coletiva como elemento comum e central nesses movimentos. O termo cidadão já foi sinônimo de elitismo e exclusividade. Atualmente, a noção tem um caráter mais coletivista e específico, conforme cada movimento assim o reivindica. Nas palavras da autora:

> O cidadão coletivo presente nos movimentos sociais reivindica baseado em interesses de coletividade de diversas naturezas. Assim, temos grupos de mulheres que lutam por creches, grupos de favelados que lutam pela posse da terra, grupos de moradores pobres que lutam pelo acesso a algum tipo de moradia, etc. Junto com as demandas populares - de forte conteúdo social por expressarem o lugar que ocupa no processo da divisão do trabalho, a exploração e espoliação a que são submetidos, e a ausência de direitos sociais elementares -, encontramos demandas advindas de grupos não tão explorados do plano de produção ou dos direitos humanos, vida, saúde, educação, e moradia, mas igualmente expropriados no plano de seus direitos civis de liberdade, igualdade, justiça, e legislação. Temos assim os grupos que lutam pelo exercício da Cidadania dos negros, homossexuais, mulheres pela paz, em defesa da ecologia, etc. (Gohn, 2012, p. 8)

[20] O Seminário é um espaço de integração entre o pensamento social e o pensamento acadêmico, maiores informações em: https://www.instagram.com/seminariohiphop/
https://www.ufrgs.br/site/noticias/v-seminario-do-hip-hop-na-ufrgs-celebra-meio-seculo-de-cultura/

A antropóloga Nilma Lino Gomes (2019) afirma que "o Movimento Negro é um educador", de modo que, através de uma ressignificação afirmativa da noção de "raça", enfrenta o racismo e as desigualdades produzidas por ele.

> Os movimentos sociais são produtores e articuladores dos saberes construídos pelos grupos não hegemônicos e contra hegemônicos da nossa sociedade. Atuam como pedagogos nas relações políticas e sociais. Muito do conhecimento emancipatório produzido pela sociologia, antropologia e educação no Brasil se deve ao papel educativo desempenhado por esses movimentos, que indagam o conhecimento científico, fazem emergir novas temáticas, questionam conceitos e dinamizam o conhecimento. (Gomes, 2019, p. 16)
>
> Uma coisa é certa: se não fosse a luta do Movimento Negro, nas suas mais diversas formas de expressão e de organização - com todas as tensões, os desafios e os limites -, muito do que o Brasil sabe atualmente sobre a questão racial e africana, não teria acontecido. E muito do que hoje se produz sobre a temática racial e africana, em uma perspectiva crítica e emancipatória, não teria sido construído. E nem as políticas de promoção da igualdade racial teriam sido construídas e implementadas. (Gomes, 2019, p. 18)

Então o MUCHRS pode ser considerado como um equipamento cultural afrocentrado. Onde a partir dele e das histórias da Cultura Hip Hop que ele traz podemos mergulhar na história do povo afrodescente no RS e no Brasil. Estamos diante da concretização de políticas de realização e transfiguração (Gilroy 2001), onde se tornou possível, e materialmente real a possibilidade de viver a partir de uma cultura afrodiaspórica no mundo (Hall 2003).

Para Gilroy, o ser negro passa pela construção de um sujeito simbolicamente aberto para múltiplas formas de subjetivação no mundo contemporâneo e globalizado. Um ser negro que clama por justiça e pela desracialização do mundo. Há então dois mundos: o mundo real racializado, e o mundo que se pretende construir, portanto, trata-se de um mundo utópico. A construção de um mundo sem uma racialização subordinadora, por meio da construção de uma *"política de realização"*, a qual busca a efetivação de uma *"promessa social e política que a sociedade presente tem deixado irrealizada"* (GILROY, 2001, p. 95). Esse tipo de política se faz como uma comunicação discursiva e pode ser berrada, gritada ou cantada.

Quando um rapper canta uma letra para um determinado público, que o escuta, afirmando sua condição de negro no novo mundo, propondo o que pode ser feito para desracializar o contexto em que ele está inserido, está produzindo uma política de realização, utópica, mas reconhecida em seu meio como algo necessário na luta contra o racismo. Gilroy propõe uma política complementar a esta que acabamos tratar, a política de transfiguração. A transfiguração estaria no surgimento de desejos, em vivenciar outras formas possíveis de relações sociais, e solidariedade entre a

comunidade racial interpretando a sua situação e a de seus opressores. Ela pode ser dançada, cantada, pintada, ela se transfigura a partir de suas expressividades.

As políticas de realização e transfiguração se complementam, enquanto a primeira ensaia o discurso e a narrativa a serem expressos, a segunda oferece a materialidade dessa utopia proposta no discurso e nas expressões artísticas. Neste sentido podemos refletir a criação do Museu da Cultura Hip Hop RS como um espaço de materialização de utopias, viabilizando a preservação e fomento dos elementos, e artivistas da cultura Hip Hop. No MUCHRS vivenciamos a efetivação de um projeto concreto frente as adversidades em um mundo racista e desigual para vários segmentos. E a Antropologia, através de seus pares, tem contribuído neste processo de efetivar utopias em um mundo distópico para as populações e povos historicamente subalternizados e que atualmente se colocaram em um lugar de protagonismo, se tornando o centro de suas próprias decisões e projetos de futuro. O plano de década objetiva bem a missão utópica para o movimento Hip Hop. A ACHE e o MUCHRS, bem como outras entidades e organizações do Movimento Hip Hop como a Alvo Cultural[21], e o Galpão Cultural[22], são representações reais dessa estruturação. Proponho a Antropologia também fazer esse exercício de se pensar estrategicamente para as próximas décadas, e uma forma oportuna e enriquecedora de realizar esta tarefa é se colocando a disposição dos movimentos sociais, aprendendo e contribuindo com o seu fortalecimento e sua existência.

[21] A Alvo Cultural é uma entidade do Hip Hop que completou 20 anos de fundação este ano. Ela foi a primeira entidade que fomentou a formação de educador do Hip Hop no RS. Atualmente a Alvo executa cursos dos Cinco Elementos do Hip Hop no MUCHRS através de uma paceria com o SESC.

[22] O Galpão Cultural é uma casa do Hip Hop situada no Morro da Cruz, em Porto Alegre, idealizado pela rapper e mestra em educação pela UFRGS, Jaqueline Trindade Pereira, a Negra Jaque.

Referências

BRUCE, Albert. *Antropologia aplicada ou "antropologia implicada"? Etnografia, minorias e desenvolvimento*. Revista de Antropologia da UFSCAR, R@U, 14 (2), : 179-217 jul./dez. 2022.

GILROY, P. *O Atlântico Negro.* Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro, ed. 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos. p. 427. 2001.

GOHN, Maria da Glória. *Movimentos Sociais e Educação*. 8ª ed. São Paulo. Ed. Cortez, 2012.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador: saberes construídos nas lutas por emancipação.* Petropólis, RJ. Vozes, 2017.

HALL, S. Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior. In: *Da Diáspora:* identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Brasília: UNESCO, p. 434. 2003.

MAFFIOLETTI, C de A. *Retomando a Nossa Esquina. "O Movimento Hip Hop e suas formas de fazer política em Porto Alegre"*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFRGS.2013.

ZANINI, Diogo Raul. *O Quinto Elemento do Hip Hop:* O Percurso dos Manos do Bairro Mário Quintana em Porto Alegre. Dissertação de Mestrado. PPGANT/UFPel. 2017.

ZANINI, Diogo Raul. *MOVIMENTO HIP HOP:* Socializando a Cultura como um Trabalho Emancipador. Tese de Doutorado. PPGEDU/UFRGS. 2023.

O fazer antropológico e os desafios de nosso tempo[1]

Anthropological labor and the challenges of our time

Ana Alves De Francesco[2]
Universidade Estadual de Campinas, Unicamp
São Paulo, Brasil
anadefrancesco@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-8594-4454

Recebido em: 31 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

[1] Este ensaio foi escrito a partir de uma apresentação no Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, a convite da Profa. Dra. Cornélia Eckert, em 5 de maio de 2025.

[2] Pesquisadora de pós-doutorado vinculada ao Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas, Brasil; bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, Brasil), Processo nº 2024/13153-4 FAPESP.

Resumo

Este ensaio é um relato de minha trajetória de pesquisa no campo da antropologia. Procuro justapor metodologias e projetos de pesquisa colaborativa dos quais participei, com experiências pessoais e contingências da vida, na intenção de contribuir com uma reflexão sobre a importância do fazer antropológico no mundo atual, suas potencialidades, para além do âmbito acadêmico, bem como o papel central que nossos interlocutores ou parceiros locais detêm na formulação e condução deste tipo de pesquisa.
Palavras-chave: Etnografia; Trabalho de campo; Pesquisa colaborativa.

Abstract

This essay is a narrative my research path in the field of anthropology. I try to juxtapose methodologies and collaborative research projects in which I have participated, with personal experiences and life contingencies. My intention is to contribute to a reflection on the importance of anthropological work in actual world, its potential beyond the academic sphere, as well as the central role that our interlocutors or local partners have in formulating and conducting this type of research.

Keywords: Ethnography; Fieldwork; Collaborative research.

Ingressei no programa de doutorado em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas em 2013, no primeiro ano comecei a fazer campos exploratórios no Xingu. No segundo ano, após a conclusão das disciplinas, me mudei para Altamira, estado do Pará, com a intenção de realizar uma pesquisa sobre a relação histórica e presente entre indígenas e ribeirinhos, ou beiradeiros. A ideia surgiu ao observar em campo como novas relações estavam sendo tecidas, sobretudo pelas crianças ribeirinhas que, ao frequentar as escolas indígenas, dada a ausência de escolas em suas comunidades, aprendiam a falar as línguas indígenas, especificamente Araweté e Parakanã. Estas línguas tornavam-se uma espécie de código secreto das crianças. Neste ano, nas margens do rio Xingu, estava a pleno vapor a construção da usina hidrelétrica de Belo Monte, o que ameaçava a continuidade da enorme diversidade de arranjos sociais e ecológicos que ali existiam e insistem em existir.

Dois acontecimentos de ordem bem diversa me levaram a uma mudança de trajetória: enquanto protelava o início de minha pesquisa de campo, dada a demora, e por fim a recusa, por parte do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMbio) em me autorizar a realizar a pesquisa dentro de uma unidade de conservação, descobri que estava grávida do meu primeiro filho. Se de um lado o ICMbio avaliou que minha pesquisa poderia atrapalhar os projetos conduzidos em campo pela instituição, de outro, eu mesma avaliei que seria bastante dificultoso fazer trabalho de campo em localidades remotas, ainda mais como mãe de primeira viagem.
Enquanto eu buscava novos caminhos para minha pesquisa, vivendo em uma Altamira desfigurada pela construção da usina de Belo Monte, o Ministério Público Federal (MPF) me convidou para apoiar a atuação da instituição junto aos pescadores afetados pela construção da usina, dada minha experiência com pesca artesanal durante a pesquisa de mestrado[3].

Em minha pesquisa de mestrado trabalhei com uma comunidade caiçara constituída por dois núcleos familiares que viviam então de forma relativamente isolada: sem acesso terrestre, sem energia elétrica e com o turismo restrito a poucos visitantes durante a alta temporada. Inicialmente eu tinha dificuldade em estabelecer com eles uma comunicação efetiva, eu não era considerada uma pessoa capaz de entender as práticas e os modos de fazer locais. Resolvi então aprender a fazer um

[3] Sobre minha pesquisa de mestrado realizada com as comunidades caiçaras da zona costeira do município de Paraty ver De Francesco, 2012.

balaio, e fui perguntando para cada um como fazer, começando pela coleta do cipó. Foi por meio da

confecção deste balaio, desde ser capaz de encontrar o cipó na mata, limpar o cipó, até tecer o balaio, com cada um me ensinando um pouco, que me tornei de fato uma interlocutora. Apenas quando consegui provar meu interesse e minha real capacidade de aprender me foi possível iniciar um diálogo não mediado por perguntas e respostas sobre os modos de fazer caiçaras.

Esta iniciação à pesquisa me permitiu compreender um primeiro tipo de engajamento ou afetação próprios do conhecimento etnográfico que é a dimensão da experiência. Esta experiência vivida pelo antropólogo em campo, pode implicar na aquisição de certas habilidades que são incorporadas ao corpo e levam a transformações importantes no modo de estar no mundo (Almeida, 2003). Minha pesquisa de mestrado se tornou possível apenas quando me tornei capaz de tecer um balaio, esta entrada em campo muitas vezes implica em aprender a caminhar na mata, aprender a dormir na rede, aprender a pescar e andar de canoa ou coisas aparentemente triviais do cotidiano como comer, beber e tomar banho. Este aprendizado me permitiu acessar lógicas próprias das comunidades caiçaras e da pesca artesanal que levou ao convite, anos mais tarde, para apoiar o MPF e os pescadores na identificação dos impactos provocados pela construção da usina hidrelétrica de Belo Monte.

Este convite foi um completo atravessamento que mudou não só minha trajetória profissional, como virou de ponta cabeça minha vida pessoal. Desde este convite, no início de 2014, comecei a atuar junto às comunidades atingidas pela usina de Belo Monte e os movimentos sociais que lutam pela defesa de seus direitos. Embora o tema de impactos socioambientais de projetos de desenvolvimento não estivesse entre meus interesses de pesquisa, acabei tornando-me de certa forma uma especialista neste tipo de desastre. Não foi uma escolha, anos mais tarde, uma importante liderança de Altamira me deu uma explicação: o Xingu havia me *mundiado*.

Mundiar é um termo regional que significa abolir a vontade de algo ou alguém, causar entorpecimento, assombrar ou magnetizar. Ter sido *mundiada* pelo Xingu significa que, em determinado momento, aconteceu uma espécie de mistura de corpos, ou um tipo particular de enfeitiçamento, que me tornou parte daquilo que inicialmente era um campo de estudo.

Existe um tipo de conhecimento, associado as lógicas relacionais e representações, que implica em um outro tipo de engajamento, mais do que um aprendizado que se inscreve no corpo, trata-se aqui de uma abertura ou atravessamento que nos faz ser afetados pelo mesmo sistema que afeta aqueles com quem fazemos pesquisa. Ser *mundiado* ou afetado não é uma escolha, ato voluntário ou racional, é a abertura para uma experiência que pode se tornar também um dispositivo metodológico para a produção de conhecimento, mas somente a posteriori (Favret-Saada, 2005; Goldman, 2005).

Anos se passaram e hoje entendo que estar *mundiada* foi tanto um processo de entrada em campo como um dispositivo de pesquisa. Um dos principais mecanismos da pesquisa etnográfica é a observação participante, sendo que uma premissa para sua realização é a estabelecimento de uma relação com nossos parceiros ou sujeitos da pesquisa, ou seja, implica em uma permanência em campo que vai além da realização de entrevistas ou conversas orientadas por perguntas e respostas (Malinowski, 2018).
Mais do que a longa permanência em campo e o estabelecimento de relações a longo prazo, o que possibilita o conhecimento do outro, por meio da etnografia, é quando o etnógrafo aceita o risco de abandonar ou superar seu projeto de pesquisa para engajar-se, inteiramente, naquilo que de fato acontece em campo. Este movimento de tornar-se disponível ou deixar-se afetar pelas mesmas forças que afetam os demais, foi descrito pela antropóloga Favret-Saada como "ser afetado" ou "deixar-se afetar". Não se trata de algo voluntário ou planejado, mas acontece a partir do momento em que se estabelece uma comunicação que não é verbal ou intencional (Favret-Saada, 2005). No caso da antropóloga, ela pôde acessar o sistema da feitiçaria em uma região rural da França após ser afetada por ele, seja como enfeitiçada seja como desenfeitiçadora[4].

A antropologia como método para a reconfiguração de mundos partidos

No ano de 2015, em Altamira, os ribeirinhos foram expulsos de suas casas e ilhas para dar lugar ao reservatório principal da usina de Belo Monte. Centenas de famílias foram removidas de suas casas, que foram demolidas, soterradas e, algumas vezes, queimadas. O deslocamento forçado desestruturou toda a organização social:

[4] Reforça este argumento a descrição da "jornada não planejada" que levou Joana Cabral de Oliveira, em sua pesquisa com os Wâjapi, interessada em estudar seu sistema de classificação das plantas, foi levada a conhecer o histórico das relações sociológicas wajápi por meio das histórias relacionadas a cada planta investigada (Olivera, 2008).

foram desfeitas as redes de vizinhança, com elas a rede de pequenos comércios, incluindo todo o arranjo para a comercialização dos produtos da pesca e da lavoura, que deixavam de existir, gerando uma ruptura no modo de vida ribeirinho do ponto de vista social, econômico e ecológico. Concomitantemente, o rio Xingu foi barrado, seu curso d´água desviado e suas ilhas dragadas para fornecer material construtivo para a usina. Os peixes deixaram de migrar e se reproduzir nos locais onde isto ocorria. O mundo ficou desfigurado e as pessoas desorientadas, sem conseguir viver o presente, não podiam imaginar, muito menos planejar, um futuro (De Francesco, 2020; Fainguelernt, 2020; Katz; Oliveira, 2016).

O ano de 2016 ficou conhecido no Xingu como o ano do fim do mundo. Foi o ano em que o rio foi definitivamente barrado, devido ao baixo volume de água e a interrupção do fluxo hídrico natural os peixes não conseguiram entrar na floresta alagada para se alimentar e desovar; as sementes, das quais se alimentam, caíram no seco e as ovas secaram em suas barrigas; os peixes ficaram magros e doentes, toneladas deles morreram (Pezzuti, et. al., 2018; Marinho et al., 2019; Castro-Diaz et al., 2024).
Naquele ano, saí para passear de barco com um amigo beiradeiro, modo como os ribeirinhos se autoidentificam. Naquele dia navegamos em silêncio, o vazio que via no beiradão, onde as casas haviam sido demolidas, naquele rio onde quase não havia mais peixes, aquele vazio do desabitado também entrou em mim, instalou-se no meu peito. Quando passamos pelo lugar onde este amigo vivia, onde já não havia mais nada, aquele vazio pareceu tomar conta de toda a canoa, sufocando nossos sentidos. Pedi para ele parar e deligar o motor, eu queria entrar na água, tirar aquela dor que pesava em mim. Eu mergulhei, ele mergulhou. Com um gesto silencioso me mostrou que o rio corria ao contrário, a canoa flutuava em sentido inverso ao curso natural do rio (De Francesco, 2020).

Foi neste dia que todo o sofrimento dos outros atravessou meu peito, derrubando qualquer objetividade ou barreira ontológica, eu me misturei, virei também uma atingida pela barragem, meu mundo se tornou aquele mundo em ruínas e minha vida se misturou de forma permanente à vida daquelas pessoas com quem partilhava um cotidiano de suspensão da vida, que é o que o deslocamento forçado provoca (Ramsay, 2015).

Na etnografia que escrevi para a tese de doutorado esta mistura é evidente, não foram poucas as vezes que me contaram que se emocionaram com sua leitura, que

sentiram por meio de minhas palavras a dor de ter seu mundo invadido por um projeto de destruição, tal como foi a usina hidrelétrica de Belo Monte. Isto se tornou possível na medida em que esta etnografia traz muitos elementos subjetivos: a experiência vivida na própria pele, minhas angustias, sonhos e incertezas. Estes também são dados produzidos pelo trabalho de campo (Clifford, 2002).

O livro "A África Fantasma", de Michel Leiris, é seu diário de campo da expedição linguística e etnográfica Dacar-Djibuti no qual escreveu diariamente, ao longo dos dois anos de expedição, de forma obsessiva, tudo aquilo que podia observar: fatos, acontecimentos, rituais, sensações, sonhos, incômodos, desejos, etc. (Sobral, 2008).O autor acreditava, conforme escreve em seu diário ao escrever sobre o a redação do prefácio de uma eventual publicação das notas de campo, que "é pela subjetividade (levada a seu paroxismo) que se alcança a objetividade"(Leiris, 2007:300). O autor considera que o elemento subjetivo deve ser considerado parte da etnografia como uma função da objetividade, são os outros que devem ser corretamente descritos, contudo, o autor ao se colocar em cena permite ao leitor o cálculo do erro: depurar a densidade descritiva da subjetividade da narrativa para se chegar ao que há de objetivo ou geral (Price; Jamin, 1988). Ao contrário das etnografias clássicas, nas quais a experiência de campo é evocada para legitimar os dados, restrita a prefácios e notas de rodapé, e afastada para assegurar a objetividade da análise, aqui é a presença do autor no texto que possibilita ao leitor identificar claramente seu ponto de vista (Caldeira, 1988), sendo a subjetividade então um método descritivo para se chegar a uma objetividade, a descrição do real por meio da profusão de elementos descritivos.

Diz Leiris em *Á África Fantasma:*

> A verdadeira razão de minha ira é que há domínios em que as coisas queimam demais e em que, necessariamente é um escândalo passear por aí impassível, lápis na mão, olhos nas fichas (Leiris, 2007:447).

Esta afirmação me remete a minha trajetória de pesquisa, quando somos inteiramente atravessados pelas urgências do campo, quando não é mais possível seguir o projeto inicial, pois a realidade se escancara com aquilo que queima, que arde e que fere, é necessário abrir-se para os imponderáveis da vida.

Ao deparar-me em campo com esta realidade destrutiva, que fere, e ser atravessada por ela, fui levada a um terceiro tipo de engajamento, de âmbito político, quando abrimos mão de nossos modelos e projetos de pesquisa para fazer algo que seja de fato relevante

para as pessoas e os contextos nos quais atuamos. Este movimento não interessa a Leiris, contudo ele não deixa de registrar em seu diário a violência colonial da expedição, como, por exemplo, no trecho abaixo:

> Chegada de objetos, pagamento. A pequena bolsa preta que contém as moedas – cartola de mágico – é atada e desatada diversas vezes. O livro de registro fica cheio. Ainda não nos aconteceu de comprar de um homem ou uma mulher todas as suas roupas, deixando-os nus pela estrada, mas isso certamente irá ocorrer (Leiris, 2007:135).

Retomando minha própria trajetória, a abertura para as urgências do campo me levou ao abandono de um projeto de pesquisa, minha pesquisa se tornou uma etnografia de longa duração sobre a luta dos ribeirinhos expulsos do Xingu para retornar para as margens do rio, o beiradão. Não havia roteiro, nem hipótese, eu me limitei a registrar o que acontecia a partir da mobilização dos ribeirinhos e me dispus a apoiá-los na produção dos documentos necessários para que conseguissem garantir seu direito ao território.

Em 2016, em resposta ao pedido de apoio das famílias ribeirinhas, o Ministério Publico Federal (MPF) mobilizou a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) para caracterizar quem eram e como viviam as famílias tradicionais deslocadas, como foram afetadas pela construção da usina e quais os mecanismos adequados para assegurar a garantia de seus direitos e a reparação das violações sofridas. As coordenadoras do estudo, Manuela Carneiro da Cunha e Sônia Magalhães, mobilizaram uma extensa rede multidisciplinar de pesquisadores para apoiar os ribeirinhos na construção de uma proposta de reparação que garantisse a continuidade de seu modo de vida.

Iniciou-se então uma força-tarefa cujo objetivo era produzir informações e recomendações em relação a situação crítica de violação de direitos e de desastre ambiental. No âmbito desta força-tarefa fui responsável por coordenar os trabalhos de campo e garantir a interlocução entre os pesquisadores e as famílias ribeirinhas. O estudo foi apresentado em uma audiência pública realizada em novembro de 2016 na cidade de Altamira. A audiência culminou com a criação do Conselho Ribeirinho, um coletivo politicamente orientado para a representação das comunidades ribeirinhas deslocadas pela usina de Belo Monte e a defesa de seus direitos, sobretudo territoriais, um órgão deliberativo e autônomo destinado a fazer cumprir os princípios de

autodeterminação e do autorreconhecimento[5] no processo de reterritorialização das famílias deslocadas (Magalhães; Cunha, 2017).

Desde então foi constituído um Grupo de Apoio ao Conselho Ribeirinho, composto por diversos pesquisadores e instituições que, ao longo dos anos de 2017 a 2019, apoiaram os ribeirinhos em um enorme esforço de pesquisa colaborativa que resultou na construção da proposta de criação de um Território Ribeirinho: um modelo de reassentamento, às margens do rio Xingu, que procura assegurar aos ribeirinhos o direito ao retorno para áreas mais próximas quanto possível dos locais onde viviam antes do deslocamento forçado e do enchimento do reservatório principal da usina.

A construção de metodologias colaborativas

Em setembro de 2018 montamos uma equipe constituída por antropólogas, biólogas, ribeirinhas e ribeirinhos e partimos para uma expedição de 15 dias nas áreas pleiteadas pelos ribeirinhos para o reassentamento. Este zoneamento serviria para definir o modo de ocupação do território e a construção de regras de uso, permitindo conciliar a conservação ambiental com as práticas tradicionais e a reconstituição das redes de vizinhança.

A maior parte do trabalho de campo foi feito por meio de abertura de caminhos na mata, com facão. Para o zoneamento dos diferentes tipos de ambientes – floresta, capoeira, pasto, igapó, etc – marcávamos o ponto de transição entre um ambiente e outro, por exemplo: fim de uma capoeira e início de um pasto. Também registrávamos a extensão do ambiente. Por exemplo, capoeira de 500 metros para o fundo e depois mata. Acordamos essa metodologia em campo e, para verificar se funcionaria, fizemos alguns testes. Os ribeirinhos diziam alguma distância e nós medíamos com o GPS. A precisão de sua avaliação das distâncias nos encorajou a fazer esse mapeamento por estimativa da cobertura do solo, sobretudo dos locais onde não conseguíamos chegar a pé, pela distância, a dificuldade de acesso ou por serem propriedades privadas.

Os trechos onde a presença de baixões alagados, igapós e mesmo de mata fechada, dificultavam a abertura de trilhas, percorremos margeando a beira de voadeira. Os ribeirinhos nomearam os métodos: cortando a mata, quando caminhávamos, e *gepeando*, quando margeamos a beira do rio de voadeira marcando o trecho com o GPS.

[5] Princípios estes estabelecidos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho e pela Politica Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto Presidencial 6040.

Quando retornamos de campo, com centenas de pontos e trechos georreferenciados e descritos de forma qualitativa, de modo bastante etnográfico, a equipe de cartografia que nos apoiaria na elaboração do mapa duvidou da possibilidade de se chegar a um mapa com aquela informação aberta, que não descrevia nenhum polígono, e da quase impossibilidade de resultar em algo rigoroso do ponto de vista cartográfico.

A partir das informações descritivas fizemos algumas sobreposições com imagens de satélites e fotos aéreas. O resultado surpreendeu a todos: as descrições dos ribeirinhos da cobertura do solo e das paisagens batiam perfeitamente com as imagens de satélite e as fotos aéreas. Foi possível fechar um mapa das aéreas pleiteadas pelos ribeirinhos para o reassentamento, o mapa do Território Ribeirinho.

Este mapa era colorido, com base nos diferentes tipos de paisagens e tinha legendas ilustradas, para facilitar sua leitura para um público amplo. Ao longo do tempo se mostrou a ferramenta mais adequada para as reuniões colaborativas que aconteciam entre as famílias deslocadas e a empresa concessionária da usina, responsável pelo reassentamento. A empresa chegou a pedir a paleta de cores utilizada no mapa do Conselho Ribeirinho para utilizar em seus próprios mapas[6].

Esta colaboração simétrica entre pesquisadores e ribeirinhos, este engajamento mútuo em sistemas ontológicos distintos, o ribeirinho e o científico, gerou uma metodologia de mapeamento eficiente e inusitada que tornou possível colocar, em um plano cartográfico e seguindo o rigor da cartografia, o conhecimento ribeirinho sobre o ambiente, suas estratégias de manejo territorial e seu planejamento em relação a ocupação futura do território.

O Conselho Ribeirinho entregou um plano completo de reassentamento que previa a localização da moradia de mais de trezentas famílias, com uma espacialização meticulosa para a recomposição das redes de vizinhança. Este foi um trabalho longo, de muitos meses, que envolveu a quase totalidade destas famílias.

Esta colaboração resultou na criação de uma política pública de reparação, a criação de um Território Ribeirinho, um movimento importante de reconhecimento dos territórios tradicionais que desafia o estado brasileiro e a sociedade civil a pensar em um modelo de regularização fundiária que não se limite a unidades de conservação, mas reconheça de fato os territórios tradicionalmente ocupados no Brasil. A proposta foi apresentada pelo Conselho Ribeirinho como mecanismo adequado para o atendimento de uma das

[6] Todo este processo está descrito em minha tese de doutorado (De Francesco, 2020).

condicionantes para a operação da usina de Belo Monte, uma obrigação legal da empresa concessionária pelo dano causado às comunidades ribeirinhas deslocadas [7].

Notas de fim

Este ano, após ter atuado como pesquisadora em organizações da sociedade civil e assessora de movimentos sociais, retornei para a academia como pesquisadora de um projeto de pesquisa realizado pelas universidades UNICAMP, UFOPA e UFMA intitulado "Territórios sociobiodiversos no Maranhão e Pará: ambiente, conhecimento e sustentabilidade"[8]. Dentro deste projeto desenvolvo uma pesquisa individual sobre sistemas locais de produção de sociobiodiversidade no Baixo Tapajós. Não participei da elaboração do projeto, realizada em parceria com associações de trabalhadoras rurais e extrativistas, mas fui selecionada, acredito, muito mais pela minha experiência antropológica fora da academia, do que por meus êxitos acadêmicos.

No estado do Pará este projeto tem documentado a resistência dos agricultores familiares e extrativistas ao avanço da monocultura da soja, por meio do cultivo de quintais agroflorestais e a plantação de barreiras vegetais contra a dispersão de veneno, por exemplo. Tem também apoiado a produção de dados sobre os sistemas produtivos locais e os arranjos para sua comercialização em feiras livres e por meio do Programa de Aquisição de Alimentos do governo federal.

O Conselho Ribeirinho, por sua vez, em parceria com os pesquisadores que compõe seu grupo de apoio, segue contribuindo com a criação de políticas públicas para o reconhecimento e a regularização dos territórios tradicionais no Brasil. Em diálogo com o governo federal o Conselho Ribeirinho atua no sentido de negociar a inclusão do Território Ribeirinho como caso prioritário no Programa de Apoio ao Acesso à Terra e ao Território e à Proteção Socioterritorial de Povos e Comunidades Tradicionais, instituído pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar (MDA) em 2024[9].

Estes são exemplos de minha trajetória pessoal sobre as potencialidades da antropologia, sobretudo, no campo das politicas públicas e dos direitos dos povos tradicionais, mas também no âmbito da governança, tomada de decisões e do debate

[7] Licença de Operação nº1.317/201, Condicionante 2.6, alínea "a".
[8] Projeto de Pesquisa Regular FAPESP 2022/10359-5, Territórios sociobiodiversos no Maranhão e Pará: Ambiente, conhecimento e sustentabilidade.
[9] Este programa foi instituído por meio da Portaria nº 32, de 8 de agosto de 2024 do MDA.

científico, ao nos oferecer caminhos metodológicos em aberto para a criação colaborativa de respostas às urgências do mundo real.

Referências

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Relativismo Antropológico e Objetividade Etnográfica. *Revista Campos*, v. 3, p. 9–29, 2003.

OLIVERA, Joana Cabral de. Social Networks and Cultivated Plants: Exchange of Planting Materials and Knowledge. *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America.* Vol. 6, 2008.

.CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia. *Novos estudos,* São Paulo, n.21, p. 134 - 157, 1988.

CASTRO-DIAZ, Laura et al. Multidimensional and multitemporal energy injustices: Exploring the downstream impacts of the Belo Monte hydropower dam in the Amazon. *Energy Research & Social Science*, v. 113, p. 103568, 1 jul. 2024.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.* Editora UFRJ, 2002.

DE FRANCESCO, Ana. *Este é o nosso lugar : uma etnografia da territorialidade Caiçara na Cajaíba (Paraty, RJ)*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, 2012.

DE FRANCESCO, Ana. *Terror e resistência no Xingu.* Tese de Doutorado em Antropologia Social, UNICAMP, 2020.

FAINGUELERNT, Maíra Borges. Impactos da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: uma análise da visão das populações ribeirinhas das reservas extrativistas da Terra do Meio. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 20, p. 43–52, 24 jul. 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo.* São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155–161, 30 mar. 2005.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo*. São Paulo, v. 13, 2005.

KATZ, Ilana; OLIVEIRA, I. Considerações sobre os impactos em saúde, no contexto do deslocamento forçado de ribeirinhos em Belo Monte. In: MAGALHÃES, Sônia Barbosa; CUNHA, Manuela Carneiro da (Coord.). *A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC*. São Paulo: SBPC, 2017.

LEIRIS, Michel. *A África Fantasma*. Cosac & Naify, 2007.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa; CUNHA, Manuela Carneiro da (Coord.). *A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC*. jul. 2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Mlanésia*. São Paulo: Abril Cultural, 2018.

MARINHO, Vicka de Nazaré Magalhães *et al.* Hidrelétricas na Amazônia brasileira: considerações sobre os impactos na pesca artesanal nos rios Xingu (Pará) e Araguari (Amapá). *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 53, 2019.

PEZZUTI, ET. AL. *Xingu, o rio que pulsa em nós : monitoramento independente para registro de impactos da UHE Belo Monte no território e no modo de vida do povo Juruna (Yudjá) da Volta Grande do Xingu*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2018.

PRICE, Sally; JAMIN, Jean. A Conversation with Michel Leiris. *Current Anthropology,* v. 29, n. 1, p. 157–174, 1988.

RAMSAY, Georgina K. *Beyond Resettlement as Refugee: Enduring and Emerging Dimensions of 'Displacement' as Cosmological Rupture for Central African Refugee Women*. School of Humanities and Social Science The University of Newcastle, Australia, 2015.

SOBRAL, Luís Felipe. O pensamento selvagem de Michel Leiris. *Novos estudos CEBRAP*, p. 207–215, nov. 2008.

Da incerteza como método: do acesso à correspondência

On uncertainty as a method: from access to correspondence

Walter Reyes Boehl

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil
necoboehl@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-9655-4080

Mauro Myskiw

Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Porto Alegre, Brasil
mmyskiw@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4689-3804

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo
Este artigo discute epistemologias da itinerância com base em experiências etnográficas realizadas em contextos de deslocamento, dentro e fora da universidade. A pesquisa articula-se a coletivos e espaços autogestionados, propondo uma etnografia implicada que opera como escuta ativa e articulação política. Ao deslocar-se por territórios instáveis, a etnografia assume caráter errante, incorporando atravessamentos afetivos, éticos e políticos. A escrita é tratada como prática situada e experimental, que resiste a formatos hegemônicos de produção de conhecimento. Metodologicamente, adota-se uma postura reflexiva e relacional, que reconhece a fluidez do campo e valoriza hesitações, silêncios e recusas como dados legítimos. Os resultados apontam para uma reconfiguração do papel do pesquisador e dos modos de fazer etnográfico. Conclui-se que essas práticas desafiam fronteiras entre produção acadêmica e ação direta, contribuindo para ampliar as formas de atuação antropológica no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: Etnografia. Itinerância. Futebol. Epistemologias do sul.

Abstract
This article discusses epistemologies of itinerancy based on ethnographic experiences conducted in contexts of displacement, both inside and outside the university. The research is linked to collectives and self-managed spaces, proposing an implicated ethnography that operates as active listening and political articulation. By moving through unstable territories, ethnography assumes a wandering character, incorporating affective, ethical and political crossings. Writing is treated as a situated and experimental practice, which resists hegemonic formats of knowledge production. Methodologically, a reflexive and relational stance is adopted, which recognizes the fluidity of the field and values hesitations, silences and refusals as legitimate data. The results point to a reconfiguration of the role of the researcher and the ways of doing ethnography. It is concluded that these practices challenge the boundaries between academic production and direct action, contributing to expanding the forms of anthropological action in the contemporary world.

Keywords: Ethnography. Itinerancy. Football. Southern epistemologies.

Introdução

O caminho etnográfico que se delineia neste trabalho não nasceu de um plano definido, nem encontrou no campo um espaço pronto, homogêneo, previsível, à espera de ser mapeado. Mas também não seria correto dizer que tudo começou já sob a égide da hesitação ou do abandono de certezas. No início — e talvez ainda agora — havia uma expectativa, por vezes tênue, por vezes insistente, de que a pesquisa pudesse acessar algo, como se houvesse um futebol profissional[1] no centro-sul do Rio Grande do Sul à espera do olhar etnográfico, pronto para se mostrar.

Como sugerem Biehl e McKay (2012), ao refletirem sobre um mundo em pedaços, não há um campo dado como totalidade coesa. Há fragmentos, sobras, para-infraestruturas que regulam o que aparece e o que se apaga, zonas de visibilidade e de opacidade que não obedecem à vontade do pesquisador. Ainda assim, não posso dizer que essa percepção tenha orientado a pesquisa desde o início; foi algo que se fez, que se aprendeu (ou se está aprendendo) no próprio movimento. O futebol, longe de se apresentar como objeto disponível, foi se insinuando, a priori, como campo de forças, cheio de silêncios, bloqueios, recusas — e essas recusas não eram apenas obstáculos, mas gramáticas, modos pelos quais a pesquisa se tornava possível.

Ao longo da travessia, foi preciso ou talvez fui sendo puxado a abandonar[2], não sem fricção, a imagem clássica do etnógrafo que mapeia, coleta, organiza. Isso não aconteceu como uma troca súbita de modelos, todavia como um processo cheio de tropeços, desvios, suspensões, em que o próprio caminhar exigia outro tipo de atenção. Engajar-se com as pedras no caminho, como propõem Biehl e McKay, deixou de ser

[1] O uso do termo “futebol profissional” ao longo deste texto não implica uma aceitação irrefletida dessa categoria enquanto um dado fixo ou homogêneo. Pelo contrário, reconheço que tais classificações fazem parte de um processo de encapsulamento do fenômeno, no qual diferentes formas de prática são enquadradas sob uma lógica normativa e institucional. No entanto, opto por utilizar essa terminologia aqui para fins de maior inteligibilidade, especialmente para leitores que possam não estar familiarizados com essa problematização. O que está em questão neste estudo, portanto, não é o "futebol profissional" como uma entidade estável, mas sim as dinâmicas de poder e os supostos bloqueios institucionais que operam no campo sob essa denominação.

[2] Esta escrita respira em dois ritmos: o "eu" que caminhou por estádios e ruas, sentindo o futebol na pele, e o "nós" que pensou esses passos juntos. Não são vozes separadas, contudo um vai-e-vem - como o jogo com o pesquisador no campo e as conversas que ecoavam no retorno ao escritório. A alternância singular e plural não marca hierarquia, denota o movimento próprio do conhecer solitário e compartilhado, tateante e dialógico. Seguindo Tim Ingold, entendemos que pesquisar é antes corresponder do que representar - e aqui, cada pronome guarda esse compromisso com a processualidade da experiência. Portanto, escreve-se ora no singular ora no plural.

metáfora e passou a ser matéria metodológica. Nesse espírito, reaproximar-me das proposições de Fonseca (1999) foi inevitável que não somos nós, pesquisadores, que escolhemos o campo, mas o campo — em sua materialidade, relações, resistências — que nos tensiona, desorganiza, refaz. E talvez seja mais correto dizer que nem mesmo é o campo enquanto entidade que faz isso, mas os fluxos que atravessam o campo e nos atravessam.

A virada, no entanto, não foi tranquila, nem está concluída e nem será. No início (e talvez ainda agora), a pesquisa operava com um vocabulário marcado pelo paradigma do acesso. Era sobre entrada, autorização, coleta... Como sustenta Ingold (2015), esse léxico reforça uma ontologia que ele critica em que a ideia de um mundo separado, pré-fabricado, a ser desvelado, como uma sala trancada. O campo seria então um conjunto de objetos, fatos, relações, esperando por quem os alcançasse. Ou seja um mundo estável e inerte a ser revelado. Ou até mesmo não tão assim. Aos poucos, não sem desconforto, fui percebendo que esses termos não davam conta do que acontecia — que conhecer não era penetrar em algo externo, entretanto, coproduzir sentidos nas dobras dos encontros, no entrelaçamento de presenças. E isso demorou a se fazer entender.

Os contatos com clubes, dirigentes, bastidores foram deixando claro que a incerteza não era um contratempo a ser resolvido, mas parte estrutural da experiência. Um dirigente que subitamente se calava em Santa Cruz do Sul não estava apenas criando um obstáculo, mas performando uma lógica seletiva de mediação, exclusão, poder. Como lembra Nader (1972), as dinâmicas de campo não operam apenas pelo não-dito explícito, mas pelas barreiras invisíveis, pela evasão, pelo jogo sutil de quem pode falar, quem pode ouvir, quem pode ver. E em contextos como o do futebol profissional, atravessado por interesses assimétricos, econômicos, midiáticos, essas tensões se intensificam.

Com o tempo — e talvez eu ainda esteja nisso —, fui percebendo que esses bloqueios não decretavam o fim da pesquisa; reorientavam seus caminhos. O campo não atuava sobre mim de fora, nem era simplesmente atravessado por mim. Ele se desenhava enquanto eu andava, enquanto hesitava, enquanto inventava modos de estar. Quando olho para minha dissertação anterior (Boehl, 2021), percebo que talvez já houvesse ali, ainda que de forma embrionária, uma sensibilidade para essa escuta em processo. Na época, no entanto, a banca sugeriu uma "limpeza" textual — uma

depuração que hoje entendo como reflexo de um ideal de neutralidade ainda hegemônico na academia. Essa expectativa por um texto claro, controlado e "cientificamente legítimo" ecoa, em alguma medida, a mesma racionalidade que opera em instâncias como os Comitês de Ética em Pesquisa, como discutiremos mais adiante. O que parecia excesso era, talvez, o primeiro indício de uma escrita que não aparta forma de pensamento. É essa escrita que aqui busco consolidar — sabendo que consolidar não significa fixar, mas insistir no inacabamento.

Esta investigação, então, não oferece um método fechado, nem propõe uma fórmula replicável. Ela se inscreve em uma etnografia situada, implicada, decolonial — uma prática que reconhece a potência dos rastros, das recusas, dos impasses e sobretudo dos fluxos. No campo da Educação Física — lugar de onde escrevo — explicitar esses tropeços pode abrir conversas com outros pesquisadores e pesquisadoras que se deparam com o inesperado como regra, não como exceção. Um não pode ser começo. Um silêncio, convite. Um desvio, possibilidade.

É nesse espírito que este artigo se constrói, a partir de situações etnográficas vividas em Bagé e Santa Cruz do Sul, buscando pensar a itinerância como forma de conhecimento em devir. Conhecer, aqui, implicar-se no processo, como propõe Viveiros de Castro (2002) ao falar da coimplicação de mundos. Inspirado por Ingold (2015), o improviso é visto como modo de caminhar junto às forças que moldam a experiência, permitindo que os sentidos se fabriquem nas variações dos encontros.

Ao longo do texto, essas experiências são articuladas a uma proposta de etnografia implicada, na qual categorias como acesso, recusa e silêncio aparecem como constituintes da própria pesquisa. O artigo se estrutura a partir do entrelaçamento entre episódios etnográficos e inflexões teóricas que tensionam a ideia de campo como dado e reivindicam a incerteza como método. Com base em autores como Ingold, Haraway, Wagner e Fonseca, propomos pensar o campo como relação e a escrita como coabitação. Trata-se, assim, de uma proposta metodológica que desloca o foco da representação para o estar-com — uma forma de conhecer que caminhar junto com ele e não busca capturar o outro e forjar experiências em molduras

Aprendendo caminhando

Começamos esta pesquisa com uma imagem idealizada do que seria fazer campo — como se ele fosse um cofre de verdades, pronto para se abrir se eu tivesse a senha e a chave certa. Carregávamos também a convicção de que cabia, ao etnógrafo, extrair desses espaços algo que alimentasse o edifício teórico acadêmico — como se o mundo empírico existisse para fornecer substância ao bolo conceitual que eu queria assar. As experiências em Bagé e Santa Cruz do Sul foram desmontando lentamente essas expectativas. Não por choque, mas por tropeços, silêncios e reconfigurações afetivas e metodológicas.

Foi no corpo dessas micro-experiências — por vezes invisíveis aos olhos de uma metodologia tradicional — que começamos a entender o campo como um processo relacional e não como um território dado. A primeira pista surgiu de maneira inesperada, num sábado aparentemente banal. O que principiou como um passeio despretensioso em uma manhã fria na fronteira com o Uruguai acabou se convertendo em uma das cenas mais emblemáticas da suposta entrada no campo — ou, melhor dizendo, da primeira ilusão de entrada.

Enquanto minha[3] esposa participava de um evento rotário, decidi me deslocar pela cidade e fotografar os estádios locais, hábito que cultivava em viagens. Cheguei primeiro ao Estrela D'Alva, casa do Guarany Futebol Clube. O portão estava trancado. Nenhuma movimentação. Nenhuma alma por perto. Apenas os muros gastos e o silêncio que muitas vezes cerca clubes nos dias sem jogo. Segui, então, para o Pedra Moura, estádio do Grêmio Esportivo Bagé.

Ali, o cenário era outro. Havia homens trabalhando na reconstrução de um muro, junto ao portão de entrada. Mais tarde, soube que a reforma era custeada por empresários locais, interessados em restaurar parte da estrutura que havia desabado. A cena — tijolos empilhados, baldes de cimento, conversas entrecortadas — me deu a sensação de algo que ainda resistia, mesmo em ruínas.

Durante minha trajetória como pesquisador do futebol, aprendi que as lojas dos clubes — por menores que fossem — eram pontos estratégicos de escuta. Vendedoras, atendentes, funcionárias do cotidiano sabiam das ausências, dos dramas e das

[3] Como já dito, o texto alterna flexões verbais. Aqui, o primeiro autor em contato com as coisas.

improvisações institucionais, quiçá, muito antes de qualquer presidente ou diretor. Com isso em mente, entrei. A loja estava aberta.

Fui recebido por uma funcionária que logo demonstrou simpatia e abertura. Bastaram algumas palavras sobre camisetas para que ela começasse um relato generoso sobre sua trajetória no clube e os desafios do cotidiano. Comentou sobre os jogadores gripados, a falta de recursos, e a recente doação que permitiu a reforma do muro. Durante nossa conversa, um garoto das categorias de base apareceu dizendo estar com sintomas de gripe. Sem hesitar, ela pegou um antigripal e o entregou. Não era enfermeira, nem havia uma enfermaria funcionando aos fins de semana — mas ela cuidava, como quem cuida de filhos. “Sou como uma mãe pra eles, já que muitos estão longe das suas”, disse com naturalidade. A loja, na prática, também era secretaria, portaria e espaço de acolhimento.

Ao final da conversa, um senhor de mais de sessenta anos entrou. Era o presidente do clube. A funcionária, com espontaneidade, me apresentou a ele como pesquisador. Conversamos brevemente. Ele contou que havia feito mestrado na capital do Uruguai e que lecionou por muitos anos na universidade local. Mostrou-se entusiasmado com a pesquisa, afirmou que o clube estava à disposição e pediu que eu pegasse seu contato com ela. Saí animado. Voltei para casa cheio de planos.

Tempos depois, enviei mensagem ao número que havia recebido. O presidente respondeu, pediu que eu encaminhasse a carta de anuência, explicou que leria. Achei que era apenas uma etapa burocrática. Mas o documento com a resposta não veio. Nem naquele dia, nem nas semanas seguintes. Esperei com paciência, tentando não parecer insistente. Reenviei, fui ignorado. Então resolvi ligar. Pediu-me desculpas e disse que eu poderia tratar diretamente com a supervisora do clube, que ele estava um tanto envolvido com questões do clube que não poderia me dar a devida atenção. Quando tentei falar com a supervisora indicada por ele, ela me perguntou se havia algum custo para o clube. Respondi que não, assim disse que me retornaria o mais breve possível — e nunca mais respondeu. Aquela mesma mão que me apertou no clube agora deixava meu pedido sem resposta. O que havia mudado?

À medida que avançávamos para formalizar a autorização — a tal carta de anuência exigida pela UFRGS — percebi algo estranho. O presidente, antes solícito, começava a demorar nas respostas, a delegar a assinatura para a secretária-geral, a

postergar indefinidamente algo que, para mim, parecia apenas uma formalidade protetora.

Foi ali que algo começou a rachar no meu entendimento. Eu via a carta como um documento que dava garantias a ele, mas estava cego ao fato de que, no jogo relacional deles, ela também podia carregar riscos, desconfortos, resistências. Não era apenas uma questão burocrática: era uma tensão que atravessava os modos de relação e de percepção. Eu estava tentando organizar tudo sob o olhar acadêmico, sem perceber os fios sensoriais, os afetos, as hesitações que realmente moldavam aquele espaço.

A aproximação com o Esporte Clube Avenida foi intermediada por um primo, figura bem relacionada junto à diretoria do clube. Seu vínculo era antigo, inclusive familiar, já que o atual presidente havia sido seu cunhado. Quando me passou o contato do novo dirigente, assegurou que tudo estava encaminhado e que haveria abertura para a pesquisa.

Eu, por minha vez, já conhecia o Avenida não apenas de nome ou por referência — tinha uma relação afetiva com o clube, construída ao longo de anos de convivência, visitas e observação. Frequentei jogos com regularidade e conhecia, e em alguns casos até com alguma familiaridade, membros importantes da diretoria, como o atual dirigente e seu pai, figuras marcantes no cotidiano do clube e da cidade. Por isso, imaginei que a aproximação ocorreria de forma cômoda e fluida, sem maiores entraves.

O primeiro contato de fato sinalizou alguma disposição. O dirigente respondeu de maneira cordial, mas com certo distanciamento. Em sua fala, ficou claro que tinha dúvidas quanto à relevância do clube para o escopo da pesquisa. Segundo ele, não sabia até que ponto poderia contribuir de forma satisfatória, já que o Avenida ocupava uma posição periférica no cenário do futebol. Ainda assim, afirmou que estava à disposição para colaborar, caso eu achasse pertinente.

A partir dessa troca inicial, encaminhei o documento de anuência como combinado. O retorno não veio. Após alguns dias, insisti com uma nova mensagem e, então, recebi um pedido para reenviar o documento. Atendi prontamente, mas o silêncio voltou a se impor. Diante da ausência de resposta, comecei a me perguntar se aquele gesto inicial, que parecia demonstrar interesse, teria sido apenas um aceno protocolar.

Com o tempo passando e nenhuma manifestação concreta, enviei outra mensagem para confirmar se ainda havia interesse em contribuir com a pesquisa. Desta vez, não obtive resposta alguma. Decidi então recorrer novamente ao meu primo,

perguntando se havia alguma informação nova ou se algo havia mudado. A resposta foi que esse tipo de comportamento era frequente por parte do dirigente. Provavelmente ele havia esquecido, o que, segundo meu primo, não era incomum. Ainda assim, se comprometeu a tentar uma nova intermediação.

Mesmo com essa tentativa, nada mudou. A ausência de retorno se manteve. A intervenção informal, sustentada por laços familiares e expectativas de reciprocidade, mostrou seus limites. O silêncio acabou operando como uma forma indireta de recusa, não dita, mas repetidamente reafirmada pela ausência.

As cenas vividas não forneceram respostas, nem indicaram direções lineares. Ao contrário, desenharam uma paisagem feita de hesitações, de deslocamentos discretos, de vínculos que se formavam e desfaziam ao ritmo de uma escuta ainda em construção. Foi nesse vaivém — mais afetivo que analítico, mais tropeço que mapa — que uma outra forma de pensar o campo começou a ganhar corpo. A reflexão que segue não busca interpretar os encontros anteriores, mas se compõe com eles, à medida que o próprio gesto de caminhar passou a produzir pensamento.

Só depois da intervenção direta do meu orientador é que as coisas voltaram a se mover. Ele conseguiu falar com o presidente, que reafirmou a disposição do clube, mas indicou que a questão da autorização deveria ser tratada com a supervisora, em razão de estar atarefado com o término da sua gestão e a prestação de contas. Com esse novo empurrão, finalmente consegui contato. Após uma nova sequência de mensagens, ela confirmou que assinaria. A carta de anuência chegou pelos mesmos canais em que antes só havia silêncio. Não veio como resposta espontânea, nem como fruto direto da relação inicial, porém, como consequência de uma articulação que desviava do caminho previsto. A assinatura formalizou algo que, na prática, já estava esgarçado — e, paradoxalmente, abriu espaço para que o campo se reconfigurasse por outras vias.

Em setembro de 2024, voltei a procurar o ex-presidente por telefone. Já não ocupava mais o cargo, mas respondeu de pronto. Lembrou da nossa conversa e disse que, se eu ainda estivesse interessado, poderia me apresentar ao novo mandatário. “Se precisar, posso te levar nas rádios, na imprensa...”, comentou com disposição. E completou: “Hoje sou só professor de Educação Física numa escola estadual.” O que antes era autoridade institucional se transformava agora em disponibilidade afetiva. Já não era ele quem podia assinar um documento, no entanto, era quem oferecia mediação,

lembrança e gesto de continuidade. A relação, que começou em meio a tijolos e histórias de jogadores gripados, permanecia ali.

Silêncios que compõem o campo como relação

A etnografia não se desenvolveu a partir de trajetos fixos ou acessos bem delineados. Ao contrário, ela se constitui no próprio fazer das relações, como um movimento aberto que se inventa na travessia. O campo, nesse sentido, não está dado nem é algo a ser desvendado. Faz-se na improvisação do encontro, no entrechoque de temporalidades, afetos e hesitações. A etnografia é menos uma técnica de observação e mais uma prática de envolvimento, como propõe Ingold (2011), na qual se caminha com o mundo, não sobre ele.

Não há, portanto, um lugar a ser acessado, tampouco um conteúdo latente a ser revelado. O campo, como devir, não preexiste à relação. Se cria na coemergência entre pesquisador e interlocutores, em uma dinâmica que não visa representar o outro, mas compor mundos provisórios com ele. De acordo com Wagner (2012), a antropologia é de algum modo uma arte de inventar o outro — e isso implica, necessariamente, reformular a si mesmo no processo.

Por isso, categorias como acesso, recusa, opacidade e silêncio precisam ser descoladas de qualquer leitura deficitária ou obstacular. Não há um campo que se fecha, porque não há um campo que se abre. O que existe é uma topologia relacional em mutação constante — uma prática de composição. A chamada opacidade institucional não se opõe à pesquisa; ela a constitui como campo. A ausência de resposta, o adiamento, a não-aderência imediata a um pedido de carta ou entrevista não são interrupções. São formas de relação.

Como propõe Strathern (1992), não se trata de ver apenas uma parte do quadro, mas de compreender que o próprio quadro é uma construção feita de relações parciais, nunca totalizantes. Em vez de buscar o todo oculto, a etnografia se compromete com os fragmentos que emergem do encontro. A etnografia, nesse horizonte, não visa preencher lacunas, nem mapear totalidades. Ela se compromete com presenças parciais, com formas emergentes de vínculo. O conhecimento que daí advém é uma consequência da implicação mútua entre pesquisador e campo.

O que se desenha, portanto, é uma rejeição ativa da ideia de acesso como pré-condição para a etnografia. O campo não é um conteúdo latente à espera de decifração; ele é fluxo, experimentação contínua, coincidência em movimento entre vontades, protocolos, hesitações e afetos.

Ainda que Latour (1987) empregue a noção de caixa-preta no âmbito da tecnociência, essa metáfora também reverberou em leituras que posicionam o campo como algo a ser desvendado por especialistas — leitura que aqui se busca tensionar. De modo similar, a proposta de Nader (1971) de estudar os de cima ofereceu uma inflexão fundamental para ampliar os horizontes da antropologia. No entanto, mais do que acessar os de cima ou os de baixo, o que se propõe é uma dissolução da própria lógica hierárquica do acesso.

Como também argumenta Schuch (2005) ao tratar dos chamados "grupos ups"[4] e das barreiras simbólicas que os cercam, há ali relações de poder que inviabilizam a reciprocidade. Por isso, o campo não é dado, tampouco se recusa — ele se faz na relação, no entre, no com. Ele é processo porque é relação. Ele não se oferece nem se deixa capturar; ele se tece na hesitação do encontro e na ética da copresença (Haraway, 2016; Ingold, 2011).

O campo como verbo, deslocamento e coabitação

Os episódios vividos foram me ensinando — devagar, como quem aprende a escutar melhor — que eu vinha impondo sobre os encontros uma lógica desequilibrada, aquela mesma que Latour (2006) critica, o saber acadêmico como algo que colhe, organiza, encaixa o conhecimento nativo em suas molduras, transformando os outros em fontes de dados para validar suas teorias. Eu queria, mesmo sem perceber, que esses clubes servissem para reificar conceitos, como se fossem ingredientes necessários para um prato que eu já sabia cozinhar.

Ingold (2011) me ajuda a pensar isso de outro modo. O campo não é uma rede pronta nem uma coleção de pontos a serem conectados. É uma linha viva, uma paisagem que se desenha no caminhar. Não há entrada nem acesso como ponto fixo — há movimento, desvio, transformação mútua. E talvez a principal transformação que o campo opera seja em nós mesmos, nos nossos modos de olhar, nas nossas disposições.

[4] Expressão que remete às camadas superiores e às barreiras simbólicas que os cercam.

Percebi que não era o acesso que me faria etnógrafo. Era a própria reflexividade honesta sobre esses processos — sobre como eu estava implicado, sobre como eu também precisava ser atravessado e desestabilizado. Em vez de julgar os clubes por não terem dado a resposta formal que eu queria, comecei a entender que eram essas mesmas hesitações, recuos e silêncios que estavam me ensinando o que era estar em campo. O aprendizado não vinha apesar disso, mas por isso.

O campo, portanto, não poderia se revelar. Pois ele não está lá, como uma entidade a ser desvelada. Essa ideia, que antes me guiava quase como um pressuposto tácito, foi sendo desfeita — não em um momento específico, e sim no próprio fazer da pesquisa. O que emergiu foi uma aprendizagem situada, na qual a etnografia não se praticava por aplicação, todavia, por experimentação. Eu não levei, desse modo, a teoria ao campo; fui, pouco a pouco, sendo transformado por ele.

Diferentemente dos métodos que operam segundo esquemas prévios e trajetos definidos, a etnografia que aqui se fez não nasceu de uma racionalidade estruturada. Ela não se organizou com base em um plano metodológico para ser executado, mas como uma caminhada instável, marcada por interrupções, esperas, retornos e movimentos laterais. O que, a princípio, parecia ser um descompasso entre intenção e realidade revelou-se, no fluxo da experiência, como um modo próprio de aprender a fazer pesquisa — e, mais ainda, de repensar o que significa pesquisar.

A minha última ida a Bagé, em março de 2024, pode exemplificar de algum modo esse deslocamento. O retorno não foi movido por uma estratégia de coleta de dados, sobretudo, pelo desejo de retomar um fio afetivo deixado em aberto. Não havia ali uma promessa de produtividade. Existia o interesse de realizar uma escuta em suspenso. A presença não se justificava por seu resultado, e sim por sua disposição a estar com, mesmo sem reciprocidade assegurada. O gesto de caminhar tornou-se, ele mesmo, um modo de escutar, de habitar a ambiguidade do campo, de aceitar a incompletude como condição.

Esse tipo de envolvimento exigia, também, um desaprender. As perguntas preparadas, os roteiros de entrevista, as categorias analíticas — tudo isso foi cedendo lugar à incerteza, ao improviso e ao cuidado. A pesquisa produzia outra forma de presença e não apenas conhecimento sobre. Uma forma mais atenta aos ritmos com os outros, às suas reservas, aos seus gestos de contenção.

A etnografia, nesse sentido, não se faz apenas nos encontros produtivos ou nas falas que confirmam hipóteses. Ela também se faz nos silêncios, nas pausas, nas portas que não se abrem. E esses momentos, longe de serem falhas do método, são expressões legítimas daquilo que o campo tem a ensinar. Como lembra Wagner (2012), a etnografia não reflete o mundo. Ela o inventa no encontro. E foi isso que senti em Bagé fui moldado por lacunas e gestos, que forçaram minha escuta a se refazer. E como afirma Krenak (2019), às vezes é o desvio que aponta o caminho.

Não se trata, portanto, de representar o campo. Trata-se, como ensina Ingold (2011), de habitá-lo — com suas regras implícitas, seus modos de exclusão, suas políticas de visibilidade. O clube de futebol, nesses termos, não é um espaço neutro, mas um arranjo institucional densamente codificado, onde a presença do pesquisador é sempre atravessada por disputas e negociações. Estar ali, mesmo na borda, mesmo sem acesso pleno, é já estar implicado em sua lógica.

A etnografia que emergiu dessa experiência não é um retrato do campo, mas um vestígio do encontro. Um traço de um caminho feito aos poucos, em meio a incertezas, recusas e afetos. E talvez seja justamente aí que reside sua potência. Não na clareza do que foi encontrado, mas na disposição de caminhar sem saber, de pesquisar aprendendo, de fazer do campo um verbo.

O não-lugar como artifício institucional

Em vez de tratar o campo como um espaço a ser acessado, como um lugar previamente constituído à espera do pesquisador, é preciso desnaturalizar esse modelo espacializante e redutor. Augé (2006) propôs a noção de não-lugares para descrever espaços de transitoriedade e anonimato — como aeroportos, shoppings, estacionamentos — onde as relações sociais são reguladas por contratos genéricos e a identidade se dissolve em fluxos institucionais.

No entanto, o não-lugar de Augé (2006), pensado para criticar a supermodernidade, pode aqui ser reapropriado criticamente para refletir sobre os riscos de uma etnografia que aceita como campo apenas aquilo que é formalmente reconhecido como tal. A pesquisa em Santa Cruz do Sul poderia ser interpretada, à primeira vista, como um não-lugar etnográfico — uma zona de passagem, onde o pesquisador não se fixou, não realizou o trabalho de campo em termos tradicionais.

Essa leitura, contudo, é insuficiente e indesejável — e é necessariamente essa insuficiência que Fonseca (2015) expõe ao mostrar como os CEPs operam. Criticar o campo como lugar fixo implica recusar não apenas a categorização de certas experiências como não-lugares, mas também a própria estrutura burocrática que os fabrica. Como Fonseca demonstra, a potência da etnografia, ao habitar interstícios — entre reconhecimento e recusa, formalização e hesitação —, colide frontalmente com a lógica dos comitês de ética, que transformam o campo em um território pré-codificado, onde a deriva é lida como falha metodológica.

Se há um não-lugar, ele não emana do campo, mas da maquinaria institucional que Fonseca descreve — uma máquina que, ao impor antecipação e previsibilidade como dogmas, não apenas ignora, mas ativamente suprime o que constitui o cerne do fazer etnográfico. Sua capacidade de se deixar afetar pelo inesperado.

A etnografia, assim, não ocorre apesar dos não-lugares; ela os denuncia ao revelar que são produzidos pelas condições abstratas de uma pesquisa institucionalizada que, como aponta Fonseca, confunde ética com preenchimento de formulários.

Santa Cruz do Sul, nesse caso, não é um não-lugar, mas um espaço de fricção, de promessa relacional, onde o campo se faz mesmo quando não se consolida nos moldes regulatórios. A recusa em nome da ética, longe de ser ausência de campo, é produção de outro tipo de relação — uma que se opõe à ideia de que o campo é apenas o que se pode nomear, formalizar e contar.

A etnografia, nesse sentido, não visa abarcar o todo nem eliminar os silêncios. Ela se faz na implicação parcial, nas zonas de hesitação e suspensão, onde o pesquisador não apenas observa, mas é também transformado pelas relações que atravessa.

Descolonizar a relação

Aprendi a etnografar sob a influência de uma tradição interpretativista. No início da caminhada, essa lente ofereceu sustentação. Através dela, cresci como pesquisador, encontrei linguagem, ganhei firmeza. Geertz, Elias e Bourdieu acompanharam esse percurso como presenças constantes — autores que, além de iluminar aspectos do mundo, me ajudavam a nomeá-lo. Com o tempo, porém, certos ruídos começaram a se instalar. À medida que o repertório conceitual se adensava, a relação com o campo se tornava mais tensa. A sensação de que os sentidos estavam ali, prontos para serem

decifrados, já não encontrava tanta aderência na experiência. A operação de interpretar parecia centrada demais em mim — como se a realidade dependesse exclusivamente da minha leitura para adquirir inteligibilidade.

O desconforto cresceu devagar, quase imperceptível. Aquilo que antes oferecia estabilidade passou a revelar seus limites. A confiança ancorada no acúmulo teórico e na validação institucional vinha carregada de um gesto silencioso de autoridade. A vontade de compreender atravessava o desejo de controlar, ainda que disfarçado de escuta. Aos poucos, as mesmas leituras que haviam sustentado minha formação começaram a se mover. Permaneceram, mas deixaram de operar como molduras fixas. Geertz, Elias, Bourdieu continuaram a acompanhar o processo, agora em fricção com o vivido — não como explicação, mas como presença que reverbera. A aprendizagem se dava no atrito: nas hesitações, nos desvios, nas dúvidas que insistiam mesmo diante do domínio conceitual.

Estar com o campo exigiu um outro tipo de presença. Chegar sem a armadura dos conceitos prontos, com disposição para ser afetado, implicou abrir espaço para modos de relação que não cabem nos moldes antecipados. Não encontrei um território a ser mapeado, mas um emaranhado de gestos, silêncios, desvios e aproximações provisórias. O campo se fazia nas bordas, nas pausas, nos gestos laterais que atravessavam os encontros. Aquilo que se apresentava como instável não era um problema a resolver, mas parte do próprio processo de escuta e convivência — uma malha que se desdobrava à medida que eu caminhava junto, sem garantias de compreensão plena, sem a expectativa de retorno.

O movimento de deslocamento não se limitou às situações vividas com os clubes. Ele também atravessou minhas leituras, minhas ferramentas conceituais, minhas referências. A aproximação com autoras e autores como Strathern, Viveiros de Castro, Ingold, Wagner, Haraway, Krenak e Kopenawa não se deu por substituição de uma teoria por outra, mas como um deslizamento — uma afinação com perspectivas que valorizam o entre, a co-presença, os modos parciais de saber. Nessas vozes encontrei ecos para aquilo que o campo já vinha me ensinando: que etnografar envolve não apenas observar, mas aprender a sustentar a dúvida, a hesitação, e a partilha de mundos que não se deixam fechar.

Assim, fui aprendendo a buscar certa simetria — ou talvez melhor dizendo, um equilíbrio epistemológico — no contato com os nativos. Esse movimento não veio

pronto; ele se formou lentamente, à medida que eu percebia o risco constante de impor aquilo que eu pensava, de projetar sobre os outros o peso do conhecimento canônico acadêmico. Passei a entender que minha tarefa não era simplesmente usar o saber popular, o saber dos interlocutores, como uma matéria-prima para fazer valer, tensionar ou validar teorias que eu desejava apresentar aos meus pares acadêmicos. Esse era um risco real. Instrumentalizar os sujeitos do campo como suportes empíricos para um jogo teórico previamente estabelecido.

O que se desenhou, então, foi uma tentativa honesta de evitar essa sobreposição. Comecei a reconhecer que aqueles que me deram (ou não) a oportunidade de estar com eles não estavam apenas me oferecendo acesso; estavam também me inserindo nos seus fluxos, nas suas dinâmicas, nos seus próprios regimes de tempo e relação. Estar com eles, mesmo quando os encontros não se concretizavam, exigia de mim não uma coleta eficiente de dados, mas um tipo de disposição que fosse menos colonizadora, menos voltada a extrair algo para depois reverter em capital acadêmico. Esse foi, talvez, um dos aprendizados mais importantes da travessia. Perceber que a empiria não está a serviço da teoria, mas que teoria e empiria se co-constroem, em tensão, em hesitação, em incompletude.

Com o tempo, percebi que minha formação acadêmica, ainda que me proporcionasse vasto repertório e ferramentas analíticas robustas, também carregava consigo um risco constante. Reforçava uma lógica de colonialidade do saber (Quijano, 2000), na qual o conhecimento ocidental e universitário se posiciona como filtro privilegiado de inteligibilidade das outras formas de vida. A confiança inicial que me dava fôlego e orientação acabou também operando, por vezes de forma invisível, como uma espécie de violência epistêmica suave — uma capacidade de enquadrar o outro em categorias que me eram familiares e validadas institucionalmente.

Como aponta Boaventura de Sousa Santos (2007), a ciência moderna ocidental frequentemente se constrói sobre um duplo gesto. No sentido da ignorância ativa em relação a outros saberes e o da apropriação seletiva de fragmentos desses saberes quando podem ser traduzidos nos seus próprios termos. Essa operação contribui para o que o autor denomina de epistemicídio, ou seja, a morte simbólica e institucionalizada de formas alternativas de produzir conhecimento. Quando percebi que havia momentos em que meus interlocutores de campo eram tratados mais como fontes empíricas a serem articuladas às teorias canônicas do que como co-autores ou produtores de sentido,

comecei a compreender como essa lógica pode se reproduzir sutilmente mesmo entre pesquisadores bem-intencionados.

Não se trata apenas de um problema metodológico ou ético individual, mas de um sistema mais amplo de validação do saber que tem raízes coloniais profundas. Como argumenta Smith (1999), a pesquisa ocidental, especialmente nas ciências humanas, tem um histórico de extrair, classificar e apropriar-se dos saberes de povos indígenas e comunidades marginalizadas, muitas vezes sem qualquer retorno, reconhecimento ou participação dessas populações nos processos de construção e circulação do conhecimento. A crítica reverbera no modo como as universidades — inclusive aquelas que defendem a ciência crítica — continuam operando com currículos centrados em autores europeus e norte-americanos, enquanto os saberes locais, indígenas e afro-brasileiros seguem, na melhor das hipóteses, sendo tratados como objetos de estudo.

A constatação me levou a uma inflexão importante. Minha tarefa não poderia ser mais a de aplicar teorias previamente estabelecidas a realidades que eu desejava compreender, mas sim de entrar em uma escuta radical, como propõe Haraway (2016), em que a coabitação e o entrelaçamento substituem a pretensão de decifração. O desafio passou a ser cultivar um etnografar menos colonizador, mais implicado e recíproco — no qual teoria e empiria se entrelaçam em uma malha de hesitação, alteridade e aprendizado compartilhado e não se sobrepõem.

Considerações Finais

As trajetórias apresentadas ao longo deste texto apontam para uma etnografia implicada com os mundos que percorre. Mais do que objeto de observação, os contextos moventes aqui abordados tornam-se coautores da pesquisa, atravessando e transformando tanto a escuta quanto a escrita. Ao reconhecer a indissociabilidade entre forma e conteúdo, entre método e ética, a proposta é pensar a etnografia como gesto político e relacional.

A perspectiva, desse modo, nos convoca a expandir as fronteiras da produção de conhecimento, recusando a dicotomia entre dentro e fora da universidade. As práticas aqui compartilhadas emergem de interseções entre espaços acadêmicos e coletivos autogestionados, apontando para a possibilidade de uma pesquisa que não se limita à

lógica institucional, mas se insere nos processos de luta e invenção cotidiana. Nesse sentido, esta etnografia se posiciona como prática de coabitação com os territórios em movimento, tensionando as formas canônicas de produção acadêmica e reivindicando a potência de uma escrita que se faz com, e não apenas sobre, os mundos que habita.

Ao longo deste artigo, problematizamos a noção de acesso ao campo como um pressuposto epistemológico que organiza práticas, expectativas e políticas de pesquisa. Em vez de um território estável a ser decifrado, o campo foi aqui compreendido como um processo relacional, um acontecimento em devir, marcado por hesitações, recuos, silêncios e recusas — elementos que não são falhas, mas constituintes etnográficos legítimos. Inspirado por Ingold, Haraway e Viveiros de Castro, defendemos uma etnografia que se faz com o mundo, não sobre ele, na qual o conhecimento emerge do entrelaçamento de afetos, presenças e frustrações.

A recusa, neste contexto, deixa de ser um obstáculo e torna-se dado, gesto e linguagem. Ela convoca o pesquisador a suspender sua lógica produtivista e a escutar o que resiste à captura. Ao assumir a recusa como parte da própria estrutura do campo, o trabalho de campo passa a operar como experiência de transformação — não apenas do objeto de estudo, mas do próprio pesquisador, de seus modos de escuta, de sua ética e de sua escrita.

Este artigo é, portanto, menos um relato de pesquisa e mais uma proposta metodológica de etnografar com hesitação, com abertura, com atenção às zonas de opacidade que a pesquisa convencional tende a apagar. Como compreende Strathern (1992), o antropólogo nunca acessa o todo — apenas se deixa afetar por fragmentos que se iluminam na relação.

Foi nesse espírito que nos aproximamos do futebol. Não como objeto empírico definido, mas como campo de forças, exclusões e interdições que moldam, modulam e desafiam a própria possibilidade de conhecer.

Referências

AUGÉ, Marc. Não-Lugares – introdução a uma antropologia da sobremodernidade. Lisboa: Editora 90º, 2006

BIEHL, João and Ramah MCKAY. Ethnography as Political Critique. Anthropological Quarterly, vol. 85 no. 4, 2012, p. 1209-1227. *Project MUSE*. Disponível em: https://dx.doi.org/10.1353/anq.2012.0057. Acesso em: 12 ago 2024

BOEHL, Walter Reyes. *Empresários de futebol em ação*: etnografias multissituacionais. 2021. 257 f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Movimento Humano) - Escola de Educação Física, Fisioterapia e Dança, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2021. Disponível em: http://hdl.handle.net/10183/230369. Acesso em: 12 ago. 2024

FONSECA, Claudia. Quando cada caso não é um caso. *Revista Brasileira de Educação*, v. 10, n. 1, p. 58-78, 1999. Disponível em: http://www.ia.ufrrj.br/ppgea/conteudo/conteudo-2008-2/Educacao-MII/4SF/Miriam/RBDE10_06_CLAUDIA_FONSECA.pdf Acesso em: 21 nov. 2024

FONSECA, Claudia. Situando os comitês de ética em pesquisa: o sistema CEP (Brasil) em perspectiva. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 44, p. 333-369, jul./dez. 2015. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832015000200014 Acesso em: 21 nov. 2024

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble*: Making Kin in the Chthulucene. Duke UP, 2016.

INGOLD, Tim. Evolution and Social Life. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 apud INGOLD, Tim; HALLAM, Elizabeth. (Eds). *Creativity and Cultural Improvisation*, Oxford/New York: Berg, pp.1-24, 2007.

INGOLD, Tim. *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*. London: Routledge, 2013.

INGOLD, Tim. *Being alive*: Essays on movement, knowledge and description. London: Routledge, 2011

KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras.

LATOUR, Bruno. Como terminar uma tese de sociologia: pequeno diálogo entre um aluno e seu professor (um tanto socrático). *Cadernos de Campo (São Paulo-1991),* v. 15, n. 14-15, p. 339-352, 2006.

LATOUR, Bruno. *Science in Action*: How to Follow Scientists and Engineers through Society. Cambridge: Harvard University Press. 1987

NADER, Laura. Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In: Hymes, Dell (org.). *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books, 1972. p. 284–311.

QUIJANO, Aníbal. *Coloniality of power and Eurocentrism in Latin America. International sociology*, v. 15, n. 2, p. 215-232, 2000. Disponível em: https://doi.org/10.1177/0268580900015002005 Acesso em: 12 dez. 2024

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 78, p. 3-46, out. 2007. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000300004 Acesso em: 12 dez. 2024

SCHUCH, Patrice. *Práticas de Justiça*: Uma etnografia do Campo de Atenção ao Adolescente Infrator no Rio Grande do Sul depois do Estatuto da Criança e do Adolescente. 2005. 345 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Disponível em: http://hdl.handle.net/10183/5386 Acesso em: 6 set. 2023.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies*: Research and Indigenous Peoples. London: Zed Books, 1999.

STRATHERN, Marilyn**.** Parts and wholes: refiguring relationships in a post-plural world**.** In: KUPER, Adam (ed.). *Conceptualizing society*. London: Routledge, 1992. p. 75-104.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo**.** *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. (Trad) Marcela Coelho de Souza & Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

“Essa aqui é a minha antropóloga!”: potencialidades, técnicas e habilidades da formação antropológica na atuação profissional no Estado

"This is my anthropologist!": potentialities, techniques, and skills of anthropological training in professional practice within the State

Ana Clara Damásio
Universidade de Brasília, UnB
Brasília, Brasil
anaclarasousadamasio@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7426-7486,

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

Este relato etnográfico analisa as experiências de uma antropóloga atuando na Esplanada dos Ministérios durante o ano de 2024. Afinal, quais habilidades antropológicas seriam úteis em um cargo de "consultoria" no Estado? Com base nessa experiência, o relato sistematiza habilidades metodológicas, técnicas e teóricas utilizadas diariamente na função, evidenciando como a formação antropológica contribui para o trabalho no Estado. Este estudo reflete sobre a expertise singular desenvolvida pela antropologia e seu potencial de aplicação para além da academia, reafirmando a potência transformadora dessa disciplina. A metodologia utilizada inclui uma abordagem etnográfica voltada para a prática profissional, demonstrando como a etnografia e a análise crítica enriquecem a formulação de políticas públicas e a mediação com populações diversas. O relato conclui que as habilidades antropológicas oferecem um olhar aprofundado e diferenciado para questões complexas, fortalecendo a atuação em contextos institucionais.

Palavras-chave: Antropologia; Estado; Metodologia.

Abstract

This ethnographic account analyzes the experiences of an anthropologist working at the Esplanade of Ministries in 2024. After all, what anthropological skills might be useful in a “consulting” role within the State? Drawing from this experience, the narrative systematizes methodological, technical, and theoretical skills used on a daily basis, highlighting how anthropological training contributes to work in public institutions. The study reflects on the unique expertise developed through anthropology and its potential for application beyond academia, reaffirming the transformative power of the discipline. The methodology employed includes an ethnographic approach focused on professional practice, demonstrating how ethnography and critical analysis enrich public policy development and mediation with diverse populations. The account concludes that anthropological skills provide a deep and distinct perspective on complex issues, strengthening engagement in institutional contexts.

Keywords: Anthropology; State; Methodology.

Introdução

> "Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A confluência é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a confluência, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda me segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso".
>
> Nêgo Bispo, "A terra dá, a terra quer" (2023).

Ao iniciarmos nossas formações com a Antropologia, é comum nos perguntarmos: que habilidades constituem uma antropóloga? O que exatamente aprendemos ao longo dos anos de leitura, escrita, escuta e pesquisa? Durante minha graduação em Antropologia Social na Universidade de Brasília (UnB), eu lia os textos fundadores da disciplina, mas sentia dificuldade em perceber, com clareza, quais capacidades/habilidades/técnicas estavam sendo construídas em mim. O aprendizado parecia mais difuso do que explícito. Não eram raras as vezes em que colegas perguntavam, em sala ou nos corredores, como se faz antropologia, e também não era raro ouvir dos professores que "antropologia se aprende fazendo".

Com o tempo, percebi que essa resposta, embora verdadeira, podia nos deixar sem direção. Porque "fazer" implica um corpo em ação, mas também um corpo que é treinado, refinado tecnicamente e afetado. E foi nesse movimento entre o aprender-fazendo e o refletir-sobre-o-que-se-faz que comecei a entender que há, sim, formas de sistematizar nossas técnicas, habilidades e competências. São formas que nem sempre cabem em manuais ou roteiros fixos, mas que se constroem a partir da experiência, da escuta, da escrita e da convivência nos campos que habitamos.

Curiosamente, foi apenas quando fui trabalhar em um ministério, na Esplanada dos Ministérios, que muitas dessas habilidades se tornaram nítidas para mim. Na interface entre Estado e sociedade, tive que traduzir, de maneira direta e acessível, aquilo que nós, antropólogos e antropólogas, fazemos: ouvir, descrever, analisar, mediar, escrever, negociar. A escuta atenta, a atenção aos detalhes, a capacidade de traduzir mundos e de lidar com conflitos. Todas essas competências, desenvolvidas na formação antropológica, se tornaram ferramentas de trabalho no cotidiano da política pública.

Foi nesse espaço que percebi que a antropologia não é apenas um modo de conhecer o outro, mas também uma forma de intervir, de tornar inteligível o que parece invisível ou ininteligível ao Estado. E foi também ali que comecei a construir uma experiência de sistematização das práticas antropológicas, traduzindo saberes complexos em linguagens possíveis, e compreendendo que aquilo que fazemos pode, sim, ser compartilhado com outros campos, sem perder sua densidade e potência.

Essa pergunta (que habilidades constituem uma antropóloga?), longe de ser apenas individual, ecoa em corredores universitários, grupos de pesquisa e encontros profissionais. Nos últimos anos, testemunhei esse questionamento ser repetido por colegas, especialmente quando confrontadas com os desafios da inserção no mercado de trabalho. Afinal, como traduzir um ofício tão singular, moldado por etnografias e teorias críticas, em competências palpáveis para mundos além da academia?

A questão da atuação profissional de antropólogas fora da academia não é nova, mas segue urgente. Autoras como Bonetti (2004), Fleischer (2018), Fonseca (2004), Lobo (2016), Muller (2010), Munanga (2013), Santos (2016) e outros, já mapearam os desafios e potencialidades desse deslocamento, seja em ONGs, movimentos sociais ou instituições públicas. Seus trabalhos revelam um paradoxo: embora a antropologia seja uma disciplina profundamente engajada com o mundo, sua tradução para espaços não acadêmicos ainda é frequentemente vista como um *desvio*, e não como uma expansão legítima do fazer antropológico.

Essa tensão não é acidental. Reflete, em parte, a histórica divisão entre antropologia pura e aplicada, hierarquia que marginaliza práticas profissionais que não se enquadram no modelo da produção teórica convencional. No entanto, como bem aponta Fonseca (2004), a pergunta "antropólogos para quê?" exige respostas plurais. A experiência de antropóloga em uma ONG, por exemplo, demonstra como a etnografia pode se transformar em ferramenta de *advocacy*, enquanto uma antropóloga pode ter uma afinada e afiada capacidade de mediar conflitos em projetos sociais. Habilidades tão complexas quanto a análise de sistemas simbólicos em monografias.

Minha própria experiência no Estado dialoga diretamente com esses debates. Ao sistematizar, neste relato etnográfico, as habilidades que mobilizei no serviço público, busco contribuir com um movimento mais amplo: o de reconhecer e legitimar a antropologia como uma prática transformadora em múltiplos contextos de atuação.

Por isso, nossa formação é um processo coletivo e dialógico, tecido em múltiplas práticas: na leitura atenta de autores clássicos e contemporâneos, nos debates que incendiam salas de aula, na imersão delicada (e por vezes desconcertante) da pesquisa de campo, na escrita minuciosa de artigos e trabalhos finais. Cada uma dessas experiências nos transforma duplamente: pessoalmente, ao desafiar nossos preconceitos e limites; profissionalmente, ao nos equipar com sensibilidades que vão além de métodos ou técnicas. Aprendemos a escutar silêncios, a questionar o óbvio, a traduzir mundos, habilidades que, embora invisíveis em currículos, são justamente as que nos definem. Tornamo-nos antropólogas não apenas por dominarmos um corpus teórico isolado, mas por termos sido socializadas em um modo específico de engajamento com o real, um ofício que se constrói na relação com outros, tanto no texto quanto no campo.

E foi nesse cenário que em 2024, já no final do meu doutorado, recebi um convite inesperado: concorrer a uma vaga de consultoria em um ministério na Esplanada dos Ministérios, durante o governo Lula (2023–presente). O cargo exigia expertise em pautas interseccionais, um desafio instigante para alguém como eu, cuja trajetória (de certa forma) até então se confinava à vida acadêmica. Ali enxerguei não apenas uma oportunidade profissional, mas um experimento etnográfico sobre mim mesma: Quais habilidades eu, enquanto antropóloga, realmente possuía? Seriam suficientes para navegar a burocracia estatal?

O processo seletivo foi revelador. Fiquei em segundo lugar em uma seleção com apenas uma vaga. A frustração inicial deu lugar ao orgulho, pois eu sentia que havia ido bem na seleção. Segui com a vida até que, semanas depois, essa mesma vida pregou sua peça: a primeira colocada desistiu, e eu fui chamada. Aceitei o cargo e, como antropóloga, mergulhei, de certa forma e em termos menos formais, em um trabalho de campo (pois eu mantinha um caderno de campo apenas com minhas reflexões sobre o trabalho que eu estava desenvolvendo).

Com isso, observei a etiqueta institucional com o mesmo olhar que dedicava aos meus trabalhos de campo; busquei informantes-chave (agora chamados de "mentores" ou “chefes”) para decifrar as expectativas do cargo; escutei mais do que falei, consciente de que a escuta é a primeira ferramenta da tradução. Aos poucos, aprendi a negociar os sentidos entre a linguagem acadêmica e a lógica do Estado e, sobretudo, a reconhecer que a antropologia não ficou para trás na universidade. Estava naquele ofício comigo.

Após sete meses no ministério, busquei sistematizar as competências que nós, antropólogas, mobilizamos nesses espaços e habilidades que, embora raramente nomeadas, são estratégicas para a gestão pública. Por isso, proponho aqui nesse relato etnográfico um exercício prático e político: listar essas habilidades de forma direta, descritiva e com exemplos práticos, rompendo com o convencionalismo dos artigos acadêmicos. Este texto é um convite para que reconheçamos , e defendamos, o valor da antropologia para além da academia, não como uma "fuga", mas como uma expansão crítica de nosso campo de atuação.

Habilidades, técnicas e elaborações: entre encontros e exemplos

Ao longo da minha atuação no Estado, percebi uma série de habilidades e práticas que não se encaixam facilmente em categorias tradicionais do serviço público. São modos de escuta, observação, análise e mediação que se constroem no entre, nos encontros, nas bordas do saber técnico e do saber vivido. Para dar visibilidade a esse repertório, muitas vezes invisibilizado ou mal traduzido, optei por apresentar uma listagem sistemática de técnicas, competências e elaborações antropológicas, acompanhadas de exemplos práticos.

Essa forma de organização tem um objetivo pedagógico. Por um lado, busca facilitar a visualização de quem está fora do Estado (pesquisadores, estudantes, movimentos sociais, comunidades) sobre como o conhecimento antropológico pode, de fato, intervir na formulação, monitoramento e transformação de políticas públicas. Por outro lado, serve como um instrumento prático para profissionais que já atuam em espaços institucionais, mas encontram dificuldades em demonstrar ou legitimar o valor de suas contribuições. Ao apresentar situações concretas e contextualizadas, quero mostrar que a antropologia não se limita a diagnósticos distantes ou à produção acadêmica, mas oferece ferramentas precisas para lidar com a complexidade do mundo vivido no Estado.

A seguir, cada item combina dois elementos complementares: uma descrição clara e acessível da habilidade ou prática antropológica; e um exemplo prático, plausível e ilustrativo, que traduz essa habilidade/prática em uma situação concreta de aplicação. Esse modo de apresentação também busca tensionar as fronteiras entre teoria e prática, mostrando que o fazer antropológico, especialmente no contexto do Estado, é sempre situado, implicado e ético. Não se trata apenas de “aplicar conceitos”, mas de atuar com escuta, sensibilidade e

compromisso, em contextos marcados por desigualdades, conflitos e incertezas. E, justamente por isso, é necessário mostrar com transparência o que se faz, como se faz e por que se faz.

Ao dar forma a esse inventário, quero não apenas reconhecer as contribuições da antropologia na arena pública, mas também afirmar sua potência como campo de criação de políticas mais justas, plurais e enraizadas nas realidades concretas dos sujeitos e coletivos com quem dialoga.

a) Etnografia no Estado

Mais do que descrever contextos, a etnografia produz conhecimento imerso, situado e relacional que permite diagnosticar problemas a partir da escuta dos sujeitos diretamente afetados (Geertz, 1989; Strathern, 2013). Como diagnóstico, ela vai além de indicadores: revela conflitos invisíveis, práticas informais, disputas morais. É uma forma de "fazer pergunta com o corpo", útil, por exemplo, em processos de escuta com comunidades impactadas por grandes obras ou políticas públicas. A abordagem etnográfica como diagnóstico pode se apoiar em autoras como Veena Das (2020), que destaca a importância da escuta situada na compreensão das formas de sofrimento e violência cotidiana. Nesse sentido, a etnografia diagnóstica não apenas identifica problemas, mas também aponta para formas alternativas de compreendê-los e enfrentá-los. **Exemplo prático:** Durante o licenciamento ambiental de uma usina hidrelétrica na região amazônica, uma equipe de pesquisa utilizou a etnografia para entender os impactos do empreendimento sobre os modos de vida dos ribeirinhos. A escuta em campo revelou que, além das perdas materiais com a inundação das terras, havia um sentimento profundo de deslocamento simbólico: a interrupção do ciclo das festas religiosas, que articulavam redes de parentesco e solidariedade. Esse dado, invisível aos indicadores tradicionais quantitativos, foi incorporado ao relatório de impacto social, ajudando a reformular medidas compensatórias.

b) Visitas técnicas como práticas de pesquisa de campo

Na antropologia, uma visita técnica não é apenas uma inspeção: é uma oportunidade de co-presença, de observar com o outro, de caminhar junto. Essas visitas possibilitam identificar descompassos entre a política formulada e sua recepção concreta, ajudando a reorientar ações do Estado com base no vivido. É escutar o território e não apenas falar sobre ele. Mais do que colher dados, trata-se de partilhar contextos. Ao propor uma escuta do território a partir da co-presença, a visita técnica rompe com a lógica de distanciamento

institucional e se aproxima de um processo onde o conhecimento se constrói ao acompanhar as práticas em sua materialidade e densidade relacional. Assim, a visita técnica se torna um gesto político e metodológico de aproximação com o vivido. **Exemplo prático:** Durante a implementação de um programa habitacional em uma área urbana periférica, uma equipe técnica realizou visitas regulares aos conjuntos recém-ocupados. Acompanhando as moradoras em suas rotinas diárias, percebeu-se que os projetos arquitetônicos não consideravam aspectos centrais do cotidiano local, como o uso de espaços compartilhados para cuidados coletivos e pequenos comércios informais. Essas observações geraram recomendações práticas para adaptar o desenho urbano, incorporando áreas comuns multifuncionais e flexibilizando normas de uso, com base em como o território já era vivido.

c) Mediação entre o Estado e populações tradicionais

Essa habilidade exige sensibilidade para reconhecer cosmologias e formas de organização social que não se alinham à lógica estatal. A antropóloga atua como ponte, mas não como "intérprete neutra"; é mediadora implicada, que compreende os termos de cada mundo e busca negociações respeitosas. Exemplos disso ocorrem na mediação com povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, garantindo que suas vozes e modos de vida orientem decisões públicas. A antropóloga como mediadora opera nesse espaço de fronteira (Anzaldúa, 2021), reconhecendo que há cosmologias que não se encaixam nos quadros jurídicos ocidentais, como bem pontua Eduardo Viveiros de Castro (2008) ao discutir o perspectivismo ameríndio. **Exemplo prático:** Em um processo de regularização fundiária em território indígena, a antropóloga responsável pela mediação percebeu que os limites territoriais propostos pelos técnicos do Estado não correspondiam à territorialidade vivida pelos indígenas. Enquanto o mapa oficial seguia uma lógica de parcelamento e propriedade, os moradores organizavam o território a partir de referências cosmológicas e usos sazonais da terra, como locais de caça, coleta e passagem ritual. A antropóloga, então, trabalhou junto aos mais velhos e lideranças para construir um mapeamento alternativo (sensível às categorias indígenas de espaço) e levou esse material para a equipe técnica como base legítima de negociação. O resultado foi a ampliação da área inicialmente prevista e o reconhecimento formal de zonas de uso coletivo e espiritual.

d) Utilização da interseccionalidade para resolução de problemas complexos

A antropologia oferece uma lente para compreender como múltiplas opressões se articulam em contextos específicos. Aplicar a interseccionalidade na política pública significa não pensar raça, gênero, classe, território ou deficiência de modo isolado, mas como dimensões entrelaçadas. Isso permite criar soluções mais finas, que realmente respondem à complexidade das desigualdades. A noção de interseccionalidade, cunhada por Kimberlé Crenshaw (1989), mas já empregada em estudos clássicos como o de Lélia González (2020), aplica uma lente para compreender que as formas de exclusão não são aditivas, mas se combinam de maneiras específicas em contextos históricos e sociais concretos. Assim, ao invés de respostas generalistas, a interseccionalidade permite produzir políticas públicas que reconhecem a complexidade das vidas vividas e, por isso, são mais justas e eficazes. **Exemplo prático:** Durante a elaboração de um programa municipal de acesso à saúde para mulheres, uma equipe de pesquisa composta por antropólogos foi chamada para colaborar com diagnósticos qualitativos. A princípio, os indicadores apontavam para um alto índice de evasão em consultas ginecológicas em áreas periféricas. A análise interseccional revelou que mulheres negras, mães solo, moradoras de comunidades de difícil acesso e com filhos com deficiência enfrentavam múltiplos obstáculos: horários incompatíveis com a rotina de cuidados, ausência de transporte adequado, discriminação institucional e falta de intérpretes de Libras, no caso das mulheres surdas. A partir dessa escuta qualificada, o programa foi redesenhado com horários estendidos, atendimento em unidades móveis e formação de profissionais sobre racismo e capacitismo, tornando a política pública mais efetiva e inclusiva.

e) Capacidade de comunicação e tradução entre mundos distintos

Traduzir, aqui, não é simplificar, mas tornar inteligível sem trair o sentido. É explicar para gestores o que significa uma prática tradicional, ou escrever um documento técnico com base na escuta de uma comunidade. Essa habilidade permite que decisões públicas dialoguem com o mundo vivido, e que populações acessem (em seus próprios termos) os direitos que lhes cabem. Donna Haraway (1995) contribui com essa perspectiva ao propor o posicionamento situado como condição ética da produção de conhecimento. Traduzir, nesse sentido, não é apenas comunicar, mas construir pontes epistêmicas capazes de sustentar políticas públicas mais responsivas às realidades locais. **Exemplo prático:** Durante a reformulação de um plano diretor municipal, a prefeitura promoveu uma série de audiências públicas com

comunidades periféricas. Muitas falas dos moradores, no entanto, eram desconsideradas pelos técnicos por não se adequarem à linguagem formal da política urbana. Uma antropóloga, integrante da equipe, atuou como tradutora das demandas: por exemplo, quando uma moradora falava da "falta de sossego", ela interpretou esse relato como um indicativo de insegurança urbana e ausência de espaços públicos de convivência. A antropóloga sistematizou essas expressões em relatórios técnicos, respeitando o vocabulário e os sentidos locais, e ajudou a incorporar esses elementos no planejamento urbano. Com isso, vozes antes ignoradas passaram a moldar diretamente diretrizes da política pública.

f) Construção de soluções colaborativas

A antropologia desnaturaliza a ideia de que especialistas têm todas as respostas. Ao contrário: soluções são mais eficazes quando construídas junto com os sujeitos envolvidos e com grupos multidisciplinares. Essa prática exige tempo, escuta, abertura e disposição para o conflito. É criar junto, do desenho de um programa social à redefinição de um fluxo institucional. A construção de soluções colaborativas está ancorada na crítica à verticalidade do saber técnico. Inspirada por Paulo Freire (1970) e bell hooks (2017), essa abordagem valoriza o conhecimento popular e propõe processos dialógicos de transformação. Criar junto, portanto, é também disputar sentidos e reposicionar o Estado como interlocutor e não como autoridade única. **Exemplo prático:** Em um programa de prevenção à violência escolar em uma rede municipal de ensino, a proposta inicial previa a aplicação de oficinas padronizadas elaboradas por especialistas externos. No entanto, os resultados iniciais foram pouco efetivos. A entrada de uma equipe com formação antropológica mudou o enfoque: foi criado um processo de escuta com estudantes, professoras, merendeiras, famílias e agentes comunitários, mapeando os conflitos e suas dinâmicas próprias. A partir desse diálogo, foram elaboradas estratégias específicas para cada escola, como rodas de conversa autogeridas, protocolos para lidar com situações de racismo e machismo, e oficinas cocriadas com os jovens. O processo, embora mais lento, resultou em maior adesão e efetividade, por reconhecer a agência coletiva dos envolvidos.

g) Capacidade de avaliação qualitativa e mensuração de impactos desses dados no Estado

A avaliação feita pela antropologia não se resume a números. Ela observa efeitos subjetivos, relações de poder, sentidos produzidos pelas políticas públicas. Uma ação aparentemente bem-sucedida pode gerar medo, desconfiança ou estigmatização. A antropologia ajuda o Estado a perceber esses impactos e ajustar sua atuação. A avaliação antropológica parte da premissa de que os efeitos de uma política pública não se esgotam em seus objetivos declarados ou em seus resultados mensuráveis. Avaliar qualitativamente é, portanto, identificar os sentidos que uma ação estatal adquire nos contextos em que incide. Michel Foucault (1979) também contribui ao mostrar como o Estado atua como dispositivo de poder, moldando condutas e subjetividades. A antropologia permite, assim, mapear os efeitos invisíveis, mas decisivos, que escapam às métricas tradicionais, contribuindo para a construção de indicadores mais sensíveis e ajustes éticos na atuação estatal. **Exemplo prático:**

Em um programa de inclusão digital voltado para idosos em uma zona rural, os dados quantitativos indicavam baixa adesão aos equipamentos disponibilizados. Porém, a pesquisa antropológica qualitativa revelou que muitos participantes se sentiam excluídos por dificuldades relacionadas à alfabetização digital, barreiras linguísticas locais e medo de errar. Além disso, houve relatos de constrangimento por parte dos idosos ao usarem os equipamentos em público, o que impactava negativamente a autoestima e a percepção de pertencimento comunitário. A partir desses insights, o programa foi ajustado para incluir oficinas preparatórias, acompanhamento individualizado e ambientes de uso mais acolhedores, ampliando a efetividade da iniciativa.

h) Escrita de diversos tipos textuais

A formação antropológica permite transitar entre diversas formas de escrita: relatórios, subsídios técnicos, subsídios para ofícios, pareceres, etnografias, atas. Cada tipo exige atenção ao público e à linguagem. Essa habilidade é central em ambientes institucionais onde é preciso articular conhecimento denso com demandas formais/específicas. A capacidade de adaptação linguística e textual na antropologia (Clifford, 1986) enfatiza a necessidade de ajustar o discurso ao contexto e interlocutores. É necessário lembrar também que a linguagem é um instrumento de poder e saber, e que o modo de escrever pode legitimar ou marginalizar certos conhecimentos. A habilidade antropológica de produzir múltiplos gêneros textuais é,

assim, uma prática estratégica que potencializa a circulação do conhecimento e a influência da pesquisa em ambientes institucionais diversos. **Exemplo prático:** Em um projeto de avaliação de políticas públicas para populações ribeirinhas, a antropóloga precisou produzir diferentes documentos para públicos distintos: um relatório técnico detalhado para a equipe gestora do programa, uma minuta resumida e clara para os gestores políticos, pareceres para órgãos reguladores e uma etnografia descritiva para a própria comunidade, que serviu também como ferramenta de devolutiva e validação do trabalho. Essa diversidade textual permitiu que o conhecimento produzido circulasse de forma eficaz e fosse apropriado em diferentes contextos institucionais e comunitários.

i) Planejamento de políticas públicas inclusivas e diversas

Com base no conhecimento de campo, a antropologia colabora na construção de políticas que não partem de uma norma universal, mas reconhecem a pluralidade de modos de vida e necessidades. Isso inclui considerar o tempo das comunidades, as linguagens acessíveis, os arranjos familiares diversos e as especificidades culturais. A antropologia, ao colocar em evidência as especificidades locais e os tempos diversos, afirma a importância da heterogeneidade e da multiplicidade nas práticas sociais. Além disso, reforça a necessidade de reconhecer os diferentes contextos sociais como elementos centrais para a formulação de políticas que não sejam apenas igualitárias, mas também equitativas e respeitosas. **Exemplo prático:** Na elaboração de uma política de assistência social para comunidades quilombolas, a equipe antropológica identificou que os prazos e critérios tradicionais de inscrição em programas públicos não correspondiam aos ritmos de vida e às formas de organização social locais. A partir desse conhecimento, foram propostas adaptações no calendário de atendimentos, flexibilização dos documentos exigidos e inclusão de representantes comunitários na gestão local dos programas. Essas mudanças resultaram em maior acesso e efetividade das políticas, refletindo melhor a diversidade social das comunidades.

j) Escuta e diálogo qualificados

Mais do que simplesmente “ouvir bem” ou “falar com clareza”, trata-se de uma escuta e de uma fala situadas, éticas e sensíveis ao contexto. Na antropologia, escutar e dialogar são atos de reconhecimento do outro como sujeito de saber, não apenas alguém a ser consultado, mas alguém com quem se constrói conhecimento. É escutar e falar com o corpo inteiro, atentos aos sentidos não-ditos, às ambivalências, aos gestos, silêncios e pausas que carregam

significados profundos. Essa forma de escuta qualificada é também uma prática política: envolve ativamente ouvir aqueles que foram historicamente silenciados e reconhecer a legitimidade de suas experiências e formas de saber. Inspirada em autores como Roberto Cardoso de Oliveira (1996), Roberto Da Matta (1978) e Damásio (2021), essa abordagem compreende que o diálogo não é um instrumento neutro, mas um espaço de disputa, aprendizagem e transformação. Assim, escuta e diálogo qualificados emergem como práticas de abertura, cuidado e responsabilidade, capazes de sustentar processos realmente inclusivos e democráticos. **Exemplo prático:** Durante a reformulação de um centro de atendimento para pessoas em situação de rua, a proposta inicial partia de um modelo padronizado, replicado de experiências anteriores. No entanto, em rodas de conversa mediadas por uma antropóloga com os usuários do serviço, surgiram relatos sobre experiências de violência institucional, recusa a espaços com regras rígidas e a importância de manter vínculos com animais de estimação, frequentemente proibidos nos abrigos. A escuta qualificada, atenta às experiências subjetivas e às formas de expressão não convencionais ao Estado, permitiu levar esses dados à equipe técnica como insumos legítimos para reformulação do projeto. O resultado incluiu a criação de espaços pet-friendly, horários de entrada e saída mais flexíveis e a contratação de mediadores sociais com trajetória de vida nas ruas. A política pública, assim, foi sensivelmente ajustada a partir da escuta de sujeitos historicamente excluídos do desenho das soluções.

k) Mediação intercultural

Aqui, não se trata apenas de "traduzir" idiomas ou práticas, mas de reconhecer a existência de cosmologias, racionalidades e formas de vida distintas, que exigem escuta, negociação e respeito mútuo. A mediação intercultural demanda que o antropólogo atue entre mundos, sem hierarquizá-los, construindo pontes de compreensão sem apagamento de sentidos. Trata-se de favorecer o diálogo em contextos de assimetria, mantendo a diferença como valor. Nessa atuação, a antropóloga torna-se uma intérprete parcial e implicada, cuja responsabilidade ética é criar espaços de escuta mútua, sem falar "em lugar de", mas sim com os sujeitos envolvidos. **Exemplo prático:** Durante a implantação de um protocolo de saúde para atendimento a partos em comunidades indígenas, a proposta técnica previa procedimentos biomédicos padronizados. Em diálogo com parteiras e lideranças locais, uma antropóloga identificou práticas tradicionais de parto profundamente ligadas à espiritualidade, à posição do corpo e à presença de figuras rituais femininas. Em vez de simplesmente

"traduzir" essas práticas para os termos médicos, ela promoveu encontros entre profissionais de saúde e mulheres indígenas, mediando o reconhecimento mútuo dos saberes. O protocolo final passou a incluir a presença de outras figuras no processo, respeitar o tempo da parturiente e adaptar o ambiente hospitalar às práticas culturais, garantindo, assim, o direito ao parto digno e apropriado em termos que se façam compreensíveis para os "dois mundos".

l) Sistematização de informações complexas

A sistematização é uma das habilidades centrais da formação antropológica, especialmente em contextos de políticas públicas, onde diferentes temporalidades, linguagens e formas de saber precisam ser organizadas de forma inteligível e útil. Essa capacidade vai além de ordenar dados: trata-se de articular informações produzidas em múltiplas escalas (local, regional, institucional), em diferentes tempos e a partir de fontes heterogêneas (entrevistas, observação participante, documentos técnicos, falas informais, registros históricos, imagens, silêncios). O desafio não está apenas em reunir essas informações, mas em tratá-las com densidade analítica, responsabilidade ética e atenção à complexidade do vivido. Sistematizar, aqui, não é simplificar, mas encontrar formas de expressão que preservem as nuances, os conflitos e as camadas de sentido dos contextos estudados. **Exemplo prático:** Em um diagnóstico intersetorial sobre juventudes periféricas e políticas culturais, diversas fontes de informação foram mobilizadas: entrevistas com jovens de diferentes coletivos, atas de reuniões com gestores públicos, observações em eventos culturais, mapeamentos urbanos e dados institucionais sobre acesso a editais. Esses dados vinham de tempos e formatos distintos: falas orais, registros escritos, práticas corporais e discursos técnicos. A antropóloga responsável organizou esse material em um relatório híbrido, combinando análise crítica, narrativas de campo e representações visuais, como fluxogramas e cartografias sociais. O resultado foi um documento denso e acessível, que orientou a reformulação de políticas públicas mais sensíveis aos modos de vida e organização juvenil e serviu também como instrumento de fortalecimento político dos coletivos culturais envolvidos.

j) Flexibilidade metodológica

A antropologia é, por excelência, uma ciência da escuta, da atenção e da adaptação. Isso se expressa não apenas na maneira como o antropólogo conduz sua presença no campo, mas também nas formas diversas de registrar, produzir e compartilhar conhecimento. A

flexibilidade metodológica inclui a capacidade de mobilizar diferentes **s**uportes e linguagens (texto, fotografia, áudio, vídeo, desenho, plataformas digitais) conforme as exigências do contexto e a formação do pesquisador. Mais do que escolher ferramentas por conveniência técnica, trata-se de reconhecer que certos modos de expressão são mais adequados a determinadas situações: uma fotografia pode captar gestos, espacialidades e afetos que escapam ao texto escrito; um mapa coletivo desenhado por moradores pode revelar territorialidades não oficiais; um áudio pode registrar o ritmo e a força performativa da fala. O antropólogo, nesse sentido, atua como um mediador entre formas de saber e formas de dizer, transitando por linguagens diversas para fazer justiça à complexidade do vivido. Essa flexibilidade inclui também a habilidade de utilizar plataformas digitais, aplicativos de mapeamento coletivo, redes sociais, bancos de dados participativos e ferramentas de visualização de narrativas. Em vez de resistir a essas mediações, o antropólogo as incorpora de maneira crítica, fazendo delas instrumentos de escuta, registro e análise. **Exemplo prático:** Em uma pesquisa com coletivos culturais de jovens periféricos, a antropóloga percebeu que as entrevistas formais não davam conta da vitalidade dos modos de organização e expressão do grupo. Ela passou a acompanhar a produção audiovisual dos jovens no Instagram, a escutar suas músicas no YouTube e a registrar oficinas por meio de vídeos e registros fotográficos. Utilizou também mapas colaborativos online para georreferenciar pontos de encontro e circulação do coletivo. O resultado foi um relatório multimodal, com texto, imagens e links audiovisuais, que respeitava a linguagem dos sujeitos pesquisados e oferecia à gestão pública uma leitura mais sensível, atualizada e eficaz para a formulação de políticas culturais.

k) Formação de redes e articulações interinstitucionais

A atuação no Estado raramente se dá em estruturas isoladas. A antropologia pode contribuir para a formação de redes intersetoriais, articulações horizontais e coalizões entre diferentes agentes públicos e sociais. Isso envolve a leitura de contextos institucionais, a escuta de diferentes atores e a criação de linguagens comuns. A antropologia ajuda a pensar a burocracia como um espaço de "tradução de interesses" onde diferentes atores, humanos e não humanos, são mobilizados. **Exemplo prático**: Em um projeto de prevenção à "gravidez na adolescência", a antropóloga percebeu que havia sobreposição de ações entre saúde, educação e assistência social, mas sem diálogo entre os setores. Ela organizou rodas de conversa interinstitucionais e, a partir da escuta coletiva, ajudou a desenhar fluxos de

atendimento integrados, com protocolos compartilhados e linguagem comum. Essa rede resultou em maior efetividade e melhor relação com os adolescentes atendidos.

***

A sistematização dessas técnicas, habilidades e elaborações visou não apenas reconhecer a presença da antropologia nas práticas do Estado, mas também afirmar sua potência transformadora, inclusiva e necessária para este mesmo espaço. Ao longo dos exemplos práticos apresentados, foi possível evidenciar que o trabalho antropológico, quando enraizado na escuta qualificada, na presença situada e na mediação ética, contribui de maneira decisiva para tornar as políticas públicas mais sensíveis às realidades que pretendem alcançar.

Essa antropologia que se faz no e com o Estado não se limita a descrever: ela propõe, tensiona, traduz, reconfigura, questiona, media, amplia, reorganiza, aponta novas direções. Ela atua nos interstícios, onde muitas vezes não há modelos prontos, mas onde há urgência de presença, escuta e compromisso. Ao visibilizar essas práticas, espero contribuir para a valorização de uma antropologia implicada, que não teme o engajamento institucional, mas que o assume como espaço legítimo e necessário de produção de conhecimento e dignidade social.

Conclusões Possíveis

A experiência de uma antropologia implicada ao Estado, analisada neste texto, revela-se como um exercício epistemológico e político que ultrapassa a noção instrumental da disciplina como mera "prestadora de serviços" à administração pública. Trata-se, antes, de um fazer antropológico que opera em deslocamento constante: da academia às instituições, dos centros às margens, da teoria à prática e vice-versa. Ao sistematizar as habilidades mobilizadas no cotidiano da gestão pública, tais como a escuta qualificada, a mediação intercultural e a tradução de códigos simbólicos, percebemos que a antropologia não apenas qualifica a atuação institucional: ela a tensiona, questiona suas premissas e subverte os automatismos burocráticos que tendem a silenciar a experiência vivida dos sujeitos das políticas públicas.

Nesse sentido, a prática antropológica no interior do Estado não deve ser reduzida à ideia de "aplicação" de um saber previamente constituído. Ao contrário, ela é recriada em campo, no encontro com as complexidades do real, em processos que exigem sensibilidade, ética e capacidade de negociação entre lógicas por vezes inconciliáveis. Ao desnaturalizar categorias como "população vulnerável", "família nuclear", "indicador de evasão escolar" ou "efetividade da política", a antropologia abre fissuras no discurso técnico-normativo, por onde emergem vozes, corpos e memórias historicamente desautorizadas.

Os exemplos discutidos ao longo do texto, da etnografia como diagnóstico situado à mediação entre saberes locais e protocolos institucionais, evidenciam que o antropólogo atua como um tradutor de mundos. Mas não se trata de uma tradução neutra. É um gesto situado, atravessado por relações de poder, que exige responsabilidade política. Quando uma política urbana ignora os usos afetivos e comunitários do espaço, substituindo casas por "unidades habitacionais" e territórios por "zonas de intervenção", é a escuta antropológica que restitui a densidade das práticas cotidianas, dos modos de vida e dos vínculos simbólicos. Da mesma forma, quando os indicadores quantitativos tornam invisíveis experiências subjetivas de exclusão, a escrita antropológica comprometida com a restituição da palavra ao outro, pode reequilibrar essa balança, desafiando o privilégio da métrica sobre a narrativa.

Essa abordagem não busca apenas tornar as políticas mais eficientes ou responsivas. Ela as interroga desde sua concepção, lembrando que justiça e dignidade social não se constrói com soluções prontas, mas com processos colaborativos que envolvem os sujeitos afetados como coautores. Nesse ponto, a antropologia implicada se aproxima da pedagogia crítica (Freire, 1974), pois propõe um fazer emancipador, no qual o conhecimento é produzido em diálogo e não imposto de cima para baixo.

Esse percurso nos leva a desafiar uma dicotomia ainda presente na formação e prática profissional: a que opõe a antropologia "acadêmica" à "aplicada". Tal cisão ignora que todo saber antropológico é, em alguma medida, engajado, mesmo quando se pretende teórico. A observação participante, por exemplo, não apenas coleta dados; ela envolve o pesquisador em uma relação ética com o outro, que o transforma. A escrita etnográfica, por sua vez, não é apenas um exercício descritivo, mas um ato político: ela organiza o mundo, distribui agência e legitima narrativas. As habilidades desenvolvidas nesse processo (escuta atenta, análise

interseccional, mediação cultural) são ferramentas de intervenção que ganham novos contornos quando colocadas a serviço da transformação institucional.

Um exemplo emblemático dessa atuação é a afirmação “essa aqui é a minha antropóloga!”, proferida por uma gestora pública em relação a mim ao longo de uma reunião interministerial, que sintetiza a singularidade desse ofício. A antropologia, nesse contexto, é artesanal porque exige tempo, presença e envolvimento afetivo; é reflexiva porque questiona seus próprios instrumentos; e é corajosa porque desafia hierarquias e amplia os espaços de fala daqueles que historicamente foram silenciados. Mapear essas competências, que vão da escuta qualificada à construção de indicadores sensíveis, tem um duplo propósito: primeiro, legitimar a antropologia como profissão plural, com múltiplas inserções possíveis; segundo, fortalecer a autoimagem das antropólogas e antropólogos como agentes de transformação ética e institucional.

Diante do atual contexto político, marcado por ataques à democracia, recrudescimento das desigualdades e crescimento de discursos simplificadores e excludentes, a presença de antropólogas nos espaços institucionais não deve ser vista como exceção ou como concessão simbólica. Trata-se de uma necessidade urgente. A aposta que aqui se propõe é radical: apostar na complexidade em tempos de simplificação, na escuta em tempos de ruído, na presença em tempos de virtualidade, na colaboração em tempos de competição. Ocupemos os espaços onde se decide, se regula, se implementa, para tensioná-los desde dentro, para reinventar suas práticas, para torná-los mais sensíveis à diferença.

Por fim, este relato convida à ação: que sejamos muitas, em muitos lugares, exercendo a antropologia como prática viva. Uma prática que transforma instituições não a partir de fora, mas a partir de dentro, sem perder o vínculo com os territórios, com os movimentos, com as redes de resistência. Uma prática que nos transforma também, como pesquisadoras e cidadãs. Como nos ensinam os povos originários (Krenak, 2019), escutar é o primeiro passo para qualquer mudança verdadeira. Escutar a terra, escutar o outro, escutar a si mesma. Talvez esse gesto (escutar-sentir-etnografar com radicalidade) seja o ato mais revolucionário que uma antropóloga pode oferecer no coração do poder.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *A vulva é uma ferida aberta e outros ensaios*. Trad. de Tatiana Nascimento. Rio de Janeiro: A Bolha, 2021.

BISPO, Antônio dos Santos. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BONETTI, Alline. A ONG e a antropóloga: da experiência etnográfica à experiência profissional. *Humanas* (Porto Alegre), v. 26/27, p. 159-178, 2004.

CLIFFORD, James; MARCUS, George. *A escrita da cultura: poética e política da etnografia.* Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens/edUFRJ, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *The University of Chicago Legal Forum*, n. 140, 1989, p. 139-167.

DA MATTA, Roberto. Ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, E. (org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DAMÁSIO, Ana Clara. "Olho de Parente" e o "Olho Estranho": Considerações etnográficas sobre Viver, Olhar, Ouvir, Escrever e Permanecer. *Novos Debates*, [S. l.], v. 7, n. 1, p. 2-17, 2021.

DAS, Veena. *Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. Tradução Bruno Gambarotto. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

FLEISCHER, Soraya. Onde uma antropóloga pode trabalhar? Relato de uma disciplina de graduação sobre Antropologia e mercado de trabalho. *ÁLTERA – Revista de Antropologia*, v. 1, p. 42-60, 2018.

FONSECA, Claudia. Antropologia para quê? O campo de atuação profissional na virada do milênio. In: TRAJANO FILHO, Wilson; RIBEIRO, Gustavo Lins (orgs.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminino e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LOBO, Andréa. Precisa-se de um antropólogo! Vivenciando o fazer antropológico entre a academia e a sociedade civil. *Novos Debates – Fórum de debates em antropologia*, v. 2, p. 115-126, 2016.

MULLER, Cíntia Beatriz. A prática antropológica: o desafio de trabalhar em organizações não governamentais. In: GUEDES, A. L. S. et al. (orgs.). *Experiências em ensino e práticas em antropologia no Brasil*. Brasília: Ícone Gráfica e Editora, 2010. p. 76-83.

MUNANGA, Kabengele. A antropologia brasileira diante da hegemonia ocidental e as possibilidades de aplicação da antropologia no mercado de trabalho. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 56, n. 1, p. 485-504, 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do Antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 39, n. 1, p. 13–37, 1996.

SANTOS, Carlos Alexandre B. Plínio dos. A ocupação dos espaços: antropólogos e sua ação social. *Novos Debates – Fórum de debates em antropologia*, n. 2, p. 101-114, 2016.

STRATHERN, Marilyn. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos. In: SZTUTMAN, Renato (org.). *Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 116-129.

Vivenciar-Sentir-Narrar a EJA: uma proposta antropo-artística

Experience-Feel-Narrate the EJA: a anthropo-artistic proposal

Katiuci Pavei[1]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul -UFRGS
Porto Alegre, Brasil
katiuci.pavei@ufrgs.br
http://orcid.org/0000-0001-5729-8133

Laura Aggens Schmidt [2]
Universidade Federal do Rio Grande do Sul -UFRGS
Porto Alegre, Brasil
laura071202@gmail.com
https://orcid.org/0009-0007-7141-6248.

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

[1] Docente de Educação Básica no Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, pesquisadora associada ao Núcleo de Antropologia Visual / NAVISUAL, Mestre em Educação, Licenciada e Bacharela em Ciências Sociais pela mesma instituição.

[2] Graduanda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, foi bolsista de extensão do *Projeto Imagens e Retratos da EJA* durante a proposição da exposição "O que me arrancou da escola". Também, pelo mesmo vínculo, participou como apoio técnico, nas áreas de expografia e curadoria de outras exposições que foram realizadas dentro do projeto.

Resumo

Relato de experiência etnográfico engendrado a partir da produção de grafias diversas em Antropologia, envolvendo a realização de uma exposição multimodal (mostra fotográfica - instalação artística - performance) intitulada *O que me arrancou da escola* que integrou a programação de atividades especiais do *VII Congresso ALA: Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades*, em Rosário, na Argentina (2024). Aqui, nos dedicamos a revisitar pelo exercício de memória as vivências e os sentimentos despertados a fim de pensar as possibilidades de uma criação antropo_artística que buscou refletir sobre a evasão escolar por meio das potencialidades do uso das imagens. Através de um projeto com conexões triangulares, nos estabelecemos nos atravessamentos entre atividades pedagógicas na educação básica (realizadas junto com estudantes da modalidade de ensino Educação de Jovens e Adultos/EJA), de pesquisa etnográfica (sobre as imagens e trajetórias estudantis) e de ações de extensão (que extrapolam os muros escolares e acadêmicos).

Palavras-chave: Antropologia visual. Relato de experiência. Exposição. Performance. Educação de Jovens e Adultos.

Abstract

Ethnographic experience review provoked by the production of a Anthropology with different languages, involving the making of a multimodal exhibition (photographic exhibition - artistic installation - performance) entitled *O que me arrancou da escola,* which was part of the program of special activities at the *VII Congresso ALA: Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades*, in Rosario, Argentina (2024). Here, we bring ourselves to revisit, through the exercise of memory, the experiences and prospered feelings in order to think about the possibilities of carrying out an anthropo_artístic creation that sought to reflect on school evasion through the potential of images. Through a project with triangular connections, we established ourselves at the intersections between pedagogical activities in basic education (carried out together with students from the Young and Adult Education/EJA teaching modality), ethnographic research (on student images and trajectories) and extension actions (which go beyond school and academic walls).

Keywords: Visual anthropology. Experience report. Exhibition. Performance. Young and Adult Education

Introdução: um convite

Apresentamos um relato de experiência que surge a partir da produção de grafias diversas em Antropologia, envolvendo a realização de uma exposição multimodal intitulada "O que me arrancou da escola*"* no *VII Congresso ALA: Las antropologías hechas en América Latina y el Caribe en contextos urgentes: violencias, privilegios y desigualdades*. Esta é uma obra composta por uma instalação artística e apresentação performática, que fez parte da programação de atividades especiais do encontro realizado em Rosário, na Argentina, em março de 2024 e foi elaborada a convite da Comissão Organizadora do Congresso da Associação Latinoamericana de Antropologia, enquanto desdobramento do Ensaio Fotográfico de mesmo título que participou da Mostra de Fotografia Etnográfica Documental do evento[3].

Aqui, relatamos o processo de criação[4] e, através de uma escrita que se veste de memória[5], pretendemos refletir sobre esta experiência em campo específica e as suas reverberações para o tempo presente. Para isso, nos dedicamos a revisitar vivências que se passaram no *VII ALA* e a pensar o processo de criação de uma produção *antropo-artística,* que almejou produzir arte que incorpora elementos da antropologia, isto é, uma criação artística inspirada no pensar e agir antropológico, que está relacionada a uma iniciativa que surgiu do encontro etnográfico com estudantes da educação básica.

Vivenciar, sentir e narrar a EJA: relato de uma professora

Parto da perspectiva que é circunscrita pela minha experiência pessoal de professora e pesquisadora na área das Ciências Sociais na modalidade de ensino Educação de Jovens e

[3] Cf. produções citadas através do site e instagram do evento, disponíveis em: https://alacongresos.net/ e https://www.instagram.com/alacongreso/

[4] Para a escrita deste relato, partimos da nossa experiência de professora-pesquisadora em escola de educação básica e a de bolsista de extensão. Especificamente a autora Katiuci, mobilizada por essas trocas com pessoas marcadas por trajetórias tão incríveis, pelos aprendizados cotidianos que teve em sala de aula, decidiu retornar também aos estudos, depois de 15 anos (esses marcados, pela experiência da maternidade e de docência na referida instituição escolar). Neste momento, enquanto doutoranda, caminhando sob a perspectiva de teorias antropológicas visuais e sensoriais, retorna a essas produções, pincelando análises pautadas em reflexividade, exercícios de memória e projetando o futuro da investigação.

[5] Para refletir sobre os fios de memória que costuram esta narrativa, nos voltamos para os conceitos de Eckert e Rocha (2000; 2001) sobre continuidade do tempo e memória e seus impactos no fazer narrativo. Também, pensando os jogos de esquecimento e rememoração que são caros a este tema, como proposto por Benjamin (1994a; 1994b) como parte intrínseca da atividade narrativa e das possibilidades que dela surgem de afirmação do sujeito, das suas experiências e da sua relação com o mundo.

Adultos (EJA) do Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (CAp/UFRGS)[6]. Percebia que, para estabelecer uma relação dialógica na minha prática docente, precisava propor iniciativas que abordassem as percepções sobre o retorno à escola e ao cotidiano escolar. Não somente as diferentes motivações e compreensões do que é ser novamente estudante, bem como os desafios enfrentados nessa jornada. A escuta atenta a estas pessoas sobre suas trajetórias, suas tristezas e alegrias, bem como suas práticas de resiliência aos enfrentamentos diários engendrou em mim muitas emoções corporificadas e um repensar sobre a minha prática docente. Fui aprendendo a ser professora e antropóloga com as alunas e os alunos. Como destaca Ingold

> Temos muito o que aprender, se nos permitimos ser ensinados por outros com experiências a partilhar (...) pelo que podem nos ensinar sobre o mundo. (...) Para a Antropologia, contudo, esse envolvimento é essencial. (...) Estudamos *com* as pessoas, ao invés de fazer estudo *sobre* elas. (...) os princípios de dar e receber estão no âmago da vida cotidiana. Mas esses princípios também são fundamentais para a prática do trabalho de campo antropológico. (Ingold, 2019: 12)

Nesse processo de experiência de campo de aprender e fazer-me docente, sentimentos e emoções foram sendo despertadas com o que fui observando, ouvindo, lendo e produzindo. Emoções como tristeza, dor, raiva, impotência e compaixão diante de relatos discentes de vivências dolorosas, assim como alegria, amorosidade, gratidão e esperança diante de forças e agenciamentos por mudanças para uma vida melhor. O meu envolvimento próximo e afetivo com essas pessoas também fez surgir à vontade de produção de visualidades para externalizar os meus e os nossos sentimentos, as minhas e as nossas reflexões sobre o próprio status social que a EJA e seu público discente têm no nosso país. Desejei provocar emoções nas pessoas que tivessem contato com a proposta imagética, sendo tais emoções "corporificadas, ou seja, visíveis", como destaca Gama (2016: 142). Assim a experiência de produção de grafias multimodais buscou se entrelaçar a esse duplo sentimental-sensorial.

Foi gerado, assim, o Projeto de Ensino-Pesquisa-Extensão "Imagens e Retratos da EJA", que se alicerçou nas conexões triangulares estabelecidas nos atravessamentos entre atividades pedagógicas na educação básica (realizadas junto com estudantes da modalidade de ensino), de pesquisa etnográfica (sobre as imagens e trajetórias estudantis) e de ações de extensão (que extrapolam os muros escolares e acadêmicos).

[6] Esse é um colégio da rede federal pública, que atende alunas/os do ensino fundamental e do ensino médio de Porto Alegre e Região Metropolitana, cujo ingresso ocorre na modalidade EJA como fluxo contínuo (em qualquer momento do ano), com vagas universais e de políticas afirmativas.

Imagens e Retratos de EJA: fazeres práticos e metodológicos

Por meio de atividades de ensino, que foram realizadas no colégio e elaboradas nos moldes de oficinas[7] de introdução à análise de imagens e construção da linguagem fotográfica e audiovisual resultaram práticas de criação de visualidades. Estas oficinas foram organizadas por uma equipe de profissionais de diversas áreas do conhecimento e envolveram a participação de estudantes, professoras/es, servidores/as, egressas/os e demais pessoas interessadas em pensar a escola e evocar reflexões sobre a Educação de Jovens e Adultos. Partimos do entendimento das oficinas enquanto espaços de promoção de "exercício ético e político, pois, ao mesmo tempo em que geramos material para análises, criamos um espaço de trocas simbólicas que potencializam a discussão em grupo em relação à temática proposta." (Spink; Menegon; Medrado, 2014: 33). Propomos experiências que priorizaram a participação estudantil, enquanto agentes de ação e criação, através do desenvolvimento de atividades diversas que envolveram debates acerca da Educação de Jovens e Adultos e incentivaram reflexões que convocaram imagens. Bem como utilizamos as imagens produzidas no processo como catalisadoras de problematizações sobre os sujeitos estudantis da EJA, seus lugares na educação e nas políticas públicas, e nos espaços educativos que acolhem tal modalidade de ensino.

A pesquisa desenvolvida sobre as imagens e trajetórias escolares na EJA pretendeu ampliar as discussões sobre a modalidade e a política educacional, por meio da elaboração visual da interpretação da professora sobre narrativas estudantis e de análise das representações de trajetórias escolares estudantis, articulando as temporalidades do passado, do presente e do futuro dessas construções. Conforme Eckert (2013), às narrativas biográficas e de ciclos de vida podem ser uma ferramenta de pesquisa importante visando a compreensão das experiências humanas no tempo com suas diversas dimensões de duração, bem como, a relação entre o sujeito e a sociedade, refletindo uma dimensão coletiva inconsciente, que integra experiências individuais e coletivas, em uma construção subjetiva e mnemônica.

Enquanto proposta de extensão se propôs a ampliar a visibilidade em relação a EJA e seus sujeitos, através da divulgação de produções que são resultantes de expressões artísticas

[7] As oficinas, em sua dupla articulação pedagógica e de estratégia de pesquisa, vêm integrando um componente curricular do Programa da EJA do colégio, que tem caráter eletivo, isto é, a cada semestre é ofertada à comunidade escolar diversas propostas de disciplinas com encontros semanais de 1h30min e pessoas interessadas se inscrevem. Em sua última edição realizada em 2023 realizamos a disciplina eletiva "Imagens da EJA: alfabetização e produção visual."

da própria autora e de atividades que se aproximam de uma antropologia visual compartilhada com discentes do ensino fundamental e médio da modalidade. Nesse ínterim, as produções e saberes mobilizados pela Antropologia extrapolam os muros escolares e são levados para um espaço digital no Instagram (*@imagens_e_retratos_eja*) e para espaços físicos culturais, como executado com as seguintes exposições realizadas em Porto Alegre: "O que me arrancou da escola*"*, no Fórum Central junto à Pinacoteca da Associação de Juízes do Rio Grande do Sul/AJURIS (2023); "Condição estudantil e trabalhadora: desafios e motivações"*,* no Espaço de Artes da Universidade Federal de Ciências da Saúde de Porto Alegre /UFCSPA/ **(**2024) e "Estudantes da EJA: sujeitos/as/es de direitos" - Antropologia Visual Ocupa MARS, promovida pelo Museu de Antropologia do Rio Grande do Sul e exposta no Espaço Força e Luz (2025). Bem como, a participação em apresentações em eventos acadêmicos, mostras visuais e publicações.[8]

Na estratégia pedagógica e de pesquisa, utilizei os encontros para propor atividades direcionadas - questionamentos, escritas, conversas e atividades de produção visual - mas sem caráter avaliativo. Assim, explicando expressamente que as formas de conhecer e de compreender produzidas só seriam compartilhadas extra encontro com consentimento, na tentativa de diminuir o quesito de obrigatoriedade (para ter uma nota, por exemplo) e ampliar o interesse em participar. Essas ações foram baseadas em dinâmicas de negociações que, porém, não se pode deixar de registrar estavam atravessadas por relações de poder e moldadas de forma específica para a ocasião e a formação do grupo - uma vez que se tais atividades tivessem sido propostas por uma pesquisadora diferente, externa, resultariam em produções diversas das que aqui apresentamos.

Breves apontamentos sobre a EJA

Antes de relatar o processo de criação dessa exposição multimodal de grafias diversas, considero importante apresentar alguns apontamentos sobre a EJA no contexto brasileiro

[8] Algumas participações em eventos e mostras: "Imagens e instalações de resiliências: o experimentar de uma professora da/sobre a EJA". 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (2024). "Mãos que estudam – Mãos que trabalham." 48 Encontro anual ANPOCS (2024) _ Prêmio Ana Maria Galano. "Mesas estudantis-trabalhadoras "- 4ª Mostra digital de ensaios visuais _ NAVIS/UFRN (2024). Sequência fotográfica: "EJA: Lugar de Retorno, Resgate, Recomeço e reconhecimento". Participação no - 7o Festival e Mostra de Audiovisual do NUPEPA/ImaRgens, _ Universidade de São Paulo (LAPS), Universidade Nova de Lisboa (ICNOVA),2024, sendo obra finalista do prêmio do júri especial. Publicações: PAVEI (2024a, 2024b, 2021, 2019a, 2019b)

atual. A Educação de Jovens e Adultos no Brasil já sofreu, ao longo de sua história, momentos ora de apoio, como a criação de programas governamentais, ora de revés, com cortes de financiamento e de políticas públicas, remetendo à iniciativa privada e à filantropia a responsabilidade de atendimento. Além disso, houve mudanças na própria concepção de embasamento, envolvendo a ideia de formação com ênfase na humanística, na técnica ou na profissionalizante, de educação popular, de foco mercadológico, entre outros (Gadotti e Romão, 2011).

Atualmente é uma política educacional pública voltada para a formação de sujeitos jovens, adultos e idosos, que deve ser oferecida em sistemas gratuitos de ensino, com oportunidades educacionais apropriadas, considerando as características, interesses, condições de vida e de trabalho do cidadão (Brasil, 2000). Demarca-se o dever do Estado para todos aqueles que não têm escolaridade básica, independentemente da idade (Haddad, 2006), promovendo o princípio constitucional de "garantia do direito à educação e à aprendizagem ao longo da vida" (Brasil, 1988, art. 206 IX). Como reflete Rocha (2005), ao se referir à EJA ofertada em Porto Alegre pela GEEMPA (Grupo de estudos sobre educação e metodologia de pesquisa e ação) e suas assertivas embasadoras:

> A assertiva "todos podem aprender" mostra que nós, seres humanos, não somos limitados por nossas diferenças; pelo contrário, que precisamente por conta delas é que as sociedades humanas são profundamente criativas em processos de compreensão e aprendizagem. [...] A outra assertiva "não se nasce inteligente, nos tornamos inteligentes aprendendo" [...] negando as hipóteses do determinismo natural ou biológico. (Rocha, 2005: 21).

É a modalidade que recebe o menor investimento público[9], cuja receita em 2014 era de R$679 milhões e em 2020, R$25 milhões, conforme o site Siga Brasil do Senado Federal. Apesar da alta demanda, uma vez que, a maioria da população brasileira não concluiu a Educação Básica (aproximadamente 71,3 milhões de pessoas). Além disso, atualmente cerca de 11,4 milhões de brasileiros/as com mais de 15 anos não estão alfabetizados/as, de acordo com o Censo Demográfico 2022, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2023).

De acordo com o Censo Escolar da Educação Básica, em 2023, havia 2,5 milhões de pessoas matriculadas no Brasil, sendo 2,3 milhões na rede pública e cerca de 200 mil na rede

[9] Vale destacar que o atual Ministério da Educação (MEC) lançou no dia 6 de junho de 2024 o Pacto Nacional pela Superação do Analfabetismo e Qualificação da Educação de Jovens e Adultos, a fim ampliar os investimentos (R$ 4 bilhões), ofertar 3,3 milhões de novas matrículas da EJA, retomar Programa Brasil Alfabetizado (PBA) com 900 mil vagas e distribuir 60 mil bolsas para educadores populares. (MEC, 2024).

privada. A maioria das/os estudantes tem menos de 40 anos, representando 65,1% das matrículas. Dentro desse grupo etário, 52,1% são do sexo masculino. Por outro lado, as mulheres representam 59,2% das matrículas entre aquelas/es com mais de 40 anos. Observa-se também que discentes identificadas/os como negras/os são a maioria nesse nível de ensino, totalizando 74,9%; no ensino fundamental, esse percentual é de 77,7% e no ensino médio, 70,7% (Brasil, 2023). A reflexão de Crenshaw (2002) sobre interseccionalidade pode ser aplicada à Educação de Jovens e Adultos (EJA), ajudando a entender as complexas dinâmicas de poder que afetam o público estudantil dessa modalidade.

Em relação ao grupo com o qual trabalhei, especificamente em 2023, que me inspirou a criar a obra "O que me arrancou da escola", apresento uma breve descrição do corpo estudantil. As informações foram coletadas por meio das fichas de inscrição, conversas e observações em sala de aula. Esse grupo era bastante diverso em termos de idade, gênero, etnia, religião, trabalho e estilos de aprendizagem. Durante o ano, cerca de noventa pessoas começaram a frequentar as aulas, com idades variando de dezoito a setenta anos. A maioria estava na faixa de vinte a quarenta e cinco anos, sendo predominantemente negra, e um pouco mais da metade eram homens. Em relação à religiosidade, muitos se declaravam fiéis de igrejas evangélicas, enquanto outros pertenciam a religiões de matriz africana.

No que diz respeito ao trabalho, a maioria estudantil era composta por trabalhadoras/es do setor de serviços, com destaque para atividades de limpeza, cuidados de terceiros e comércio, especialmente vendas e alimentação. Diversos exerciam atividades informais ou autônomas, como profissionais da beleza ou motoristas de aplicativo. Também havia empregadas/os por empresas terceirizadas que prestam serviços à universidade. Além deles, havia aquelas/es que estavam em busca de emprego ou que conseguiam se dedicar exclusivamente aos estudos, sendo que esses últimos eram, em sua maioria, mais jovens e ainda não tinham conseguido um trabalho.

Quanto à renda mensal, a maioria recebia até dois salários-mínimos, e aqueles que se dedicavam aos afazeres domésticos não recebiam remuneração. As pessoas residiam, em sua maioria, em bairros da zona leste de Porto Alegre, como Lomba do Pinheiro e Agronomia, especialmente na vila Herdeiros. Também havia moradoras/es da cidade de Viamão, que fica próxima à escola, situada na divisa das duas cidades dentro de um campus universitário. Pessoas que se afastaram da escola recentemente, em um período de um ou dois anos, geralmente após o ensino médio regular, enquanto outras estavam afastadas há mais tempo.

Algumas delas já tinham voltado a estudar na modalidade EJA, mas precisaram sair novamente. Uma questão que se destaca na composição estudantil da EJA é a proximidade entre as/os alunas/os, que frequentemente relataram ter parentes, vizinhas/os e conhecidas/os em comum, tanto entre os que ainda frequentavam a escola quanto entre as/os egressas/os.

Processo criativo: o fazer de "O que me arrancou da escola"

A ideia se estendeu em um projeto que a autora (em sua posição como professora-pesquisadora-artista, como discutido neste texto) almejou se aproximar de uma conexão entre a antropologia visual e sensorial (Ingold, 2008; Pink, 2007) que provocasse experiências corporificadas e que fossem agenciamentos de conhecimentos outros, levando em conta a imersão da autora e das/os estudantes em um espaço social, sensorial e material específico, marcado por relações de poder e por circunstâncias que afetaram as imagens e produções aqui apresentadas.

Na obra, "O que me arrancou da escola", pretendeu-se dar a ver fragmentos narrativos e expressar de forma figurada a interpretação da professora-autora sobre as reminiscências das razões pelas quais as pessoas vitimadas pelo processo de evasão escolar atribuem a interrupção da trajetória escolar e que retornaram aos estudos na modalidade de ensino Educação de Jovens e Adultos.

Consideramos que esta não é uma discussão óbvia ou recorrente no campo, destacando a importância de trazer para a esfera pública e para o debate escolar as suas ramificações, que estruturam a nossa sociedade desigual. Além disso, pensamos nas possibilidades que estas obras oferecem para pensar o processo de desculpabilização individual dessas pessoas mais vulneráveis, em circunstâncias fora de seu controle e que cercam o sentimento de vergonha, fracasso, impostos no indivíduo por experiências de evasão anteriores: "eu desisti de estudar" ou "escolhi sair da escola". Essa perspectiva essa reforçada pela naturalização do fracasso escolar do discurso social mais amplo, que entende o estudante como o único agente responsável por sua trajetória escolar.

O discurso individualizante reaparece na figura do estudante da EJA como um herói ou uma heroína, enquanto pessoa resiliente, que tem sua jornada de retorno dependente unicamente de sua própria vontade. Assim, ignoram-se as condições necessárias para a permanência nas escolas com qualidade, e isso aumenta os desafios enfrentados por

aquelas/es que são trabalhadoras/es. Entre esses desafios, estão: horários de trabalho, que muitas vezes são irregulares e prolongados pelas/os empregadoras/es, geralmente sem pagamento extra; a falta de dinheiro para se deslocar até a escola, comprar materiais escolares ou vestir roupas adequadas ao clima; a redução do transporte público; a violência nas proximidades da escola ou nos bairros onde residem; problemas de saúde, frequentemente causados pela falta de acesso a cuidados médicos, alimentação adequada ou pela exposição a riscos, como trabalhar sem equipamentos de proteção; a busca por emprego para aquelas/es que estão desempregadas/os; e a exaustão física e mental, entre outros. Para grupos sociais vulneráveis, enfrentar riscos é algo comum. Na modalidade de ensino, a rotatividade e a evasão são altas, como se pode notar ao comparar o número de alunas/os matriculadas/os com quem realmente conclue seus estudos. A falta de escolaridade ou a baixa escolaridade resultam em desigualdades no acesso ao mercado de trabalho e na remuneração, perpetuando o ciclo de desigualdades. A seguir, retomamos relatos de estudantes que em 2023 participaram ativamente da proposta de oficinas e do exercício de criação de suas narrativas visuais.[10]

É o caso de Gabriel, que em seu texto nos explicava:

> Meu nome é Gabriel, tenho 22 anos e moro em Viamão, sou estudante do colégio de aplicação UFRGS, estou no terceiro ano do ensino médio. Tive que parar de estudar por causa da minha vó. Ela teve algumas complicações médicas e tive que ficar com ela em casa. Dois anos depois voltei com tudo para conseguir meu diploma do ensino médio.

Compartilhamos um pouco da história e das reflexões de João, 20 anos:

> Bom, eu interrompi por conta da pandemia que desanimou a voltar estudar, por isso que não voltei. (...) O que tá me motivando é terminar o ensino médio é fazer uma faculdade pra dá uma vida boa pra minha família. (...) a foto que me representa o que sou, minha sexualidade. Você já imaginou ser agredido apenas por existir? E por abraçar, beijar ou andar de mãos dadas com alguém que você ama? A população LGBT já!

[10] Também resultaram em apresentações delas e deles em eventos e exposições - como a "Sobre o ser e o estar sendo estudante", na Galeria Olho Nu do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/UFRGS (2024-2025), na "Condições de estudo-trabalho: desafios da EJA", Sala de aula pública no Espaço Força e Luz / POA (2023) e na Mostra UFRGS de Extensão (2023). Nestas três ocasiões estudantes participantes do projeto compartilharam suas narrativas de trajetórias de vida e escolares, bem como, suas produções imagéticas.

Joseane, com 28 anos, nos conta:

> Desde criança sempre sonhei em me formar, mas com empecilhos que surgiram, aí tive que largar a escola com 15 anos para trabalhar, para ajudar em casa. Mas decidi que nunca é tarde e que aqui estou no ensino médio e em 2024 me formarei com a graça de Deus.

Outro relato envolvia o estudante Matias, com 27 anos:

> Meu nome é Matias M. da S. Meu sonho é ser fotógrafo. Sou evangélico e adoro tirar fotos. Desde o meu tempo de escola, tive desafios, como dificuldade para enxergar, assim como para ler e escrever. Falas de professores dessa época me traumatizaram até hoje: era chamado de "burro". Em casa não era diferente, escutava o mesmo de meu pai.

André, 48 anos, compartilhou conosco:

> Aos 11 anos de idade começo a trabalhar com meu pai, o meu "cargo" era servente de pedreiro. (...) Aos 16 anos nasce meu primeiro filho, eu já trabalhava há 2 anos de carteira assinada e não pensava em retornar aos estudos, o que importava era o salário e o filho. Por várias vezes pensei em retornar os estudos, mas sempre faltava alguma coisa e o que mais me faltava era coragem. (...) Minha maior dificuldade sou eu mesmo, o cansaço do dia a dia trabalhar. (...) Hoje acredito ainda mais na minha capacidade. Meus planos e projetos eu vou conquistar o meu espaço "antes tarde do que nunca", dizia o ditado, ainda nesta vida serei um professor.

Essas razões vão além das vontades individuais das pessoas que enfrentam a evasão escolar, pois refletem desigualdades estruturais. Entre essas desigualdades estão: a necessidade de trabalho infantil e juvenil para a sobrevivência diante da fome, do custo de vida e do endividamento; os afazeres domésticos, especialmente para as mulheres, que muitas vezes são proibidas de continuar estudando; os cuidados com filhos pequenos, familiares idosos ou pessoas com deficiência; problemas de saúde física e mental, incluindo os efeitos da pandemia de Covid-19; o uso de drogas; a violência, tanto doméstica quanto pública, incluindo a perda de entes queridos; o encarceramento; e práticas discriminatórias, como racismo, sexismo, capacitismo, lgbtfobia e gordofobia. Além disso, as escolas muitas vezes são excludentes, reproduzindo estigmas e desigualdades e sem oferecer atendimento especializado, o que resulta em múltiplas reprovações e, consequentemente, na falta de tempo para lidar com tantas demandas.

Este ensaio continua a se desenvolver, pois, nas nossas conversas e apresentações, novos temas têm surgido e elementos adicionais estão sendo incorporados, como o trabalho infantil rural, a intolerância religiosa e as enchentes que afetaram o Rio Grande do Sul na época. O processo de construção desta série, que é alimentado por conversas e trocas, busca

trazer à tona problemas sociais e estruturais que afetam a realidade dos estudantes da EJA. Esse esforço é contínuo e se atualiza com novos acontecimentos e desafios do cotidiano.

O projeto utiliza a sala de aula como um espaço etnográfico, onde objetos escolares e outros elementos são organizados para contar histórias e refletir sobre as experiências estudantis. Essa abordagem se fundamenta nas ideias de autores como Ingold (2008) e Pink, (2007) que discutem a importância do espaço físico e das práticas cotidianas na construção de significados. Portanto, a realização desse ensaio visual multimodal, a partir das narrativas orais e escritas de estudantes foi possível a partir da criação de instalações e a utilização do recurso de reconstrução de um lugar etnográfico físico-vivido-aberto-emaranhado e em movimento uma sala de aula do nosso próprio colégio, performando elementos escolares como mesas-cadeiras, cadernos, quadro, bem como objetos representativos das temáticas abordadas. Isso ressoa com a ideia de Appadurai sobre a importância do espaço na circulação de mercadorias e na formação de identidades. O ambiente escolar é tanto um espaço de aprendizagem quanto de exclusão, refletindo as dinâmicas sociais que moldam a experiência educativa.

Os objetos não foram escolhidos de forma aleatória, ao contrário, tal materialidade é moldada por suas interações sociais, desempenhando um papel ativo na construção de identidades e significados. Tal ideia está alinhada com a perspectiva de Appadurai (1986), que argumenta que os objetos ao marcar e serem marcados pelo mundo social que os cerca participam ativamente na construção de significados, de identidades, de políticas e do jogo de relações que estão inseridos. Conforme proposto pelo autor, podemos considerar os objetos escolhidos e o valor que lhes atribuímos em relação às identidades dos estudantes da EJA, levando em conta suas histórias e contextos sociais. Esse processo é essencial para a construção da identidade do sujeito, pois a memória, tanto coletiva quanto individual, desempenha um papel crucial em entender como esses objetos adquirem significado e como eles podem evocar reflexões sobre a evasão escolar e os desafios enfrentados por essas pessoas.

Após montar cada cena, fui retratando-a com o uso de equipamentos como o celular e a câmera digital. Tal proposta se alinha à perspectiva de Miller (2013), uma vez que dá a ver e a sentir tais objetos, que no dia a dia não “os vemos”, nãos os questionamos ou não temos consciência deles, ao serem deslocados e tornados centro da obra e das imagens percebe-se que "as coisas fazem as pessoas tanto quanto as pessoas fazem as coisas." (p.200). A

importância da cultura material e como os objetos não são meras representações de significados, mas agentes sociais ativos que participam ativamente na construção do eu, na formação das experiências humanas e na construção de significados sociais. Sendo que tal materialidade dos objetos escolhidos no projeto contribuem para pensar a formação e expressão das identidades dos estudantes.

Na construção dessas imagens foi pensada uma arquitetura escolar hostil, assim, na sala de aula (identificada pelo piso e rodapé) a cadeira estudantil foi colocada virada e sobre ela o caderno escolar fechado, sendo que acima dele (e não deixando-o abrir) o peso de objetos representativos que serviram de impeditivos para a continuidade de estar sendo estudante. A repetição do enquadramento serviu para pontuar assuntos diversos, porém dentro do mesmo campo semântico temático, compondo a série por vinte e quatro imagens.[11]Em uma extensão do entendimento de Akrich (2014: 161) sobre os objetos técnicos, esses "possuem um conteúdo político no sentido de que eles constituem os elementos ativos de organização das relações dos homens entre eles e com seu ambiente". A intenção nessa proposta visual foi a de mobilizar esses objetos no ambiente escolar, que tem uma organização social, ultrapassando a simples descrição utilitarista de tais artefatos ou a descrição da realidade da escola, mas também tentar produzir uma reflexão politicamente pensada sobre evasão escolar, bem como uma crítica às estruturas que perpetuam a exclusão e as desigualdades sociais.

Para a Mostra de Fotografia Etnográfica Documental foram selecionadas cinco fotos, que representam, respectivamente, práticas e processos discriminatórios, especificamente racistas, por meio de uma boneca preta de modelo abayomi cercada por tachinhas de fixação pontiagudas viradas para cima; aprisionamentos diversos que extirpam liberdades (no caso encarceramento prisional); cuidados, por meio de uma chupeta de bebê; necessidade de trabalho, através de lata e pincel de tinta de obra civil e a fome, através de um prato com arroz e feijão, porém quebrado.

[11] Ensaio Fotográfico "O que me arrancou da escola". Disponível em: https://www.instagram.com/reel/C4euFcBufFc/?igsh=MXd5bW9oMzR1MjN0OQ%3D%3D Acesso em: 03 maio. 25

Figura 1 – "O que me arrancou da escola", Mostra de Fotografia Etnográfica Documental[12]



Fonte: Comissão Organizadora VII ALA, março 2024.

Já na instalação remontada no *VII Congresso ALA*, parte dessa sala de aula hostil com alguns objetos foram expostos, com uma organização espacial que é recorrente nas escolas: cadeiras estudantis enfileiradas de frente ao espaço docente (geralmente com uma mesa e quadro de anotações). Visando a viabilidade de execução, optou-se por mobilizar oito objetos[13] que não estavam nas fotografias da Mostra.

Assim, ficaram dispostos sobre cada caderno fechado, uma ampulheta, um boletim escolar com destaque a escrita em caneta vermelha reprovada; um porta retrato com foto de família rasgado; um aparelho auditivo, uma máscara de proteção individual de saúde; uma bandeira colorida do arco-íris fechada com uma corrente de ferro e cadeado fechado, uma carteira de bolso aberta sem dinheiro e um par de luvas de borracha com uma esponja de limpeza. O propósito inicial era evocar questões e reflexões sobre a falta de tempo para o estudo devido a gama de responsabilidades laborais e familiares; a escola como um espaço que também é excludente ao potencializar reprovações em série e "convidar" estudantes do ensino regular com alguma dificuldade para migrarem para a EJA, por considerarem "mais fácil"; os conflitos familiares, movidos por razões diversas e que proíbem a manutenção da

[12] Disponível em: https://alacongresos.net/fotografia/o-que-me-arrancou-da-escola/ Acesso em: 03 maio. 25
[13] Na escolha destes materiais precisei levar em conta também o transporte na minha mala de mão no voo internacional Brasil-Argentina.

pessoas criança ou adolescente na escola, principalmente as meninas, que são realocadas para o trabalho doméstico e familiar; as barreiras físicas, comportamentais, comunicacionais e sociais enfrentadas por pessoas com deficiência que não encontram no ambiente escolar um atendimento especializado e um acompanhamento adequado; os adoecimentos físicos-psíquicos-emocionais que atingem cada vez mais o público infanto-juvenil, muitos catalisados pela própria experiência da pandemia de Covid; as múltiplas opressões, que estigmatizam grupos sociais como a população LGBTQIA+; a miséria e exploração econômica, que faz surgir a necessidade de trabalhar para promover minimamente o autossustento e o de terceiros sob responsabilidade, muitas vezes possibilitado por meio de realizado de postos de trabalho precarizados.

Nesta etapa de final de produção deste projeto visual multimodal, no qual também foram acionados os demais sentidos, passamos a percebê-lo como um projeto sensorial. Isto porque não há um enfoque exclusivo no apelo à visão, mas, o entendimento e compreensão de que os sentidos são interligados e inter-relacionados como destaca Pink (2007). Nesse sentido, a autora propõe que, ao falarmos sobre as nossas experiências e significados da nossa vida cotidiana, possamos levar em conta a experiência sensorial, a percepção sensorial e as categorias sensoriais, uma vez que o conhecimento está situado no corpo e na prática (Pink, 2010).[14]

[14] A proposta de realizar no doutorado uma pesquisa que mobilize a etnografia sensorial, como abordagem metodológica, que não apenas estuda os sentidos, mas que é orientada por eles, trazendo à tona a dimensão vivida, subjetiva e cotidiana das experiências, conforme proposta por Pink (2007, 2010) é um dos desdobramentos dessa experiência aqui relatada.

Figura 2 – Imagem da instalação "O que me arrancou da escola"[15]



Fonte: Fabiene Gama, 14 março 2024

Ao compor instalações, enquanto lugar construído e tentar reproduzir por meio de objetos algumas cenas do cotidiano ou memórias, por meio de um exercício de imaginação, tais objetos traziam em sua materialidade e nas suas possíveis formas de recepção e interpretação pelo público a invocação das demais modalidades ou categorias sensoriais. Apesar de aqui listar como sentido inicial de/ em campo da instalação, a visão, em cada imagem revelada no papel (fotografia exposta) ou montada na versão tridimensional (instalação) invocava a sensorialidade múltipla. Por exemplo, na integração de subjetividades e sensorialidades, nesta instalação uma luva usada como equipamento de proteção individual no trabalho de limpeza que desperta o tato, também aciona o cheiro de produtos químicos, o som do trabalho, a lembrança do cansaço.

Pensando a performance, em sua perspectiva antropológica que põe em evidência um modo de enxergar o cotidiano como atos performativos que tanto dramatizam e comunicam, quanto reiteram e modificam os status sociais (Noleto, 2015) trago um pouco da minha experiência docente atravessada pelas histórias e narrativas discentes, bem como, a minha condição de estar voltando aos estudos via curso de doutorado. Inicialmente sentada, eu me apresento como uma professora (e também aluna), uma vez que o evento ocorreu nos primeiros dias em que iniciei a pós. Ao apresentar a minha história e fiz atravessamentos com

[15] Disponível em: https://www.instagram.com/navisual.ufrgs/. Acesso em: 03 maio. 25

histórias a mim narradas, levantando dados educacionais brasileiros e uma reflexão sobre as causas sociais da evasão escolar.

Figura 3 - Imagem da performance[16]



Fonte: Wanda Balbé, 14 março 2024

Sobre a recepção de uma proposta antropo-artística

Como uma das formas de se aproximar ainda mais as pessoas que visitaram a exposição e provocar interação, foi colocado um caderno de registros de impressões e de recados para as alunas e os alunos. Foi possível, assim, no retorno ao colégio, ler as mensagens de apoio, reconhecimento, de respeito e admiração, sendo escritas por pessoas de diversas idades, muitas emoções positivas foram expressas de forma coletiva. Destacando que tais interpretações da "estética do visível" são diversas, em níveis conotativos e denotativos, que são baseadas nas experiências pessoais, bagagem cultural, saberes, valores diferentes de/em cada pessoa, de acordo com Barthes (2012). E, assim, nos orienta Gama,

> nenhuma antropóloga (visual ou não) é capaz de controlar a recepção e os usos do seu trabalho, ou mesmo uma "correta" compreensão do tema ou grupo estudado. O que podemos fazer é investir em meios de comunicação capazes de engajar as receptoras de nossos trabalhos de forma ativa na direção que desejamos seguir. (Gama, 2016: 144-145).

Percebendo essas constatações nos momentos de socialização durante as exposições, acompanhando os comentários e as reações que as pessoas estavam expressando, assim como, no próprio processo de construção quando os meus sentidos também foram sendo acionados

[16] Disponível em: https://www.instagram.com/p/C4gDlVsOldU/?img_index=4&igsh=MTY0ZnpvbmZzemx3. Acesso em: 03 maio. 25

movidos pelas memórias corporificadas perpassadas pelas subjetividades. Por meio de falas emocionadas, que resgatavam histórias de vidas e destacavam os sentimentos de estar sendo estudante e a projeção de futuro; olhos marejados e choros, que expressavam tanto tristeza quanto orgulho de suas trajetórias quanto a empatia com as demais.

Um momento especial e emocionante foi oportunizado pelo encontro com Polyana Almeida Frota Lima, na época mestranda em sociologia pela Universidade Federal do Maranhão. Ao final da apresentação, Polyana contou sobre sua trajetória escolar, que também foi marcada pela passagem pela EJA. Nós duas nos abraçamos e choramos juntas, pois é nessa conexão e partilha que acredito que a docência e a pesquisa se realizam.

Figuras 4 e 5 - Imagens da performance - encontro com Polyana Almeida Frota Lima[17]



Fonte: Wanda Balbé, 14 março 2024

Para Turner (1982; 1987) é através dos processos da performance que o escondido, o contido se revela, configurando uma parte essencial para a antropologia da experiência que neste relato movimentamos. Para pensar a escrita deste texto, foi possível uma nova troca com Polyana, possibilitada pela rede social que mantém a nossa conexão, reduzindo o distanciamento físico-espacial (ela no norte e nós no sul do nosso imenso país), engendrando novas emoções, através de suas palavras generosas:

[17] Disponível em: https://www.instagram.com/p/C5l9gYRP2R3/?img_index=8&igsh=MXRoNjRwbXNxdzdxMg%3D%3D Acesso em: 03 maio. 25

> Quando vi o título isso me deixou muito curiosa, então quando me deparei com a performance da professora, cada palavra, gesto e imagens/objetos contidos em cada cadeira virada para baixo, eu viajava na minha própria história/vida e pensei nas vezes em que eu também fui arrancada da escola e teimava em retornar. Eu sou do interior do Maranhão e comecei a estudar em escola na roça onde era um mesmo professor para todos e todas, a escola era coberta de palha e as paredes eram feitas somente até a metade e eram de barro. Cada passo que Katiuci dava naquele lugar parecia que ela movimentava junto a minha própria lembrança, eu não conseguia parar de chorar, ao mesmo tempo eu estava no passado, via a professora se movendo no presente da cena e aquilo era um movimento que parecia me convocar à vida que muitas vezes me foi roubada. Eu, na ocasião já aluna de mestrado me vi inteiramente naquelas cadeiras vazias e com todas as dificuldades expostas ali, como eu chorei, como tudo me tocou de maneira única.

Ao relembrar sua trajetória acadêmica, suas dores e alegrias, permitir-se conectar com a performance proposta, são reveladas as emoções que este processo escolar manifesta. Não somente pontuais que permitem esta primeira interação, no encontro da ALA em Rosário, mas também através dos fios de memória, que compõem e encaminham este novo relato.

Encerramento

Neste texto, buscamos apresentar fragmentos de uma proposta tríade gerada pela articulação entre o ensino, a pesquisa e a extensão acadêmica, que envolveu estudantes da educação básica em atividades que evocassem reminiscências, narrassem condições cotidianas e projetassem futuros desejados, através da e atravessados pela reflexividade. Assim como no próprio ofício da antropologia de produzir reflexão, se auto pensar e produzir materialidade (Ingold, 2015). Por meio das estratégias de produção e de potencialidades do uso das imagens buscou-se mobilizar, criar, incentivar e analisar as representações de trajetórias escolares estudantis, articulando as temporalidades do passado, o presente e o futuro dessas pessoas e ampliar as discussões sobre a EJA. Tal processo gerou o exercício de conhecer histórias de vida, imaginar imagens a partir das narrativas socializadas, eleger fotos do outro que pensasse situações e evocassem assuntos.

Especificamente na obra multimodal aqui detalhada “O que me arrancou da escola”, pretendemos dar a ver e evocar reflexões sobre o processo de evasão escolar anterior, que retirou do espaço escolar crianças e adolescentes, que agora, retornam aos estudos via a modalidade Educação de Jovens e Adultos, agenciando sonhos e projetos futuros. A ideia se estendeu em um projeto criativo de construção ficcional de lugares, cenas e performances, inter-relacionando memória e sensorialidades individuais e coletivas. Nesse sentido, fez-se

surgir um trabalho de campo que tentou provocar experiências sensoriais corporificadas e que fossem agência de conhecimentos outros, levando em conta de estarmos imersas em um ambiente/lugar/espaço social, sensorial e material específico - a escola - que é marcado por relações de poder e por circunstâncias que afetaram as imagens e produções aqui apresentadas. Assim o duplo experiência e percepção sensoriais foram atravessando nossos corpos nesses encontros etnográficos e práticas de expressividades, cujos resultados ficaram artísticos. Como uma espécie de jornada unindo a arte e a antropologia.

Outrossim, a agência de recepção e interpretação de outras pessoas visitantes, que em seus comentários destacaram que tal objeto ou imagem lembraram suas histórias de vida ou relataram ter vivido questões parecidas com as que foram abordadas na exposição/apresentação. Estar junto e acompanhando essas recepções diversas também me deixaram emocionada, por perceber como podemos com nossas produções atingir as outras pessoas. Assim como, dependendo do lugar e do ponto de vista a compreensão também é alterada (Gama, 2016). Há também de se destacar que o evento proporcionou novos contatos com colegas antropólogas e antropólogos, de diversos países, interessadas e interessados em trocar experiências sobre propostas investigativas de/em antropologia visual, antropologia compartilhada e de educação de jovens e adultos.

Foi uma vivência incrível apresentar e compartilhar essa criação na VII ALA, agradecemos imensamente o convite da Comissão Organizadora do Congresso da Associação Latinoamericana de Antropologia.

Referências

AKRICH, Madeleine. Como descrever os objetos técnicos? *Boletim Campineiro de Geografia* 4(1): 161-183, 2014. Disponível em: https://publicacoes.agb.org.br/boletim-campineiro/article/view/2516/pdf_v4n1_MadeleineAkrich. Acesso em: 04 maio. 2025.

APPADURAI, Arjun. *The social life of things: commodities in cultural perspective.* Cambridge: Cambridge University Press,1986.

BARTHES, Roland. *A câmara clara.* 2a. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012 (1984).

BENJAMIN, Walter. O Narrador. In: BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política -ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras escolhidas, volume I, 2ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1994a.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade. In:BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, arte e política - ensaios sobre literatura e história da cultura***.** Obras escolhidas, volume I, 2ª edição, São Paulo: Editora Brasiliense, 1994b.

BENJAMIN, Walter. Experiência In: BENJAMIN, W. *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação.* São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2002.

BRASIL. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. *Resolução CNE/CEB nº 1, de 5 de julho de 2000.* Estabelece as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação e Jovens e Adultos. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/CEB012000.pdf. Acesso em: 01 ago. 2018.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil,* 1988.

BRASIL. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). *Censo Demográfico 2022,* DF: IBGE, 2023.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). *Resumo Técnico: Censo Escolar da Educação Básica 2023.* Brasília, DF: Inep, 2023.

BRASIL. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). *Resumo Técnico: Censo Escolar da Educação Básica 2022***.** Brasília, DF: Inep, 2022.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas,* v. 10, n. 1, p. 171–188, jan. 2002.

C. DAWSEY, John. Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. *Campos - Revista de Antropologia,* [S. l.], v. 7, n. 2, p. 17–25, 2006. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7322. Acesso em: 04 maio. 2025.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. da. A Memória como Espaço Fantástico. *ILUMINURAS,* Porto Alegre, v. 1, n. 1, 2000. DOI: 10.22456/1984-1191.8926. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/8926. Acesso em: 15 jun. 2025.

ECKERT, Cornélia.; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Memória, narrativa e as histórias do mundo. *ILUMINURAS*, Porto Alegre, v. 2, n. 3, 2001. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/9115. Acesso em: 5 maio. 2025.

ECKERT, Cornelia. "Questões em torno do uso de relatos e narrativas biográficas na experiência etnográfica." In *Etnografia da Duração: antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas.* Ana Luiza Carvalho da Rocha /Cornelia Eckert. Porto Alegre: Marcovisual. 2013

GADOTTI, Moacir; ROMÃO, José E. (Orgs). *Educação de Jovens e Adultos: teoria, prática e proposta.* 12ªed. São Paulo: Cortez, 2011.

GAMA, Fabiene. Sobre emoções, imagens e os sentidos: estratégias para experimentar, documentar e expressar dados etnográficos. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção,* v. 15, n. 45, p. 141-157, dezembro de 2016. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/rbse. Acesso em: 03 jun. 2024.

HADDAD, Sérgio. *Relatório preliminar de pesquisa: a situação da educação de jovens e adultos no Brasil.* São Paulo: Mimeo, 2006

INGOLD, Tim. *Antropologia. Para que serve?* Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2019.

INGOLD, Tim. Pare, Olhe, Escute! Visão, Audição e Movimento Humano, *Ponto Urbe,* 3. 2008. Disponível em: https://journals.openedition.org/pontourbe/1925. Acesso em: 02 abr. 2024.

MEC. Ministério da Educação. *MEC lança pacto nacional para valorização da EJA.* Disponível em: https://www.gov.br/mec/pt-br/assuntos/noticias/2024/junho/mec-lanca-pacto-nacional-para-valorizacao-da-eja. Publicado em: 06/06/2024. Acesso em: 07 jun. 2024.

MILLER, Daniel. *Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material.* Tradução: Renato Aguiar. - Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

NOLETO, Rafael da Silva. Antropologia e Performance: Ensaios Napedra. *Ponto Urbe* [Online], 16 | 2015. Disponível em: http://journals.openedition.org/pontourbe/2714. Acesso em: 04 maio. 2025.

PAVEI, Katiuci. Entre trajetos e trajetórias estudantis da educação de jovens e adultos. *Fotocronografias.* Banco de Imagens e Efeitos Visuais. UFRGS., Porto Alegre,v.10 n. 24. 2024a. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/fotocronografias/article/view/142249. Acesso em: 04 maio. 2025.

PAVEI, Katiuci. EJA do Cap/UFRGS: lugar de retorno, resgate, recomeço e reconhecimento. *Cadernos do Aplicação,* UFRGS. Porto Alegre, v. 37, 2024b. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/CadernosdoAplicacao/article/view/139741. Acesso em: 22 set. 2024.

PAVEI, Katiuci. Na EJA, professora realiza trabalho com fotos para demonstrar o papel da escola. *Instituto Porvir.* São Paulo 2021 Disponível em: https://porvir.org/na-eja-professora-realiza-trabalho-com-fotos-para-demonstrar-o-papel-da-escola/ Acesso em: 22 set. 2024.

PAVEI, Katiuci. Visualidade e visibilidade da EJA do CAp/UFRGS. *Cadernos do Aplicação.* UFRGS. Porto Alegre, v. 32 n. 2, 2019(a). p. 101-110. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/cadernosdoaplicacao/article/view/95459. Acesso em: 22 set. 2024.

PAVEI, Katiuci. Visualidades da EJA do CAp/UFRGS: registros de um processo criativo. *Revista Perspectivas em educação básica,* RJ. v. 3, 2019(b) p. 220-227. Disponível em: perspectivasemeducacao.blogspot.com. Acesso em: 22 set. 2024.

PAVEI, Katiuci. Múltiplos lugares da Sociologia na Educação de Jovens e Adultos: relato de experiência do Colégio de Aplicação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. In: Cristiano das Neves Bodart; Roniel Sampaio-Silva. (Org.). *O Ensino de Sociologia no Brasil.* 1ed.Maceió: Café com Sociologia, 2019 (c) , v. 2, p. 155-178.

PAVEI, Katiuci; MELLO, Pedro Dionizio de. Discutindo desigualdades de gênero no mercado de trabalho em uma turma de EJA. *Revista Café com Sociologia.* v.7. n. 3, ago./dez. 2018, p.10-16.

PINK, Sarah**.** *Doing Visual Ethnography.* London: Sage, 2007.

PINK, Sarah. *What is Sensory Ethnography In National Center for Research Methods* 2010. [Streaming video] Disponível em: https://www.ncrm.ac.uk/resources/video/RMF2010/pages/18_Sensory.php Acesso em: 22 set. 2024.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Um olhar antropológico sobre a aprendizagem. In: GROSSI, Ester Pillar (org.) *Ensinando que todos aprendem: fórum social pela aprendizagem.* Porto Alegre: GEEMPA, 2005.

SENADO FEDERAL. *Siga Brasil: Orçamento***.** Disponível em: https: www12.senado.leg.br orçamentosigabrasil. Acesso em: 01 maio. 2024

SPINK, Mary Jane; MENEGON, Vera; MEDRADO, Benedito. Oficinas como estratégia de pesquisa: articulações teórico-metodológicas e aplicações ético-políticas. *Psicologia & Sociedade,* v. 1, n. 26, 2014.

TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre: the human seriousness of play.* New York: PAJ Publications. 1982.

TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance***.** New York: PAJ Publications. 1987

Escutas etnográficas e práticas de consumo: antropologia aplicada em territórios não acadêmicos

Ethnographic listening and consumption practices: applied anthropology in non-academic territories

Amanda Raquel da Silva
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Rio Grande do Norte, Brasil
amanda_rq@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9409-1526

Recebido em: 05 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

Este artigo propõe uma reflexão sobre práticas de consumo a partir de uma abordagem etnográfica aplicada, sustentada na escuta ativa como gesto metodológico, ético e político. Com base em quatro campos distintos: uma fintech voltada à inclusão financeira, ações formativas em organizações não governamentais, bailes de forró para um público 50+ e lares de mulheres negras, analisa-se como o consumo se entrelaça a afetos, pertencimento e formas cotidianas de resistência em contextos de exclusão estrutural. Ao escutar com atenção os sentidos atribuídos a gestos como o uso do crédito, a dança, o presentear e o cuidado com a casa, o artigo mostra que o consumo opera como linguagem social, marcada por desigualdades, memórias e disputas simbólicas. Defende-se, por fim, que a antropologia aplicada, ao atravessar territórios não acadêmicos, pode atuar como força crítica de mediação, visibilidade e transformação social.

Palavras-chave: Antropologia aplicada; Antropologia do consumo; Escuta etnográfica; Sujeitos periféricos; Agências cotidianas

Abstract

This article proposes a reflection on consumption practices based on an applied ethnographic approach, grounded in active listening as a methodological, ethical, and political gesture. Drawing on four distinct fields: a fintech focused on financial inclusion, training activities with NGOs, senior citizen forró dance events, and the domestic spaces of Black women, it analyzes how consumption intertwines with affection, belonging, and everyday forms of resistance in contexts of structural exclusion. By attentively listening to the meanings attributed to acts such as using credit, dancing, gift-giving, and caring for the home, the article demonstrates how consumption operates as a social language, shaped by inequalities, memories, and symbolic disputes. Ultimately, it argues that applied anthropology, when engaging with non-academic territories, can act as a critical force for mediation, visibility, and social transformation.

Keywords: Applied Anthropology; Anthropology of Consumption; Ethnographic Listening; Marginalized Subjects; Everyday Agencies.

Introdução

Nos últimos anos, minha trajetória como antropóloga tem sido marcada por deslocamentos entre o universo acadêmico e contextos diversos, como o mercado financeiro, o terceiro setor, ambientes domésticos e circuitos culturais voltados ao público idoso. Esses espaços, por vezes considerados periféricos ou mesmo contraditórios à prática antropológica tradicional, tornaram-se para mim campos férteis de escuta, mediação e produção de conhecimento. Longe de representar uma fragmentação, essas experiências compõem um percurso coerente de atuação aplicada, orientado por um compromisso ético com os sujeitos e territórios historicamente marginalizados.

Este artigo parte de quatro experiências de campo que têm em comum a escuta de sujeitos frequentemente invisibilizados pelas estratégias de mercado: mulheres negras, pessoas idosas, jovens de periferia e trabalhadores informais. São elas: (1) a atuação em uma organização no terceiro setor dedicada ao empoderamento de mulheres na tecnologia; (2) o trabalho como pesquisadora de experiência do usuário (UX researcher) em uma fintech voltada à inclusão financeira; (3) o acompanhamento etnográfico de bailes de forró frequentados por pessoas idosas em uma capital nordestina; e (4) as interações em lares de mulheres negras mais velhas, cujas práticas de consumo revelam formas de cuidado, resistência e agência cotidiana. A partir desses contextos, busco responder à seguinte questão: de que maneira práticas de consumo, materiais e simbólicas, se entrelaçam a afetos, desejos, estratégias de autonomia e pertencimento em contextos de exclusão estrutural?

A análise se apoia em uma abordagem etnográfica aplicada, sustentada na escuta ativa e situada. Em vez de uma antropologia restrita à academia, proponho aqui uma antropologia implicada, capaz de atravessar fronteiras institucionais e produzir conhecimento nos interstícios entre ética e eficácia, mercado e comunidade, afeto e racionalidade econômica. Mais do que descrever comportamentos de consumo, interessa-me compreender os sentidos atribuídos a essas práticas por sujeitos historicamente silenciados.

As reflexões que compartilho neste artigo dialogam com os estudos antropológicos que compreendem o consumo como prática social situada e moralmente

marcada, especialmente em contextos de desigualdade. Ao longo das últimas décadas, autores como Viviana Zelizer (1994, 2011) têm mostrado como o dinheiro nunca é neutro: ele circula marcado por vínculos afetivos, normas sociais e disputas morais. Suas análises sobre a "valorização social do dinheiro" ajudam a pensar como práticas de consumo e uso do crédito podem se tornar arenas de afirmação, cuidado ou controle, dependendo do contexto em que ocorrem.

O artigo está estruturado em seis seções, incluindo esta introdução. As quatro seções seguintes desenvolvem, cada uma, um dos campos etnográficos analisados: a atuação em uma organização do terceiro setor, o trabalho em uma fintech voltada à inclusão financeira, os bailes de forró da "melhor idade" e os lares de mulheres negras periféricas. Na quinta seção, proponho uma análise transversal dessas experiências, explorando como o consumo opera como linguagem atravessada por afetos, memórias e disputas simbólicas. Por fim, nas considerações finais, retomo a escuta como tecnologia social e argumento em defesa da antropologia aplicada como prática ética e crítica em contextos não acadêmicos.

Campo 1 – ONGs e formações: escuta, impacto e empoderamento

No trajeto em construir uma antropologia aplicada, percebi que os caminhos da pesquisa antropológica podem se expandir ainda mais, por isso, para além do mercado financeiro, passei por consultorias, organizações não governamentais (ONGs) e até mesmo comunidades que já são profundamente conhecedoras de suas próprias realidades. Contudo, essas organizações, muitas vezes, necessitam de uma nova perspectiva, com uma leitura mais sensível e distanciada, que possa trazer à tona nuances e complexidades que não são sempre visíveis no olhar institucional ou empresarial.

Na prática, isso se concretizou ao prestar serviços para empresas e ONGs com foco em pesquisa de mercado e comportamento humano. Muitas dessas organizações, que atuam diretamente em comunidades, já possuem um conhecimento profundo sobre os contextos locais. No entanto, faltava a elas um olhar mais estruturado, que fosse capaz de traduzir esse saber popular em dados concretos, análises rigorosas e, principalmente, em estratégias que fossem mais eficazes na resolução de problemas. A

estratégia em utilizar a antropologia aplicada surgiu, então, como uma ferramenta capaz de proporcionar esse olhar, permitindo que as organizações compreendessem melhor as dinâmicas que aconteciam em suas áreas de atuação, e, com isso, pudessem elaborar respostas mais acertadas e soluções mais eficientes.

Ao trabalhar com consultorias, tive a oportunidade de realizar pesquisas que exploravam desde o comportamento de consumidores em mercados emergentes até a compreensão de como práticas culturais, políticas públicas e questões sociais influenciam decisões dentro de comunidades específicas. Esse tipo de pesquisa não se limita a responder a perguntas pontuais sobre o comportamento de compra ou preferências de consumo. Ao contrário, a antropologia aplicada permite acessar camadas mais profundas: valores culturais, traumas históricos, dinâmicas de poder que moldam interações cotidianas, e até mesmo as formas como as pessoas percebem as soluções que lhes são oferecidas.

No setor das ONGs, o impacto da antropologia pode ser igualmente transformador. Muitas dessas organizações, voltadas para o bem-estar de populações em situação de vulnerabilidade, trabalham incansavelmente para compreender as realidades locais. No entanto, a presença de uma antropóloga no processo de pesquisa pode fazer toda a diferença, especialmente em projetos que buscam transformar essas realidades. A análise aprofundada dos contextos, a escuta ativa, a organização cuidadosa dos dados e a valorização dos saberes locais tornam a atuação dessas instituições mais assertiva e alinhada com as necessidades reais das comunidades com as quais se envolvem.

Foi nesse contexto que, integrando uma organização composta por mulheres e dedicada ao uso de dados para apoiar outras ONGs, vivi uma experiência emblemática durante uma formação que eu e outras cientistas sociais estávamos ministrando sobre pesquisa qualitativa. A oficina reunia lideranças de projetos sociais diversos e, ao final de uma das aulas, durante a roda de dúvidas e partilhas, a presidente de uma ONG atuante nas áreas de esporte, educação e infância, localizada em uma comunidade periférica do Rio de Janeiro, compartilhou sua preocupação em mensurar o "empoderamento" das crianças atendidas. Segundo ela, para conseguir apoio e visibilidade, era necessário apresentar números e comprovar que aquelas crianças estavam, de fato, aprendendo o que ela chamava de empoderamento.

Contudo, enquanto falava sobre a história da organização, ela também compartilhava como projetos sociais em formatos similares haviam transformado sua própria trajetória e influenciado suas escolhas de vida. Ao descrever as mudanças que observava no cotidiano da instituição, como crianças que antes eram tímidas e agora caminhavam de cabeça erguida, criavam laços e se expressavam com mais confiança, percebi que já havia ali elementos potentes de impacto. O que ela apresentava como relato pessoal e afetivo era, na verdade, um dado qualitativo denso, capaz de evidenciar processos de transformação difíceis de capturar por métricas convencionais. Foi nesse momento que a escuta ativa se mostrou fundamental: ao ouvi-la com atenção, compreendi que a resposta à sua inquietação estava justamente naquilo que ela havia acabado de narrar.

Além disso, a ferramenta do olhar e do ouvir, tão centrais na pesquisa etnográfica, também estava presente em sua fala. Discutimos como a abordagem qualitativa pode produzir dados de impacto, perceptíveis apenas por quem está imerso na realidade observada. Nesse sentido, ao oferecer formações e treinamentos em pesquisa, contribuímos para que os próprios profissionais da organização desenvolvessem ferramentas para construir suas análises, reconhecendo e valorizando as transformações que já aconteciam em seu cotidiano.

O empoderamento estava ali, vivo, manifestando-se nos gestos cotidianos e nas sutilezas das relações. Não era necessário forçar um encaixe em modelos genéricos para dar visibilidade ao projeto. Era preciso reconhecer e legitimar essas formas de saber e transformação que emergem da vivência. O dado não estava ausente, ele apenas pedia outra forma de ser escutado, outra lente para ser traduzido.

O empoderamento em organizações não governamentais é compreendido não apenas como um processo de aquisição de recursos ou habilidades, mas principalmente como uma construção coletiva que envolve o reconhecimento das capacidades e saberes locais, fortalecendo a autonomia dos sujeitos envolvidos. Segundo Narayan (2005), o empoderamento se manifesta na ampliação do poder das pessoas para tomar decisões e agir sobre suas próprias vidas, o que nas ONGs pode ser potencializado por meio de práticas de escuta ativa, valorização dos relatos e construção conjunta de conhecimento. Essa perspectiva destaca que o empoderamento não é um resultado facilmente

quantificável, mas um fenômeno vivencial que se traduz em transformações sutis e duradouras nas relações sociais e no sentimento de pertencimento das comunidades atendidas.

Esse episódio sintetiza muito do que entendo como prática da antropologia aplicada: criar as condições para que uma instituição reconheça a potência do que já constrói, mesmo que isso não se traduza, de imediato, em planilhas ou gráficos. Ainda assim, esses saberes podem ser articulados posteriormente em cruzamentos com outros formatos de análise. O papel da antropologia, nesse contexto, é ajudar a nomear, organizar e dar forma a experiências que, embora concretas, muitas vezes permanecem invisíveis aos olhos dos relatórios e indicadores tradicionais. A etnografia permite contar essas histórias a partir de dentro, respeitando sua complexidade, ambivalência e potência.

A antropologia aplicada é, portanto, uma ponte entre mundos: conecta teoria e prática, intuição e método, afeto e dado. Ela permite que o campo da pesquisa se expanda para além dos muros acadêmicos e se insira em múltiplas áreas, não apenas como ferramenta para descrever realidades, mas como tecnologia social para escutá-las, mediá-las e transformá-las.

Atuar fora da universidade, no entanto, não foi um caminho isento de dilemas. Ainda é comum que o trabalho de antropólogas em contextos não acadêmicos seja visto com desconfiança, como se implicasse uma concessão ao "mercado" ou um afastamento da crítica. Mas minha experiência mostrou exatamente o contrário: nesses espaços, foi possível exercer de forma concreta e situada os potenciais transformadores da antropologia. Escutar sujeitos e instituições com visões muitas vezes distantes da minha formação, e, por vezes, atravessadas por tensões de classe, raça, gênero ou região, exigiu ética, responsabilidade e disposição para o desconforto. A escuta antropológica, nesse contexto, não significa concordar, mas acolher a complexidade dos discursos e produzir reflexão crítica a partir deles.

Essa postura implicada e crítica se mostrou fundamental também no segundo campo que trago neste artigo: minha atuação como pesquisadora de experiência do usuário (UX Researcher) em uma fintech voltada à inclusão financeira. Foi nesse contexto que reencontrei, sob outras formas, o desafio de escutar o cotidiano em suas

camadas afetivas, simbólicas e políticas, agora mediado pela relação entre consumo, crédito e pertencimento.

Campo 2 – Fintechs e crédito: consumo, dívida e reconhecimento

Minha primeira experiência como UX Researcher em uma fintech nacional foi, ao mesmo tempo, um mergulho em um universo técnico até então desconhecido e uma redescoberta de algo que já me era familiar: a escuta atenta, a construção de narrativas e o compromisso com as singularidades.

Fui convidada para compor uma equipe responsável por investigar os perfis de usuários de um produto financeiro específico. O desafio era entender quem eram essas pessoas, por que usavam aquele serviço e o que as mantinha na plataforma, mesmo que esse não fosse o produto principal da empresa. Logo descobrimos que muitos dos clientes residiam no Nordeste e vinham de contextos historicamente desbancarizados. Era impossível não reconhecer ali territórios, sotaques e dilemas que ressoavam com a minha própria experiência.

Durante o processo, aprofundei meus estudos sobre crédito, mercado financeiro e economia popular. Analisei também pesquisas que, por exemplo, foram aliadas para pensar os comportamentos financeiros além do senso comum, permitindo uma localização dos sujeitos em suas realidades específicas.

O roteiro de entrevistas que construímos em time visava mais do que identificar funcionalidades desejadas. Buscávamos entender trajetórias de vida: ouvir sobre as primeiras experiências com o dinheiro, o que aprenderam sobre dívidas e como sonhavam com o futuro. Escutamos histórias de perdas, superações e pequenas conquistas cotidianas. Houve quem chorou ao contar como o cartão de crédito possibilitou abrir um pequeno negócio, quem explicou estratégias para pagar boletos antes que o dinheiro "sumisse" e quem revelou o medo de perder tudo por não compreender totalmente os termos do contrato.

Um dos dados mais marcantes para mim aconteceu fora do contexto planejado, numa noite comum, enquanto visitava minha avó. Minha família pertence a uma comunidade quilombola no interior do Rio Grande do Norte, e, naquela noite,

reencontrei uma amiga, moradora de lá, que, com seus 18 anos, usava o cartão da fintech onde eu trabalhava para pagar o churrasco que estava comprando. Perguntei como ela conheceu o serviço, e ela me contou que aquilo representava um passo importante para sua autonomia e que havia sido aprovada sem precisar "provar nada demais". Fiquei emocionada. Feliz, sabe? Ali, compreendi o impacto real do nosso trabalho de uma forma que ia além até mesmo do que uma reunião com stakeholders poderia oferecer.

Bill Maurer (2006, 2012) tem investigado as múltiplas formas de dinheiro e as dinâmicas da inclusão financeira, especialmente a partir de perspectivas críticas que questionam a ideia de que o acesso ao crédito representa, por si só, uma forma de empoderamento. Ao estudar sistemas de pagamentos alternativos, fintechs e políticas públicas de bancarização, Maurer nos convida a enxergar o dinheiro como tecnologia social que molda comportamentos, produz novos sujeitos econômicos e reforça (ou tensiona) estruturas de exclusão. Para ele, o dinheiro não apenas mede valor: ele também organiza relações sociais e institui formas de autoridade.

Essa abordagem crítica é especialmente relevante para compreender como sujeitos historicamente excluídos, como mulheres negras, idosos e jovens periféricos, se relacionam com tecnologias financeiras que prometem inclusão, mas que muitas vezes podem reiterar desigualdades. Ao longo dos campos analisados, busco justamente entender como o dinheiro, o consumo e os gestos cotidianos são apropriados, ressignificados ou recusados, mostrando negociações que escapam aos modelos convencionais da economia e da pesquisa de mercado.

Como antropóloga, pesquisando junto a outra cientista social nas funções de pesquisadoras de experiência do usuário, o que vimos se desenhar foi mais do que um estudo sobre usabilidade. Foi uma imersão em como o dinheiro circula nas margens, nos interiores, nas brechas de um sistema que nem sempre inclui. A teoria crítica, nesse caso, não era um adereço, mas uma lente fundamental para enxergar o que estava em jogo quando falávamos de acesso, dívida e futuro. Juntas, analisamos outras pesquisas e recorremos a textos literários, documentários nacionais e outras produções culturais que ajudavam a compor a diversidade de vivências presentes em diferentes partes do país.

Encontramos histórias que remetiam a Carolina Maria de Jesus[1], filmes que retratavam a realidade de cidades pequenas do interior[2] e que, ao mesmo tempo, falavam sobre economia local.

Campo 3 – Forrós e envelhecimento: desejo, autonomia e pertencimento

Se naquela primeira experiência como UX researcher percebi como o crédito toca os afetos e os projetos de vida das pessoas periféricas, hoje, como pesquisadora no campo da Antropologia de Mercado e do Envelhecimento, sigo encontrando formas de escutar o cotidiano em movimento. Meu trabalho me leva a frequentar bailes e forrós dedicados à população mais velha, reencontrando corpos, silêncios e alegrias que desafiam o senso comum sobre o que significa "envelhecer".

Aqui também falo de economia. Mas, ao invés do cartão de crédito como chave para a autonomia de uma jovem quilombola, é o ingresso simbólico para o baile, a roupa escolhida com cuidado, a cerveja dividida entre amigas, o transporte pago com a aposentadoria. É outra moeda que circula: a do desejo, da companhia, da possibilidade de ser visto. O forró, nesses contextos, se torna um lugar de afirmação, negociação e agência, mesmo em meio a vulnerabilidades e tensões familiares, como nos relatos de mulheres que enfrentam resistência por se manterem ativas afetiva e sexualmente após os 60.

Entre uma entrevista e outra, percebo que o que está em jogo é menos sobre "usuário" e mais sobre "vivente". Não se trata de somente "extrair insights", mas de acolher contradições. Aprendi com uma das mulheres mais velhas que acompanho que "ninguém dança forró à toa". Há sempre uma memória, uma ausência, uma promessa no giro do corpo. Como na fintech, onde escutávamos histórias atravessadas por

[1] Carolina Maria de Jesus (1914–1977) foi uma escritora mineira, autora de Quarto de despejo: diário de uma favelada (1960), obra que retrata seu cotidiano na favela do Canindé, em São Paulo. Apesar de ter apenas dois anos de estudo formal, tornou-se uma das mais importantes escritoras negras da literatura brasileira. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/literatura/carolina-maria-jesus.htm. Acesso em: 3 maio 2025.

[2] Relembro o documentário "Estou me guardando para quando o carnaval chegar" (2019), que retrata a cidade de Toritama, em Pernambuco, um importante polo do capitalismo local voltado para a produção artesanal de jeans. Nesse lugar, mais de 20 milhões de peças são confeccionadas anualmente em pequenas fábricas caseiras, onde os moradores, orgulhosos por serem seus próprios patrões, trabalham incessantemente durante o ano. A única pausa ocorre na semana do Carnaval, quando eles vendem seus estoques acumulados e viajam para praias paradisíacas. Essa dinâmica reflete as particularidades da economia informal e das estratégias de resistência cultural em comunidades do interior brasileiro. Fonte: https://www.adorocinema.com/filmes/filme-270566/

desigualdade e esperança, nos forrós também escuto reinvenções possíveis, ainda que marcadas por dores passadas, normas religiosas ou pelo julgamento alheio.

Há algo de profundamente político nessa escuta. E também de metodológico. Pois é nesse lugar, entre o que se espera do campo e o que ele devolve, que a pesquisa acontece: entre a entrevista formal e a conversa no banco da praça; entre a teoria crítica e a fala de uma mulher que diz só aceitar dançar a música depois que o homem lhe pague uma bebida.

Nos estudos sobre consumo, especialmente aqueles que envolvem sujeitos marcados por desigualdades de gênero, raça e classe, a etnografia tem se mostrado uma ferramenta importante para acessar as camadas simbólicas e afetivas dessas experiências. Como propõe Barbosa (2003), o marketing etnográfico desloca a noção de consumo como ato meramente racional ou econômico e o inscreve no domínio da vida cotidiana, onde os sujeitos atribuem sentidos, constroem pertencimentos e negociam posições sociais. Inspirada por esse olhar, compreendo o consumo não apenas como acesso a bens, mas como prática social e linguagem, atravessada por relações de poder, desejo e reconhecimento. É nessa chave que observo as escolhas e estratégias de mulheres mais velhas em contextos como os bailes de forró ou jovens acessando as primeiras formas de bancarização ou organização financeira. Ou seja, concordo com a pesquisadora ao propor uma reflexão crítica sobre o uso da etnografia nas pesquisas de marketing e comportamento do consumidor, defendendo a importância de recolocar a etnografia em seu "devido lugar": não como mera técnica de coleta de dados, mas como um modo de conhecer o mundo social que exige tempo, envolvimento e interpretação densa.

Campo 4 - Consumo, cuidado e cotidiano: afetos do lar como resistência

Se os relatos nas fintechs e nos forrós evidenciaram o consumo como campo de disputa por reconhecimento e autonomia, práticas ainda mais cotidianas, silenciosas e aparentemente banais, como cozinhar, oferecer comida ou organizar o espaço da casa, também carregam sentidos profundos sobre pertencimento, afeto e agência. No contato com mulheres negras "mais velhas" em suas casas, encontrei formas de consumo atravessadas por histórias de cuidado, resistência e reconstrução da autoestima,

especialmente após décadas dedicadas ao trabalho doméstico alheio. Essas experiências me permitiram perceber que o consumo, mesmo quando desprovido de valor monetário direto, pode se tornar linguagem de afeto e afirmação de si.

O consumo, em sua forma mais banal e cotidiana, também se entrelaça com a construção de afetos e identidades. No caso das interlocutoras da pesquisa, a experiência do consumo não se limita a uma troca comercial ou um simples ato de adquirir bens, mas é carregada de simbolismos afetivos que falam diretamente sobre suas histórias, desejos e as formas de expressão de seu amor.

Em uma pesquisa com mulheres negras acima dos 50 anos, com foco na temática do afeto, conheci e passei a frequentar a casa de Dona Sueli, que, aos 65 anos na época, complementava sua renda vendendo tapiocas. Ela fazia questão de me oferecer comida enquanto eu estava lá na função de pesquisadora, como um gesto de afeto, embora ela mesma não as consumisse por questões de saúde. Contava que gostava de fazer cocadas, nem tanto para vender, mas para presentear as amigas. Esse gesto de oferecer não era apenas uma troca material, mas uma forma de afirmar sua identidade e de construir vínculos afetivos com quem a cercava.

Percebi, além disso, que da mesma forma, as casas das interlocutoras não eram apenas locais de moradia, mas espaços imbuídos de significados afetivos. A casa aparece como um símbolo de resistência e conquista, principalmente para mulheres negras que, ao longo de suas vidas, enfrentaram desafios significativos para conquistar o direito à propriedade, passando longos períodos cuidando das casas de outras pessoas. Por meio disso, percebi que o afeto do lar se manifestava também em como essas mulheres constroem seus lares, um reflexo da identidade, da história e da trajetória de vida de cada uma delas. O cuidado em me convidar para sentar na cozinha para compartilhar refeições ou as ouvir enquanto lavavam louças. Até me chamarem para o quarto quando os assuntos eram mais “sigilosos” e não queria que outros parentes as ouvissem…

No livro *A Theory of Shopping*, Daniel Miller (1998) analisa como o consumo, especialmente as compras no supermercado, se torna uma forma de construir e reforçar laços familiares. A prática de fazer compras, que pode parecer banal à primeira vista, carrega em si uma complexa rede de significados afetivos e relações de cuidado, como

se observa nas ações de Mrs. Wynn, que usa o consumo para educar, orientar e nutrir seus familiares.

A pesquisa etnográfica conduzida por Genevieve Bell (2001) na Europa Ocidental reforça essa ideia de que o consumo e os espaços domésticos não podem ser compreendidos apenas por suas funções utilitárias. Bell mostra como práticas cotidianas como fazer compras, assistir televisão ou frequentar mercados, estão profundamente enraizadas em relações de afeto, pertencimento e construção identitária. Assim como Dona Sueli oferece cocadas como expressão de afeto e cuidado, as mulheres entrevistadas por Bell constroem relações de confiança com os comerciantes locais, preferem mercados a supermercados pela qualidade e pelo vínculo social, e revelam que o ato de "fazer compras" é, na verdade, um modo de sustentar redes de sociabilidade. A casa, nesses contextos, também aparece como um centro simbólico, onde os laços familiares se expressam cotidianamente, seja pela prática contínua de comer juntos, seja pelo uso coletivo dos espaços, seja pelos objetos que se acumulam e ganham sentido. Tal como em *A Theory of Shopping*, onde Miller (1998) observa o consumo como uma prática de cuidado moral, Bell revela como o consumo nas casas europeias pode ser lido como um campo de produção de significados afetivos e sociais.

Essa perspectiva também se manifesta nas interações observadas nos forrós da "melhor idade", onde os gestos cotidianos, como dividir uma cerveja, convidar para dançar ou guardar um lugar na mesa, são formas de consumo simbólico que sustentam redes de afeto e pertencimento entre os frequentadores. A escuta ativa nesses espaços mostra como o consumo não se limita ao bem material, mas abrange também o tempo, a atenção e o cuidado partilhado. Assim como na pesquisa de Bell, em que os espaços públicos europeus funcionam como extensões afetivas do lar, os forrós também podem ser compreendidos como territórios de sociabilidade ampliada, onde o corpo, o prazer e o vínculo com o outro desafiam narrativas sobre envelhecimento e solidão. Nesse sentido, os forrós, tal como os mercados europeus ou as cozinhas familiares estudadas por Bell, operam como ecologias afetivas em que o consumo, seja de alimentos, de música ou de presença, expressa e reafirma identidades, histórias de vida e formas singulares de resistência.

Ao refletir sobre os exemplos vivenciais que mencionei, como as práticas de Dona Sueli ao oferecer cocadas para suas amigas ou o cuidado no espaço doméstico das mulheres entrevistadas, é possível perceber como essas ações cotidianas estão imersas nas dinâmicas de poder que Foucault (1979) propõe. Segundo Foucault, o poder não é apenas uma força repressiva, mas está presente nas relações mais sutis e cotidianas, moldando nossas ações e subjetividades. No caso das práticas de consumo, como o ato de oferecer alimentos ou de cuidar da casa, essas mulheres não estão apenas consumindo ou oferecendo bens materiais, mas também estão negociando e afirmando sua posição no mundo. Elas utilizam esses gestos como formas de resistência e de afirmação de sua autonomia, expressando seus desejos e construindo suas identidades.

Essa noção de resistência através de gestos cotidianos também é alinhada com as ideias de Paulo Freire (1970), que vê o empoderamento como um processo de conscientização e ação. Para Freire, o empoderamento não se dá apenas por meio de grandes movimentos, mas também nas práticas diárias que desafiam o status quo. Ao oferecer algo de si, como no caso de Dona Sueli, essas mulheres estão criando espaços de troca e construção de vínculos, afirmando seus direitos e necessidades dentro de um contexto social que, muitas vezes, as marginaliza. Assim, o consumo, longe de ser uma prática neutra, torna-se um campo de disputa onde elas reafirmam sua autonomia e poder de agência, seja no cuidado de seus lares ou nas relações que estabelecem com as outras pessoas ao seu redor.

Essas práticas de consumo, embora frequentemente invisíveis ao olhar do mercado formal, articulam modos de existir que desafiam a lógica utilitarista do consumo. Ao reafirmar o cuidado, o afeto e a coletividade, esses gestos mostram que há outras economias em operação, baseadas em vínculos e reciprocidade, que não cabem nas categorias tradicionais de análise do mercado, mas que a antropologia consegue mostrar sua importância e valor.

Para além do que se compra: escutar o consumo, narrar resistências

A partir dos quatro campos etnográficos analisados: fintechs, ONGs, bailes de forró da "melhor idade" e lares de mulheres negras, este artigo propôs refletir sobre como práticas de consumo se entrelaçam a afetos, pertencimentos e formas de agência em contextos de exclusão estrutural. O fio que costura essas experiências é a escuta

ativa e situada, que se configura não apenas como uma técnica de pesquisa, mas como uma postura ética e política frente aos sujeitos com os quais nos relacionamos. A escuta, nesse caso, não apenas revela práticas, mas também reconhece resistências sutis, desejos negados e gestos cotidianos que desafiam as lógicas dominantes de poder.

O trabalho de campo realizado em uma fintech mostrou camadas de sentido atribuídas ao sistema bancário, onde o cartão de crédito, longe de ser visto apenas como uma ferramenta de consumo, se associava à busca por autonomia historicamente negada. A desconfiança em relação aos bancos, frequentemente interpretada como resistência ou falta de instrução pelo mercado, se revelou, na verdade, como uma memória coletiva de exclusão. Esse desejo de inclusão coexistia com marcas de experiências negativas passadas, gerando tensões e ambivalências que só uma escuta atenta e situada poderia esclarecer. O crédito, nesse contexto, não se restringia ao seu aspecto funcional; ele representava um símbolo de pertencimento, reconhecimento e reconfiguração da trajetória pessoal.

Embora muitos relatos fossem otimistas, outros revelaram tensões geracionais em torno do uso do cartão de crédito. Para os mais velhos, o endividamento ainda carregava um estigma moral, ligado à tradição da poupança e da cautela financeira. Em contrapartida, os mais jovens viam o crédito como uma oportunidade de alavancar negócios ou fazer investimentos, sendo essa uma forma de acessar um sistema até então inacessível. Nesse contexto, a escuta revelou um jogo de gerações, com os mais velhos sob uma lógica conservadora, enquanto os mais jovens ansiavam por novas possibilidades oferecidas pelo sistema financeiro.

Nesses relatos, a sensibilidade metodológica não apenas ajudou a compreender as necessidades explícitas dos usuários, mas também a acessar dimensões simbólicas e afetivas em suas relações com o dinheiro. O que parecia ser uma simples questão de comportamento financeiro revelava, na verdade, uma construção identitária complexa, profundamente marcada por um desejo de reconhecimento e autonomia. Era impossível não perceber como esses relatos estavam imbricados com a ideia de pertencimento a um sistema que, por muito tempo, os excluiu.

Da mesma forma, a escuta ativa se mostrou fundamental ao frequentar os forrós da “melhor idade”, onde percebi que o envelhecimento é vivido de forma muito mais complexa do que a visão estereotipada de velhice passiva. Nesses contextos, o forró não se limitava a um espaço de lazer, mas se tornava um palco de afirmação identitária, onde os corpos, longe de se conformarem com a fragilidade associada à velhice, se colocavam em movimento, reafirmando vitalidade, sexualidade e potência. A escuta aqui, portanto, não se limitava ao que os participantes diziam, mas ao que suas danças, risos e olhares transmitiam: um desejo profundo de viver plenamente, sem as limitações impostas por circunstâncias diversas.

Tão reveladora quanto a dança nos forrós foi a escuta realizada durante formações em pesquisa qualitativa com lideranças de ONGs. Nessas ocasiões, gestoras comunitárias narravam impactos profundos em crianças e adolescentes atendidos por seus projetos, mas sentiam dificuldade de traduzir essas transformações em “dados” para captar recursos. A escuta etnográfica, nesses casos, não apenas ajudava a nomear os efeitos do empoderamento, como maior autoestima, autonomia ou sociabilidade, mas também ampliava as formas possíveis de mensurar impacto social, para além das métricas convencionais.

Já nos lares de mulheres negras, a observação de gestos cotidianos como oferecer alimentos ou organizar a casa evidenciou que o consumo pode ser também cuidado, resistência e afirmação de si. Essas práticas, muitas vezes realizadas com poucos recursos, sustentavam redes de afeto e pertencimento. Presentear com cocadas, acolher a pesquisadora na cozinha ou escolher os objetos da casa com intencionalidade eram formas de expressão identitária que extrapolavam o consumo como mera aquisição de bens.

Tanto na fintech quanto nos forrós, o campo se revelou um espaço de negociação de significados. Os sujeitos, seja no contexto corporativo ou social, estavam constantemente negociando, a cada entrevista, dança ou troca, não apenas suas necessidades imediatas, mas suas posições no mundo, suas histórias, direitos e sonhos. Em um caso, o desejo de acesso ao sistema financeiro estava vinculado à autonomia e ao poder de escolha; no outro, o desejo de dançar surgia como uma forma de reafirmar a própria existência e resistir à invisibilidade imposta pelo envelhecimento. Nas casas, o

cuidado era performado como direito e afeto. Nas ONGs, era a escuta que transformava em dado o que antes era apenas emoção.

Essas experiências de escuta ativa e situada mostram a potência da antropologia, que não se limita ao campo acadêmico, mas se expande para esses espaços aparentemente periféricos e profundamente transformadores. Elas nos mostram como a pesquisa pode ser um meio de transformação, quando se é capaz de compreender a complexidade das realidades que nos cercam, sem reduzi-las a fórmulas prontas, e quando se escuta com empatia e com respeito.

Essa compreensão da escuta ativa também é mobilizada por Carla Cristina Guimarães Q. dos Santos (2013), em sua dissertação de mestrado "A Importância de uma Escuta Ativa", ao analisá-la como um processo contínuo e ético no cotidiano educativo, especialmente na educação pré-escolar. Santos propõe a escuta como um ato pedagógico que reconhece a criança como sujeito de direitos, dotado de saberes, experiências e desejos que merecem ser acolhidos e valorizados. Inspirada na pedagogia da participação, ela enfatiza uma escuta que ultrapassa o simples ouvir: trata-se de observar com atenção sensível os gestos, silêncios e expressões que carregam sentidos e formas de agência.

Ao trazer essa perspectiva para o campo antropológico, reconheço o quanto a escuta ativa, tal como defendida por Santos (2013), ressoa com as práticas de pesquisa que desenvolvi em contextos diversos, como a fintech e os forrós da "melhor idade". Assim como a criança é muitas vezes subestimada em sua capacidade de expressão e reflexão, os sujeitos que entrevistei também carregavam marcas de silenciamento – seja pela exclusão histórica do sistema financeiro, seja pelo apagamento simbólico da velhice, pela desvalorização do saber comunitário ou pela invisibilização das práticas domésticas femininas. Em todos esses casos, foi por meio de uma escuta atenta e situada que emergiram narrativas de resistência, autonomia e pertencimento.

A articulação com a proposta de Santos permite, portanto, compreender a escuta ativa e com sensibilidade como uma ferramenta metodológica e ética transversal, capaz de acessar camadas profundas das experiências humanas. Trata-se de uma escuta que legitima os sujeitos em suas formas plurais de existir, rompendo com visões reducionistas e abrindo espaço para uma produção de conhecimento mais dialógica,

sensível e transformadora, mais capaz de compreender os modos de vida em sua complexidade e profundidade.

Assim como propõe Lívia Barbosa (2003), este artigo valoriza o olhar etnográfico como uma forma de escuta situada, apta a acessar os sentidos mais profundos atribuídos às práticas cotidianas. Em vez de compreender o consumo apenas como um ato racional, destaca-se a importância de escutar os significados culturais, afetivos e históricos que atravessam a relação dos sujeitos com bens, serviços e espaços de pertencimento. O trabalho de campo, tanto em contextos tecnológicos como o das fintechs, quanto em espaços culturais como os forrós, em práticas organizacionais de ONGs ou em lares de mulheres negras, revelou-se um território fértil para compreender as múltiplas formas de agência. Esses cenários, à primeira vista tão distintos, compartilham experiências de exclusão e resistência. Neles, a escuta etnográfica permitiu apresentar o que está por trás das escolhas e recusas, sejam financeiras, afetivas ou relacionais, e reconhecer os sujeitos como produtores de sentido e história.

Nos relatos dos usuários de produtos bancários, nas danças e conversas das festas populares, nas reuniões comunitárias e nas cozinhas onde se compartilham cocadas, encontrei narrativas atravessadas por desejos de autonomia, reconhecimento e pertencimento. A escuta sensível se mostrou crucial para acessar camadas que escapam aos métodos tradicionais de pesquisa de mercado ou de análise estatística. São nesses detalhes: nos silêncios, nos gestos, nas memórias compartilhadas, que se anunciam as potências da antropologia aplicada.

Ao reconhecer os sujeitos em suas singularidades, construí pontes entre o saber acadêmico e a escuta prática. Mais do que um método, a escuta ativa tornou-se um compromisso ético, uma forma de estar com o outro e de produzir conhecimento que respeita as complexidades da experiência humana. A escuta aqui é entendida não apenas como técnica de coleta, mas como tecnologia social capaz de expressar o consumo como linguagem, como disputa e como possibilidade de transformação, mesmo quando se apresenta no detalhe mais banal de um prato oferecido ou de um corpo que dança.

Essa perspectiva se opõe à apropriação superficial da etnografia por parte de muitas empresas, que a transformam em um mero instrumento técnico para fins comerciais. Barbosa (2003) critica justamente essa redução do método a uma coleta rápida de dados, descolada de sua densidade teórica e ética. Ao contrário, ela propõe uma etnografia que respeite a complexidade do consumidor, não como alguém

previsível e homogêneo, mas como sujeito múltiplo, contraditório e inserido em tramas culturais. É nessa chave que o consumo pode ser lido não como fim em si mesmo, mas como linguagem e um meio de afirmar identidades, expressar resistências e construir mundos possíveis.

Algo importante sobre a escuta ativa e sensível é que ela exige paciência, e muitas vezes a capacidade de perceber o que não está sendo dito. Muitas pessoas, especialmente as que nunca haviam tido acesso a serviços bancários formais, tinham um receio imenso de falar sobre dinheiro. Ao longo das entrevistas, tive que criar um ambiente de confiança, onde os entrevistados se sentissem à vontade para expor suas dúvidas, frustrações e sonhos. Não eram apenas questões de usabilidade ou de dificuldades técnicas com o aplicativo, mas questões mais profundas, relacionadas ao medo, à vergonha e à história de exclusão financeira.

Essa escuta me fez perceber que o simples ato de perguntar e ouvir com atenção poderia mostrar muito mais do que qualquer dado quantitativo sobre o comportamento do usuário. Lembro-me de uma conversa que tive com uma mulher negra, mãe solo, que explicou como o crédito de pequeno valor, oferecido pelo banco digital, tinha sido um divisor de águas em sua vida. Ela usava o crédito para pequenas compras, mas também para organizar o orçamento da casa. Durante a conversa, o que mais me marcou não foi a descrição das transações financeiras, mas a maneira como ela falou sobre seu desejo de *independência* e a forma como esse crédito a ajudava a se sentir menos vulnerável, mais autônoma.

Esse tipo de escuta, que vai além do técnico e do funcional, me ajudou a entender que as pessoas não estavam apenas usando o produto; elas estavam reconfigurando suas vidas a partir dele. Um crédito de 200 reais, por exemplo, parecia insignificante para muitos em termos de montante, mas, para essa mulher, representava a chance de dar um passo a mais para fora de um ciclo de vulnerabilidade financeira.

Logo, a escuta ativa, enquanto prática metodológica e ética, torna-se indispensável na abordagem antropológica do consumo, especialmente quando se trata de compreender sujeitos marcados por desigualdades estruturais. Como propõe Barbosa (2003), o consumo deve ser analisado não apenas como um ato econômico, mas como uma prática social atravessada por sentidos simbólicos, morais e afetivos. É justamente

por meio da escuta situada que tais camadas emergem, revelando o consumo como linguagem e campo de disputa.

Ao reunir experiências diversas como as trazidas até aqui, este artigo contribui para a antropologia do consumo ao propor um olhar etnográfico centrado na escuta ativa como prática de acesso aos sentidos atribuídos às práticas cotidianas. Em vez de tratar o consumo como mero ato econômico ou de escolha racional, proponho compreendê-lo como linguagem atravessada por afetos, memórias, desigualdades e formas de resistência. A escuta, nesse contexto, não é apenas uma ferramenta de coleta de dados, mas um gesto ético que reconhece os sujeitos como produtores de sentido. É por meio dela que se revelam outras economias: do cuidado, do desejo, da autonomia, que coexistem com, e muitas vezes tensionam, as lógicas hegemônicas do mercado.

Ao reunir práticas de consumo em contextos tão distintos, do crédito bancário ao forró da melhor idade, da cozinha de Dona Sueli aos dados de uma ONG, este artigo propõe compreender o consumo como prática social atravessada por afetos, disputas e formas de agência. Por meio da escuta ativa, foi possível evidenciar economias invisíveis aos métodos tradicionais, onde o gesto de presentear, o cuidado com o espaço ou o corpo que dança são também formas de resistência e produção de pertencimento. Assim, minha proposta se insere no campo da antropologia do consumo ao afirmar que a escuta não é apenas caminho metodológico, mas condição política para se produzir conhecimento implicado com os sujeitos e suas formas plurais de existir.

Conclusão: a escuta como tecnologia social na antropologia do consumo

A antropologia aplicada, ao se implicar em contextos não acadêmicos, se mostra capaz de produzir análises sensíveis, situadas e comprometidas com sujeitos historicamente à margem das decisões institucionais ou dos mercados formais. A escuta ativa, como prática metodológica e ética, possibilita acessar experiências que não cabem nos dados convencionais, mas que produzem saberes, pertencimentos e resistências. Ao longo deste artigo, os campos analisados evidenciaram que o consumo é mais do que uma transação: é uma linguagem atravessada por afetos, desigualdades e gestos de afirmação. Defender essa escuta não é apenas uma escolha metodológica, mas uma

posição política diante das formas de silenciamento e apagamento que ainda persistem. A etnografia, assim, reafirma seu potencial como ferramenta de escuta e transformação.

Ao refletir sobre a complexidade dos vínculos afetivos e das práticas de consumo, fica evidente que a análise antropológica trazida aqui pode oferecer uma lente para compreender não apenas as relações econômicas, mas também os laços afetivos que são igualmente centrais na construção das identidades sociais. O consumo, como trazido pelas experiências etnográficas aqui discutidas, está longe de ser um simples ato mercadológico. Ele é uma arena onde se negociam afetos, memórias e desejos. Onde se constrói, muitas vezes de forma silenciosa, a afirmatividade do ser e o sentimento de pertencimento.

A escuta atenta e empática, marca da prática antropológica, permite tornar visíveis essas dinâmicas sutis, fazendo da pesquisa não apenas um meio de compreensão da realidade, mas também uma via de transformação, tanto para os sujeitos envolvidos quanto para os próprios pesquisadores. Em última instância, o que se evidencia em cada gesto de consumo e de afeto é a busca incessante por reconhecimento, por sentido e por conexões significativas com o outro.

Escutar, nesses contextos, é também tomar posição. A escuta ativa não é apenas técnica: ela é política, pois envolve escolhas de quem merece ser ouvido, de quais narrativas merecem ser visibilizadas e de que formas de saber são legitimadas como conhecimento. Escutar o que dizem os corpos mais velhos nos forrós, os jovens desbancarizados em suas primeiras transações financeiras ou as mulheres negras que oferecem cocadas como gesto de cuidado, é recusar leituras simplificadoras do consumo. É afirmar que há ali projetos de vida, insurgências cotidianas e formas de existência que desafiam tanto as lógicas do capital quanto os moldes academicistas.

Ouvir os que não são ouvidos, observar os que escapam das personas padrão do marketing e das segmentações tradicionais, é também repensar o lugar da Antropologia no mercado. Não se trata de expandir audiências, mas de disputar sentidos. De tensionar as estruturas que insistem em tornar invisíveis aqueles que, mesmo à margem, produzem sentido, afeto e potência.

Em contextos de pesquisa aplicada, especialmente fora da universidade, a escuta exige não apenas técnica, mas também tempo: tempo para observar, para construir confiança, para compreender nuances. Ao contrário da lógica da produtividade imediata, que valoriza entregas rápidas e dados prontos para o consumo, a escuta etnográfica reivindica o tempo como um recurso precioso. Não se trata de lentidão, mas de presença: é no tempo investido na relação com o outro que se revelam os sentidos mais densos e as narrativas mais significativas. Nesse gesto, a antropologia reafirma sua potência: por saber que escutar bem leva tempo e que esse tempo é parte da entrega.

Mais do que ferramenta de coleta, a escuta se aproxima do que Audre Lorde (1984) chamaria de ferramenta de sobrevivência: um meio de estabelecer conexões e reconstruir mundos a partir da partilha do vivido. Ela opera no tempo da relação, e não da urgência. Essa valorização do tempo relacional também encontra eco na proposta de Hartmut Rosa (2019), ao discutir a ideia de ressonância em oposição à lógica da aceleração social. Em sua análise, a modernidade avançada impõe ritmos cada vez mais rápidos aos sujeitos e instituições, o que compromete nossa capacidade de criar vínculos significativos com o mundo. A escuta etnográfica, nesse sentido, pode ser compreendida como um gesto de resistência à aceleração: ao favorecer relações de presença, afeto e reconhecimento mútuo, ela produz ressonância. Mais do que eficiência, trata-se de cultivar encontros que transformam quem escuta e quem é escutado. Escutar, assim, é suspender o ritmo da resposta imediata e abrir espaço para o que ainda está em elaboração. É permitir que o outro apareça em sua complexidade, e não como dado pronto para o consumo institucional.

Por isso, a escuta é política: porque transforma a prática antropológica em um campo de disputa por sentidos, reconhecimento e produção de conhecimento situado. Ao deslocar o pesquisador de uma posição de autoridade para uma postura de abertura e implicação, a escuta ativa questiona verdades estabilizadas, desestabiliza categorias analíticas e tensiona os modos tradicionais de produção de dados. Escutar, nesse contexto, implica reconhecer a legitimidade dos saberes locais, a densidade das experiências vividas e a potência dos discursos que emergem de lugares historicamente silenciados. Trata-se, portanto, de uma ética relacional que compromete o pesquisador com a escuta como prática de reconhecimento e com a pesquisa como espaço de transformação.

Este artigo, portanto, é também um testemunho dos caminhos plurais que antropólogas e antropólogos têm trilhado para além dos muros da universidade, construindo pontes entre teoria e prática, método e intervenção. Trabalhar com pesquisa aplicada não significa abrir mão da densidade conceitual ou da ética disciplinar, mas sim ampliar seus alcances, tensionar territórios, escutar com radicalidade. Afinal, se há algo que a Antropologia nos ensina, e que este texto buscou sustentar, é que escutar, com envolvimento e crítica, pode ser, por si só, um gesto de resistência e um modo de imaginar futuros mais justos.

Referências

BARBOSA, Lívia. Marketing etnográfico: colocando a etnografia em seu devido lugar. *Revista de Administração de Empresas*, São Paulo, v. 43, n. 3, p. 69-75, 2003.

BELL, Genevieve. Looking across the Atlantic: using ethnographic methods to make sense of Europe. *Intel Technology Journal*, [s.l.], Q3, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.

LORDE, Audre. Sister Outsider: Essays and Speeches. Berkeley: Crossing Press, 1984.

MAURER, Bill. Recharting the Geography of Value: Capital, Citizenship and the Politics of Credit Access in Indonesia. In: Global Assemblages, Aihwa Ong & Stephen Collier (eds.). Blackwell, 2006.

MAURER, Bill. Payments and Social Meaning. In: Science, Technology & Human Values, 2012.

MILLER, Daniel. Making love in supermarkets. In: _____. *A theory of shopping*. Cambridge, Polity Press, 1998.

NARAYAN, Deepa. Measuring empowerment: cross-disciplinary perspectives. Washington, D.C.: The World Bank, 2005. (Policy Research Working Paper, nº 3510).

ROSA, Hartmut. Ressonância: uma sociologia da relação com o mundo. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Loyola, 2019.

SANTOS, Carla Cristina Guimarães Queiroz dos. *A importância de uma escuta ativa*. 2013. Relatório de Estágio (Mestrado em Educação Pré-Escolar) – Escola Superior de Educação de Paula Frassinetti, Porto, 2013. Orientadora: Maria Clara Craveiro.

ZELIZER, Viviana A. The Social Meaning of Money: Pin Money, Paychecks, Poor Relief, and Other Currencies. Princeton: Princeton University Press, 1994.
ZELIZER, Viviana A. Economic Lives: How Culture Shapes the Economy. Princeton University Press, 2011.

Fechando a boca do fuxico etnográfico

Closing the ethnographic fuxico's mouth

Gabriela Novaes Santos
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Rio Grande do Norte, Brasil.
gabrielanovaesantos@gmail.com.
https://orcid.org/0000-0002-5613-7538.

Recebido em: 08 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo
Este artigo busca aprofundar a ideia de *fuxico etnográfico*, pensada a partir da pesquisa realizada no âmbito do projeto de extensão Histórias de Quilombo (Unila/UFPB) durante os anos de 2022 e 2023 com as Fuxiqueiras do Bem, grupo de artesãs do quilombo de Mituaçu, Conde, Paraíba. A partir da realização de oficinas de bordado livre, que ocorreram na EMEIEF Ovídio Tavares de Morais de forma quinzenal, os encontros eram repletos de assuntos cotidianos, de histórias da memória coletiva e pessoal. O conceito de *fuxico etnográfico* é considerado aqui como método que pensa a presença da antropóloga em campo e a apresentação da pesquisa em seus formatos acadêmicos, além da valorização da experiência extensionista durante o processo de formação profissional.
Palavras-chave: Fuxico; Etnografia; Mituaçu; Antropologia bordada.

Abstract
This article seeks to explore the idea of ethnographic fuxico, based on the research carried out as part of the extension project Histórias de Quilombo (Unila/UFPB) during the years 2022 and 2023 with the Fuxiqueiras do Bem, a group of artisans from the Mituaçu quilombo, Conde, Paraíba. Through free embroidery workshops, which took place fortnightly at the EMEIEF Ovídio Tavares de Morais, the meetings were full of everyday issues, stories from collective and personal memory. The concept of ethnographic fuxico is considered here as a method that thinks about the anthropologist's presence in the field and the presentation of the research in its academic formats, as well as valuing the extension experience during the professional training process.
Keywords: Fuxico; Ethnographic; Mituaçu; Embroidered anthropology.

Introdução

Este trabalho busca desenvolver o conceito de *fuxico etnográfico*, inicialmente elaborado na monografia intitulada "Fuxico do Bem: alinhavos entre memória, educação e bordado no quilombo de Mituaçu (Conde/PB)" (Santos, 2023), defendida para a conclusão da licenciatura em ciências sociais pela UFPB. A pesquisa que permitiu esses resultados ocorreu no âmbito do projeto de extensão Histórias de Quilombo (Unila/UFPB), entre 2022 e 2023, na realização de oficinas de bordado livre onde atuei como oficineira e teve como objeto o bordado como *prática tátil-reflexiva*. As oficinas ocorreram de forma quinzenal, na EMEIEF Ovídio Tavares de Morais, com o grupo Fuxico do Bem, composto por Ana, Penha, Maria Aparecida, Lanny e Ivanilda, mulheres da comunidade quilombola de Mituaçu (Conde/PB) e pelas antropólogas Patrícia, Aina, Aline e Gabriela e pelo cientista social Fernando.

O Histórias de Quilombo tem uma longa trajetória junto ao quilombo de Mituaçu que data desde 2017. O grupo de artesanato Fuxico do Bem foi criado em 2019, durante oficinas de fuxico e bordado, também na escola quilombola. Desde então, as suas atividades têm acontecido de forma espaçada, no formato de imersões criativas e coletivas. As oficinas de 2022 e 2023 foram intensas, e tiveram duração de oito meses. Quinzenalmente, nos reunimos para aprender diferentes pontos de bordado livre. Também houveram dias que algumas mulheres preferiam por fazer fuxicos.

Após concluídos os encontros nas oficinas, passei à parte solitária da escrita do trabalho de conclusão de curso. Enquanto organizava os bordados, as pequenas notas de campo e relatórios de experiência do projeto, me perguntava sobre o que deveria contar. Como falar com essas mulheres não mais através de peças têxteis, mas no texto? Como descrevê-las? Como apresentar e contar sobre os nossos encontros? Quais histórias compartilhar?

Algumas perspectivas foram se cruzando e complexificando a experiência etnográfica. Fazer as oficinas era sinônimo de fazer campo. Durante a escrita, houve a ausência da mesa cheia de mulheres como nas oficinas, dando espaço a dúvidas e medo de acabar por realizar uma construção etnográfica perigosa e egoísta, colonialista e excludente. Aos poucos, bordado por bordado, fuxico por fuxico, compreendi como o ato de bordar juntas construiu os relatos, como as mulheres guiavam as narrativas das

tardes e contavam com a nossa parceria e respeito mútuo para contar sobre a comunidade e sobre si mesmas enquanto artesãs, agricultoras, escritoras, donas de casa.

Fazer fuxicos

Em 2019, o projeto Histórias de Quilombo realizou encontros com mulheres do quilombo de Mituaçu para fazer artesanatos, bordar em toalhas e fazer toalhas de fuxico. Os encontros aconteceram na escola Ovídio Tavares de Morais e a partir desses encontros de pensares e fazeres manuais foi criado o grupo Fuxico do Bem, composto pelas mulheres quilombolas e docentes e estudantes em ciências sociais da UFPB. Um por um, cada fuxico alimentou novas perspectivas de um fazer antropológico compartilhado.

Em Mituaçu, pode-se fazer fuxico de diferentes formas. Uma delas é utilizando linha 10, agulha — rombuda ou não —, um molde de papelão circular, tesoura e retalhos de tecido. Primeiro, riscamos com uma caneta no papelão uma figura circular. Quanto maior a figura, maior será o fuxico. Cortado o molde, o utilizamos para riscar mais uma vez com a caneta, mas agora no pedaço de tecido escolhido e então recortamos o tecido seguindo a linha delineada. Com a agulha nas mãos, inserimos o pedaço de linha 10 e damos um nó de costureira de forma que una as duas pontas da linha. Inserindo a agulha no tecido, começamos então com um ponto de arremate, e depois seguimos com o ponto alinhavo em toda a extremidade do tecido. Ao final, é só puxar e apertar a linha que está no tecido, e fechamos a boca do fuxico. Para o último arremate, entramos com a agulha na boca do fuxico e damos o último ponto em seu verso[1].

[1] Para quem quiser aprender, Dona Penha nos ensina a fazer fuxico: https://www.youtube.com/watch?v=8QOiMkx5Gak&ab_channel=Hist%C3%B3riasdeQuilombo

Imagem 1 - Oficina de bordado e fuxico



Fonte: Acervo do projeto Histórias de Quilombo, 2023.

O outro jeito de fazer fuxico é pela oralidade, pode ser aprendido durante os nossos encontros. Pode ser feito com pauta única para a conversa ou não, e só precisa de mais de uma pessoa para acontecer. Com o retorno das atividades presenciais após o isolamento social imposto pela pandemia de covid-19, entre 2022 e 2023 organizamos coletivamente as novas atividades. A escolha foi pelas oficinas de bordado livre onde fui oficineira. Ao todo, foram 16 encontros para bordar e fuxicar.

Para planejar cada encontro, sistematizei um plano de curso que dava a cada dia dos encontros uma temática relacionada a Mituaçu, como os seus rios Jacoca e Gramame, tendo como objetivo bordar sobre os temas e guiar as conversas. Mas raramente os temas foram seguidos. Os bordados até contavam as histórias, mas os

fuxicos feitos oralmente desviavam para assuntos do cotidiano, os capítulos das novelas que assistiam e causos familiares. Em diferentes dias de oficinas, as mulheres de Mituaçu — que se auto referem como Fuxiqueiras do Bem — repetiam como o momento do encontro para bordar trazia a alegria de fazer fuxicos. Certa vez, Maria Aparecida contou na oficina que não iria bordar e estava ali apenas pelas companhias: "eu gosto mesmo é do fuxico". O fuxico a que Maria se refere é o "alvoroço", a conversa, as fofocas, as risadas. Assim, independentemente do tipo de artesanato ou técnica de bordado que fosse planejada a ser aprendida e compartilhada, o fuxico estava sempre presente.

Imagem 2 — Maria Aparecida entre fuxicos, 2023. Mãos de Maria Aparecida bordando uma aroeira. Ana, Lanny e Penha bordando utilizando bastidor



Fonte: Acervo do projeto Histórias de Quilombo, 2022.

Apesar de morarem próximas umas das outras, elas nos revelaram que pouco se encontravam, e que as atividades organizadas pelo projeto permitiam esse momento. A cada oficina, ficava mais explícita a importância do momento de reunião entre elas para conversar e fazer artesanatos. Era um momento de distração, de lazer em seus cotidianos que são normalmente preenchidos pelos trabalhos de cuidado com a família, a casa, o roçado e a pesca.

Imagem 3 — Bordado de uma manga feito por Maria Aparecida, 2022, e bordado de Dona Beré pescando feito por Aline Paixão, baseado no desenho de Aina Azevedo



Fonte: Acervo do projeto Histórias de Quilombo, 2023.

Fazer etnografia

Para alguns autores, a etnografia é o momento em que estamos distantes fisicamente do campo e o projetamos de forma escrita em textos a serem publicados. É o momento da descrição onde aderimos à linguagem institucional, aos paradigmas da disciplina, como um refinamento de informações, onde coletamos as que nos aparentam mais úteis para aquele momento. Mas existem outras compreensões, como a de James Clifford (2002), que compreende a etnografia como uma negociação. Para Tim Ingold (2015), por exemplo, quando estou no campo, também estou montando o texto, não sendo possível uma separação entre prática e teoria. Partindo da ideia de momento etnográfico, Marilyn Strathern (2014), atenta para a etnografia como um método que fica completo com a escrita, que é iniciada ainda quando estamos em campo. José Magnani (2009) e Mariza Peirano (2014) elencam a etnografia como prática e experiência, unidas à teoria.

O projeto Histórias de Quilombo (Unila/UFPB) como extensão universitária tem um papel interessante na reflexão sobre a etnografia, pois pensa a formação de forma coletiva, sempre repensando criticamente os seus processos e resultados. A extensão é uma oportunidade importante para (re)pensar a etnografia e os seus métodos já que há

uma construção não ingênua entre as diferentes formas de conhecimento e a inegável interação entre diferentes lugares sociais e suas relações de poder. Nesta relação entre o sistema institucional e o sistema do quilombo de Mituaçu, é imprescindível à prática científica compartilhada o reconhecimento dessas diferenças.

Durante este fazer etnográfico, proporcionado pelos encontros das oficinas, não foi simples a organização e preparação, enquanto graduanda à época, ao mesmo tempo que era chamada pelas mulheres, todas de mais idade do que eu, assim como pelas minhas professoras, de "professora". O exercício desafiador de ocupar conscientemente um lugar de poder nas oficinas, enquanto "professora" de mulheres que sempre considerei terem muito mais a me ensinar, ao mesmo tempo sendo aluna e tendo a primeira experiência em campo, me cobrou a atenção ao bordado e sua importância nas relações no Fuxico do Bem.

Apesar de fazer parte do projeto desde 2020, a convivência com o Fuxico do Bem foi mais intensa entre 2022 e 2023, o que desafiou os meus sentidos em campo. Por alguns meses, a pesquisa parecia ter perdido a relevância pois as minhas expectativas sobre o que seria compartilhado foram frustradas pelo fuxico de coisas que pareciam tão banais. A pouca experiência inicialmente me impediu de compreender a importância de passar algumas tardes bordando e conversando com outras mulheres no quilombo de Mituaçu.

Na realização das oficinas, não era possível ditar o que seria contado pelas mulheres. Na verdade, durante alguns encontros, eram elas que guiavam as perguntas para nos conhecer melhor. A partir da experiência, compreendi a perspectiva de Marilyn Strathern (2014) sobre a etnografia ser uma experiência incontrolável.

Fazer fuxico etnográfico

Para fazer o *fuxico etnográfico* é preciso unir algumas ferramentas artesanais: o fuxico feito e recebido em campo, o fuxico feito na escrita e a etnografia como experiência vivida e teorizada. Assim como para bordar, para fazer o fuxico utilizamos a agulha. Fernanda Peixoto, em artigo de 2020, nos aponta os riscos da agulha nas mãos de mulheres artistas-artesãs-ativistas como aparelho de denúncia e fazer político. O fuxico etnográfico tem participação na reflexão desse risco mas quando operado pela antropóloga não-quilombola que apresentará o campo teorizado para um público de

maioria também não-quilombola. Assim, o risco muda o alvo da ameaça e pode servir como arma contra os direitos, fazeres e saberes de mulheres quilombolas como as Fuxiqueiras do Bem.

Através de práticas artesanais como o fuxico e o bordado, a pesquisa etnográfica foi interpelada de questões éticas cada vez mais complexas sobre proximidade e convivência com as interlocutoras e a cobrança cada vez mais evidente de uma pesquisa coletiva e responsável, o contrário das pesquisas normalmente feitas com comunidades tradicionais (Dealdina, 2021), com as Fuxiqueiras do Bem. A relação de poder entre pesquisadora/pesquisadas se tornou uma questão central, se transformando em medo. O medo se apresentou em campo algumas vezes através do soluço, sabedoria de Maria Aparecida que dizia ser o soluço "coisa de quem tem medo".

Conheci as Fuxiqueiras presencialmente em 2021, mas já bordava sobre o quilombo de Mituaçu desde 2020 durante a exigência de distanciamento social imposto pela pandemia de covid-19, nas atividades online do projeto de extensão Histórias de Quilombo (Unila/UFPB). Foram os meus bordados apresentados ao grupo da universidade e da comunidade que iniciaram uma organização de encontros presenciais em forma de oficina para aprender a bordar. Com a volta das atividades presenciais de forma segura, em 2022, apresentamos uma proposta de encontro onde eu seria a oficineira de bordado livre às Fuxiqueiras do Bem. Com os ajustes necessários e organizando as ações do projeto às demandas das mulheres, passamos a nos reunir quinzenalmente na escola de Mituaçu, às quartas-feiras, no período da tarde para bordar.

Com o avançar das oficinas, busquei desenvolver um objeto de pesquisa, tendo as Fuxiqueiras do Bem — Ana, Maria Aparecida, Lanny, Ivanilda e Penha — como as minhas interlocutoras e o campo da Antropologia Visual como referencial teórico, com orientação das coordenadoras do projeto Aina Azevedo (UFPB) e Patrícia Pinheiro (Unila). Foi apenas no momento da escrita, ainda realizando as oficinas, que o campo "apareceu" e com ele o objeto, assim como Strathern (2014) nos provoca a pensar trabalho de campo como esse movimento duplo entre estar em campo fisicamente e criar o que ela chama de segundo campo através da escrita etnográfica.

As Fuxiqueiras desafiaram o trabalho de campo ao não compartilharem sobre problemas na comunidade que normalmente encontramos como objeto de pesquisas antropológicas sobre quilombos e pessoas quilombolas. Esperamos encontrar em campo realidades de opressão como se existissem em universalmente no contexto de

comunidades tradicionais. Há uma expectativa de objeto que seja construído em torno de "grandes problemas" em Mituaçu, que são de fato existentes, como questões fundiárias, o racismo ambiental. As Fuxiqueiras, como interlocutoras, não falavam muito sobre isso. É claro que essas questões apareceram ao contarem sobre os seus cotidianos, é inegável a influência desses problemas em suas vidas. Mas o que elas preferiam fuxicar invertia a lógica da colonialidade, dando mais espaço para a grande alegria do encontro e fuga de seus cotidianos. É preciso descentralizar as opressões "ocidentocêntricas", universalizadas pelas práticas científicas ocidentais (Oyèrónkë Oyěwùmí, 2021).

Os bordados ajudavam a acessar algumas histórias da comunidade e cada uma apresentava a sua versão. Cada conto puxava um novo, as memórias de uma complementavam as de outra. O desafio da escrita etnográfica, quando convivemos com nossas interlocutoras e temos uma relação afetiva e um compromisso ético bem delineado, é a atenção nos detalhes que serão compartilhados no texto. O *fuxico etnográfico* é o que teço sozinha, sem a companhia das Fuxiqueiras e tem como objetivo se tornar texto acadêmico. Mas o fuxico, quando bem feito, tem a boca fechada. Ou seja, nem tudo o que me foi fuxicado pode entrar no texto — alguns fuxicos não são meus para serem entregues a um público externo à relação entre pesquisadora e Fuxiqueiras.

Dessa forma, os bordados aparecem como suporte que chamam a atenção desse público a fuxicos que as Fuxiqueiras decidiram por fazer no tecido, além de valorizar a construção de uma narrativa feita, ou melhor, tecida pelas mãos de mulheres artesãs do quilombo de Mituaçu. Ocorre então uma saída da lógica ocidental da universalização das opressões, que coloca mulheres negras no lugar de subalternidade através da lógica de dominação social (Lélia González, 2020). Fuxicar é contar *com*, sem separar experiência e texto etnográfico, assumindo a pesquisa como processo criador de memórias (Santos, 2023). Como colocado por Givânia Silva, é preciso refletir sobre "como fazer pesquisa com envolvimentos, coautorias e liberdade dos sujeitos e campos de nossas pesquisas" (2022, p. 354).

“Todo fuxico é do bem?”[2]

No projeto de extensão Histórias de Quilombo (Unila/UFPB), durante a busca por novas metodologias compartilhadas, experimentamos com desenhos, colagens, fuxicos e bordados. A grafia escrita nos impõe outro desafio dentro das instituições já que o que escrevemos, apesar de carregar nomes, histórias e biografias de nossos(as) colaboradores(as), não carregam sua autoria.

Mas outras grafias, pouco valorizadas pelo cientificismo acadêmico, permitem e elaboram melhor esse fazer compartilhado. É interessante notar como trabalhos desenvolvidos com outras formas de grafia — seja enquanto método, processo, recurso etnográfico, abordagem antropológica — comumente apresentam pesquisas com mulheres, feitas por mulheres.

Para além da relação sócio-histórica que rodeia a técnica artesanal do bordado enquanto uma prática socialmente relacionada a expectativas do que se construiu ao redor da ideia de feminilidade, a desobediência de pesquisar com, a partir ou sobre o bordado tem sido um caminho para uma antropologia verdadeiramente compartilhada e propositiva, de reelaborações metodológicas e teóricas, que se preocupa com as formas e conteúdos das pesquisas. O bordado é capaz de aproximar a distância criada pela escrita.

Na região do médio/baixo Xingu, mulheres de Altamira, Pará, bordam *arpilleras* como prática de denúncia e resistência, das violências sofridas pelos processos de expulsão e realocação de suas vidas como resultado da instalação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte, ou Belo Monstro, como a antropóloga e educadora Ralyanara Freire (2021) conta em sua tese. Mas Freire não se interessa apenas pelos bordados de suas *manas*, mas acaba também se envolvendo nesse fazer, que se torna processo e método de pesquisa. A feitura do bordado, na linguagem das *arpilleras*, se torna um “pensar-saber-fazer” antropologias. Em dois volumes, Freire, com experiência de costura, apresenta a sua tese-bordada e o bordado-tese.

Em seu trabalho, Freire sugere a construção de *antropologias bordadas* que tornam centrais a percepção de uma ciência subjetiva e de um tempo diferente, mais lento do que muitos dos prazos acadêmicos nos impõem. Com o caminhar com a

[2] Pergunta feita durante a sessão de perguntas durante a minha comunicação no V Encontro de Antropologia Visual da América Amazônica (EAVAAM), em 2023, pela doutora Manoela Karipuna.

pesquisa junto às Fuxiqueiras do Bem, o conceito de Freire tem ressoado cada vez mais pela generosidade não apenas com os prazos institucionais, mas pela capacidade de trabalhar junto a essas mulheres, respeitando acima de tudo os seus tempos, suas disponibilidades. A extensão universitária, através do projeto Histórias de Quilombo (Unila/UFPB), tem construído experiências de uma formação e de uma institucionalidade compartilhada e criativa.

Quando saímos do tempo da etnografia do campo para a etnografia do gabinete (Strathern, 2014) contamos histórias, descrevemos interlocutores(as), organizamos o campo físico em campo escrito. Com diferentes recursos narrativos, descrevemos o que dizemos ter observado e escutado, ou fuxicado e bordado. Nesse processo de escrita, aliado às atividades em campo, compreendi que as mulheres delimitaram os assuntos nas nossas conversas. Elas fuxicavam sobre suas vidas pessoais, em uma demonstração de confiança e de fortalecimento afetivo conosco. Essa compreensão complexifica as tentativas de escrita em relação às oficinas e à experiência etnográfica como processo coletivo e chama atenção à responsabilidade sobre quais fuxicos precisam ter a sua boca fechada.

O fazer do bordado implica um saber de um tempo, como nomeia Freire, vagaroso. Quando o bordado é feito em um contexto de compartilhamento, aprendemos histórias de vida, criamos e contamos memórias, percebemos nossas facilidades e dificuldades manuais, nossas limitações criativas que se expandem com o pensar-saber-fazer de outras pessoas. Delineio ainda como o conceito de *fuxico etnográfico* é um convite direto à co-criação e valorização das pessoas com quem trabalhamos.

Considerações finais

Neste artigo, busquei expandir essas significações de fuxico e pensá-las junto ao fazer manual e artesanal do Fuxico do Bem em diálogo com a antropologia. Nas oficinas foi possível fuxicar através de artesanatos e fuxicar criando artesanatos. De ambas as formas, as manualidades dessas mulheres seguem na apresentação da pesquisa não como ilustração ou estética, mas como presença que dá sentido ao trabalho

Enquanto mulher não-quilombola, o bordado possibilitou o trabalho de campo e todo um trabalho de conclusão de curso, a partir de conversas em tardes para bordar. O

conceito de *fuxico etnográfico* é importante para construir metodologias de forma compartilhada com as pessoas com quem pesquisamos. Fazer *fuxico etnográfico* é o exercício de fechar a boca de alguns fuxicos. Givânia Silva (2022) nos convida a repensar as nossas construções metodológicas de forma que nós, enquanto pesquisadoras, participemos das atividades das pessoas com quem pesquisamos e não o contrário. No caso das Fuxiqueiras, há uma ausência de atividades em seus cotidianos que giram em torno do fazer artesanato como lazer, de oportunidades para o encontro. O projeto possibilita esse encontro ao organizar um espaço, o material e o transporte, o que ajuda na forte participação em nossas atividades.

O *fuxico etnográfico* é uma escolha narrativa da etnografia, uma metodologia que implica na construção de projetos e empreitadas antropológicas sempre coletivos e criativos, que repense as estratégias do fazer etnográfico em todos os seus momentos. É a assunção de uma escolha ética e criativa que reforça a presença das Fuxiqueiras do Bem no texto, em um experimento de co-autoria e de assumir o fazer etnográfico como localizado e engajado na construção de um conhecimento parcial e situado (Donna Haraway, 2009).

As oficinas foram uma atividade de construção epistemológica. A etnografia desafia nossos repertórios de palavras e projetos, assim como nossos métodos e materiais. O *fuxico etnográfico* alimenta o repertório da discussão sobre o fazer etnográfico, as nossas responsabilidades ao falar com e sobre as pessoas com quem pesquisamos. Para além de informações e "dados", o *fuxico etnográfico* propõe admitirmos a riqueza fabulativa da etnografia, o que a torna ainda mais legítima, assim como buscar ao máximo impedir que as pessoas com quem pesquisamos sejam apagadas e desvalorizadas, ou apenas soltas em nossos textos como relatos que a nossa voz enquanto antropólogos/as e as vozes dos/as autores/as que usamos no texto não têm interesse em conversar.

Ao fim, no meio e em seu começo, a pesquisa parte das problemáticas sobre disputas territoriais, racismo, apagamento histórico e desvalorização de comunidade quilombolas e as pessoas que constroem o seu território, em especial as mulheres. O *fuxico etnográfico* propõe pensar essas problemáticas a partir de outros pontos de partida, como o artesanato. O *fuxico etnográfico*, através da construção de uma antropologia bordada, é um convite a não ter medo, a desenvolver laços e valorizar a colaboração das e entre mulheres, seus pensares, fazeres e viveres.

Referências

AZEVEDO, Aina; PAIXÃO, Aline; PINHEIRO, Patrícia. Convivendo no quilombo de Mituaçu (PB): de uma coleção etnobotânica a uma coleção etnobotânica a uma coleção de histórias. *Iluminuras*, Porto Alegre, v. 23, n. 61, pp. 149-174, out., 2022.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: Gonçalves, José R. Santos (Org.). *Antropologia e Literatura no Século XX.* CLIFFORD, James. A experiência etnográfica. 2002.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). *Mulheres quilombolas:* territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2021.

FREIRE, Ralyanara Moreira. *Cerzindo o tecido social:* Ressignificações do bordado arpillera e a vida de atingidas por Belo Monstro. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2021.

GONZÁLEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu,* Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773. Acesso em: 23 mar. 2025.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: Ingold, T. *Estar vivo:* ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2015.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. *Horizontes antropológicos*. Porto Alegre, v. 15, n. 32, dec. 2009.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres:* construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos***.** Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.

SANTOS, Gabriela Novaes. Fuxico do Bem: alinhavos entre memória, educação e bordado no quilombo de Mituaçu. *TCC (Licenciatura em Ciências Sociais)* – Universidade Federal da Paraíba. João Pessoa, p. 75. 2023. Disponível em: https://www.academia.edu/116092527/Fuxico_do_Bem_Alinhavos_entre_mem%C3%B3ria_educa%C3%A7%C3%A3o_e_bordado_no_quilombo_de_Mitua%C3%A7u_Conde_PB_. Acesso em: 12 mar. 2025.

STRATHERN, Marylin. *O efeito etnográfico.* São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SILVA, Givânia Maria da. *O Quilombo de Conceição das Crioulas:* uma terra de mulheres: luta e resistência quilombola. 2022. 381 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022.

Micro-territorialidades em movimento: habitar pelas brechas em Rio Claro SP

Micro-territorialities in motion: inhabit the gaps of Rio Claro SP

Hélio Hirao
Universidade Estadual Paulista - UNESP
Presidente Prudente, Brasil
helio.hirao@unesp.br
https://orcid.org/0000-0002-0052-6788

Thamine de Almeida Ayoub Ayoub
Universidade Estadual Paulista - UNESP
Presidente Prudente, Brasil
thamine.ayoub@unesp.br
https://orcid.org/0000-0002-3036-7589

Evelyn Caroline da Silva Camara
Universidade Estadual Paulista - UNESP
Bauru, Brasil
evelyn.camara@unesp.br
https://orcid.org/0009-0005-2217-5500

Recebido em: 08 de maio de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

A pesquisa experimental e processual atravessa o cotidiano da cidade de Rio Claro, com o procedimento da deriva e cartografia em diálogo com a etnografia no espaço da Estação Ferroviária, que perdeu suas funções originais, funcionais e produtivas, permitindo-se ser afetado para apreender os modos de habitar heterogêneos que a compõem. O olhar pela borda transborda os territórios lineares, funcionais e produtivos demarcados como muros, visibilizando brechas dos espaços rejeitados e escondidos do subalterno. Como resultado, são apreendidos espaços em constante movimento de transformação construídos e habitados pelos corpos do lugar, em processos de desterritorialização e reterritorialização, em que o espaço estriado, normatizado e institucionalizado com os fragmentos das microrresistências coloca em regime de visibilidade o espaço liso, ressignificando e intensificando seus desejos e afetos, expressando pertencimento e apontando para a construção coletiva da cidade. Desse modo, busca contribuir para reflexões metodológicas acerca do registro dos afetos nos processos descritivos e analíticos que constituem em si um retorno ao campo.

Palavras-Chave: Cartografia; Etnografia; Espaço Liso e Estriado; Máquina de Guerra; Micro-territorialidades

Abstract

The experimental and procedural research traverses the daily life of the city of Rio Claro, with the procedure of drift and cartography in dialogue with ethnography on the Railway Station, that lost its original, functional and productive functions, allowing ourselves to be affected while apprehending the heterogeneous inhabiting that composes it. The observation through the edge overflows linear, functional and productive territories, delimited by walls, opening visible gaps of rejected and hidden spaces of the subaltern. As a result, spaces in constant movement of transformation were apprehended, built and inhabited by the bodies, in processes of deterritorialization and reterritorialization, where striated, standardized and institutionalized space, with the fragments of microresistances creates the smooth space in regime of visibility, resignifying and intensify its desires and affections, expressing belonging and pointing to a collective construction of the city. Therefore, we seek to contribute to methodological reflections about recording affections in descriptive and analytical processes that represent themselves a return to the field.

Keywords: Cartography; Ethnography; Smooth and Striated Space; War Machine; Micro-territorialities

Introdução

O artigo relata experimentações espaciais com reflexões analíticas sobre modos de habitar a cidade. Com o caminhar e o cartografar como procedimento metodológico de identificação e reconhecimento dos fragmentos do cotidiano, em processo constante de transformação, se insere intervindo no plano coletivo de forças, se abrindo ao pulsar da vida que atravessa seu corpo, ao afetar e ser afetado, aprendendo e expressando as ações da vida do dia a dia. Permitir-se ser afetado torna-se um aspecto central para o trabalho de campo.

Nesse processo, visualiza territorialidades que transbordam o plano de formas instituído, das normas estabelecidas, provocando desestabilizações ao encontrar os corpos no "entre" territórios, que escapa ao reconhecimento automático e emergem ao compor com a processualidade que habita essa ambiência heterogênea e singular.

Ao habitar pelo caminhar, a borda com os corpos do lugar, relata o que se move no presente, que possui uma duração, com uma espessa camada temporal acumulada de formas arquitetônicas e sociabilidades singulares que, devido ao contexto político e econômico, perdeu sua funcionalidade e produtividade, foi deixada abandonada pelas instituições e aberta para outras ocupações.

Dessa forma, alunos de graduação em Arquitetura e Urbanismo da Faculdade de Ciências e Tecnologia (FCT) da Universidade Estadual Paulista - UNESP e de pós-graduação da Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação (FAAC), também da UNESP, coordenados por dois docentes autores do artigo, realizaram uma expedição científica na cidade de Rio Claro, cidade de médio porte do interior paulista, em fevereiro de 2024 como parte das atividades do Projeto de Pesquisa Regular FAPESP nº 2022/14934-4 - Sistemas de produção do transporte: metodologias multidisciplinares em história do transporte e patrimônio industrial, no qual os grupos de pesquisas "Projeto, Arquitetura e Cidade" - GPArC, Núcleo de Estudos e Patrimônio e Projeto - NEPP e "Memória Ferroviária" experimentam diversas metodologias de aproximação da realidade das cidades.

O grupo de pesquisa GPArc-NEPP vem experimentando e aprofundando o método experimental e processual da Deriva e Cartografia. A partir das discussões dos estudos de Debord (1958), Careri, (2013), Jacques, (2012), Rocha; Santos (2023), entre outros, se abre ao movimento dos procedimentos metodológicos na prática do trabalho

de campo, sempre coletivamente, se adequando às condicionantes que surgem ao habitar o lugar e aos desvios e mudanças que acontecem ao acaso, sempre diferente do anterior.

Nesse sentido, o caminhar que se iniciou em um processo automatizado ou flutuante, desterritorializa e evolui para um reconhecimento atento e participativo com as conexões entre corpos, formas e forças heterogêneas. Alinhado aos preceitos da etnografia, o campo é o ponto de partida da pesquisa, e a teoria é o "ponto de chegada" (Rizek, 2013, p.24). É a partir da presença atenta no movimento do campo que se revela o que está além das representações, os modos e as práticas singulares do habitar.

Em um dia de muito sol do verão de 2024, a deriva foi realizada com aproximadamente duas horas (duração máxima em que os sentidos humanos estão atentos, verificada pelas experimentações realizadas), com o trajeto registrado pelo GPS, munidos de caderno de bordo para anotações verbais e desenhos, celulares para fotografar ambiências e gravar sons do ambiente e de conversas informais com os sujeitos encontrados ao acaso no território. Logo depois, reunidos em uma sala do hotel, escreveram frases das sensações capturadas na deriva, sucessivamente escritas no computador, sem nenhuma ordem, compondo narrativas da experimentação. Depois, conjuntamente, espacializaram visualmente em cartografias visuais o processo do afetar e ser afetado, expressando em verbos, desenhos e colagens. As múltiplas formas de registro, ampliando a forma do caderno de campo, possibilita expandir a expressão da subjetividade do afeto.

Compreender o afeto como parte da experiência humana e deixar-se afetar pelo campo torna-se central enquanto princípio metodológico. Desse modo, abre-se o desafio de soltar o controle dos caminhos da pesquisa, de deixar o campo conduzi-los. A abertura a tais aspectos subjetivos implica em explorar outras formas de registro de campo, visto que "no momento em que somos mais afetados, não podemos narrar a experiência; no momento em que a narramos não podemos compreendê-la" (Favret-Saada, 2005, p.160).

Com a utilização desse banco de dados sistematizado, compondo com as diversas ferramentas de apreensão e cognição da realidade desse espaço do Patrimônio Ferroviário Industrial de Rio Claro, por meio de um processo de adição e transversalização, não linear, com o conteúdo teórico acumulado, geraram análises e reflexões em aberto, em movimento e efêmeros, identificando fragmentos de

territorialidades singulares e possibilitando se abrir para montagens, desmontagens e remontagens em constelações (Jacques, 2001) em constante transformação.

Assim, essas análises e reflexões impulsionadas pelo campo e apoiadas na teoria seguem no artigo, passíveis de serem desdobradas em discussões que visem o aprofundamento do debate das questões abordadas. Elas evidenciam contradições e dissensos onde aparentemente há consenso e iluminam aspectos das microrresistências presentes e persistentes diante das normas e ações estatais. Busca-se, desse modo, valorizar a produção coletiva da cidade e as ambiências que resultam das intervenções espontâneas, dando concretude ao patrimônio vivido, e contribuir para reflexões em conjunto com o campo da antropologia social.

Espaço Liso e Espaço Estriado

As primeiras sensações com apreensões, ainda sobre a cidade, o reconhecimento flutuante, o momento do rastreio, de um olhar genérico, relata o plano das formas bem definidas e estáticas. A Estação Ferroviária (Figura 1) não transporta nem passageiros, nem cargas, apenas estaciona, à espera, vagões a serem tratados na *gare* de manutenção. Parte do espaço abriga o terminal rodoviário municipal, outra, um museu ferroviário e espaços para atividades culturais efêmeras.

Figura 1- Estação Ferroviária



Fonte: GPArC, 2024

No plano das formas estabelecidas (Figura 2), destacam-se os muros que tentam separar a *gare* dos vagões. A linearidade domina o espaço, inscrita nas formas dos ônibus, dos vagões e dos prédios, que acompanham o movimento nesse sentido da funcionalidade e da produtividade.

Figura 2- Plano das Formas



Fonte: GPArC, 2024

No entanto, ao toque dos afetos, o momento do pouso, do olhar atento, no reconhecimento das sensações com a cidade, visibiliza pistas (Figura 3) de outros corpos habitando o espaço. Ao permitir-se ser afetado, encontra-se o que não foi procurado (Strathern, 2014) e sensibiliza-se para compreender as múltiplas formas do habitar.

Os resíduos sólidos encontrados nos espaços vazios indicam presença de corpos vulnerabilizados habitando o lugar. Vultos desses corpos cruzam o espaço rapidamente, movimentos efêmeros organizam o espaço de seu viver de outros modos singulares, assim como os corpos vegetais que surgem nas brechas possíveis participando e compondo uma paisagem, também singular.

Figura 3 - Pistas de outro modo de habitar o espaço



Fonte: GPArC, 2024

O espaço que se apresenta à primeira impressão como homogêneo, organizado, hierarquizado, segmentado, delimitado, com fronteiras e limites claros, se caracteriza por ser controlado, planejado, funcional e produtivo, se aproxima do conceito de espaço Estriado (Deleuze; Guattari, 2012). Quando experimentado, de dentro das forças que atravessam os corpos se abre à fluidez, transbordando e rompendo as fronteiras fixas em brechas que surgem efêmeras, tecendo espaços, agora nômades e existenciais como fragmentos heterogêneos conectados por trajetos e territorialidades imprevisíveis, mas também produtora de vida e que expressam outros modos de habitar a cidade. São, portanto, espaços Lisos (Deleuze; Guattari, 2012), abertos à apropriação espontânea que coexistem com os espaços Estriados; simultaneamente, se tornam visíveis de acordo com os interesses envolvidos, ora transvestido de uma característica ora de outra (Deleuze; Guattari, 2012). A cidade caminha com conflitos e aproximações, a vida cotidiana se apresenta com intensidade e potência de expressar o rizoma que a atravessa.

Máquina de guerra e o Aparelho de Estado

A paisagem composta pelas edificações, vagões, trilhos, muros, vegetação, pessoas trabalhando ou em trânsito, memória afetiva dos tempos anteriores acumulados na ferrovia, congelada e romantizada, que persiste e não existe mais e está presente materialmente em ruínas preservadas, conflui para uma atmosfera de normalidade, funcionalidade e produtividade, caracterizando um território aparentemente fixo, ordenado, normatizado e controlado que opera, em grande medida, de acordo com as estruturas do poder instituído.

No entanto, a cidade é múltipla, heterogênea e diversa, seus corpos são atravessados pelos afetos que se manifestam e que estão em constante movimento de transformação, acolhendo diferentes modos de existência, compondo a tessitura das suas relações.

Nesse sentido, o processo de desterritorialização[1] potencializa a força criativa, abrindo-se às experimentações com invenções e resistências à margem da lógica estatal instituída. Essa força criativa manifesta-se silenciosa e efêmera, aproximando-se do

[1] A desterritorialização é entendida aqui como movimento e processo na busca por se abrir para outros "campos de possível, tensões de valor, relações de heterogeneidade, de alteridade, de devir outro" (Guattari, 1992, p.40), que confronta "a contingência, a causalidade linear, o peso dos estados de coisas e das significações que nos assediam. Uma escolha da processualidade, da irreversibilidade e da re-singularização" (Guattari, 1992, p.42), da não-discursividade. Trata-se, assim, de um movimento que busca encarnar "uma posicionalidade subjetiva" (Guattari, 1992, p.102).

conceito de Máquina de Guerra (Deleuze; Guattari, 2012) ao se abrir com forças que se caracterizam como linhas de fuga, criando novas ações possíveis e promovendo tensões com o poder instituído que tenta capturar, regular e normatizar. Essas brechas compõem com o cotidiano da cidade.

Desse modo, os tapumes negros que delimitam territórios, as linhas lineares contínuas de vagões, de ônibus, de bancos, de pisos, são atravessados por brechas que contém as pistas de modos de vidas de corpos vulnerabilizados, como pessoas em situação de rua e plantas ruderais, como de atividades que expressam o sentimento de pertencimento ao lugar com o cultivo de hortas, pomar ou prática de atividades artísticas circenses (Figura 4), configurando microrresistências, pequenos fragmentos que potencializam tessituras de conexões rizomáticas em constelações, operando silenciosas entre as possibilidades de habitar de outro modo, invisível e possível, a cidade da multiplicidade, heterogeneidade e diversidade.

Figura 4- Máquina de Guerra nas brechas do instituído



Fonte: GPArC, 2024

Habitar singular das bordas da cidade

A iniciativa de utilizar os tapumes para cobrir a área onde se localizam os vagões, encobrindo da mesma forma as apropriações dos espaços residuais e dos barracões abandonados, acompanhando a linearidade da ferrovia, delimitou uma separação, um limite linear entre as duas áreas: a área em uso pela prefeitura que pode ser vista e visitada, e a área que deve ficar oculta. No contexto urbano, em uma perspectiva fenomenológica, esses limites incorporam aspectos simbólicos tão importantes para compreensão do urbano quanto seus aspectos físicos (Arroyo, 2007).

Ao não resumir o limite a uma barreira física, ele pode ser interpretado como uma borda ou uma margem. Para Arroyo (2007), no campo da arquitetura o conceito de borda pode ser relacionado, principalmente, a duas ideias: a de fechamento, que gera uma separação (mais ou menos fluida) entre campos bem definidos; ou a um campo intermediário que se configura entre duas porções adjacentes. Ambas as proposições auxiliam na apreensão e interpretação da área em estudo.

A primeira ideia evidencia, a princípio, aspectos da forma do espaço já mencionado. A linearidade do espaço imposta, primeiro, pela forma da ferrovia, é reforçada pela arquitetura das edificações adjacentes e pela barreira composta pelos tapumes escuros acompanhando o formato dos vagões estacionados. Desse modo, cria um limite, um fechamento que configura uma borda e demarca territórios aparentemente em oposição: o lado de "fora" e o lado de "dentro", o movimento do fluxo cotidiano do terminal e o tempo paralisado do museu, o lugar visível e aberto a visitações e o lugar rejeitado e escondido do subalterno.

Embora tais configurações criem dicotomias facilmente percebidas, como fora e dentro, movimento e paralisação, aberto e fechado, etc., gera, também, um espaço "entre". Neste espaço, o fora é percebido de dentro, e vice-versa; os objetos revelam a passagem do tempo congelado da museificação; os rastros revelam apropriações outras dos espaços; o que deveria estar escondido, é visto. Essa indeterminação que se revela nas bordas e pelas bordas demonstra os limites do planejado, daquilo que é imposto, e revela territorialidades que exprimem a resistência e a singularidade de outros modos de habitar. Essas territorialidades estão expressas nos barracões abandonados que se tornaram abrigo cedido pelo Estado para realização de atividades culturais inclusivas (aulas de boxe e de arte circense), nos espaços verdes residuais onde foram plantadas árvores frutíferas, plantas ornamentais e hortas, no degrau que virou estar, no vagão que virou casa.

Ora, se o ato de habitar pode ser entendido como o modo como um indivíduo se relaciona com o mundo, o conjunto de rituais que organizam a rotina do dia a dia e que contam como esse indivíduo se adapta ao mundo, ele é um ato simbólico (Pallasmaa, 2017). Há também, portanto, uma dimensão simbólica dessas bordas (Arroyo, 2007) que extrapola seu aspecto físico e que revela as singularidades do lugar.

Em relação a esse seu aspecto simbólico, entendendo a borda como sinônimo de margem, cria-se um aspecto de indeterminação que é, em parte, resultado da abertura de

um “espaço” entre os corpos, a lei e a disciplina, já que nessas bordas (ou margens) o Estado redefine constantemente as formas de governar e legislar e, por isso, torna-se ilegível (Das e Poole, 2004). Assim, nas bordas abrem-se as brechas (inclusive jurídicas) que, por sua indeterminação inerente, tornam possível que corpos subalternizados recuperem pertinência e legitimidade (Arroyo, 2007). Nessas bordas revelam-se, do mesmo modo, as práticas do Estado na gestão do espaço e do patrimônio, na mediação entre as atividades previstas e espontâneas, na aplicação e na supressão das normas e leis.

A ação do Estado está expressa na artificialidade de objetos e fotos expostas e do discurso composto a partir de um roteiro linear e consensual, que se opõe à autenticidade e a resistência das apropriações espontâneas, nos depoimentos informais e no movimento da vida cotidiana. O Estado busca anular a manifestação da vida que pulsa e se expressa visando manter o controle sobre o uso, a apropriação e a presença, mas o habitar subalterno manifesta-se como microrresistência. Esse espaço carregado de contrastes evidencia o conflito, a complexidade e a complementaridade das coexistências e elucida as potências das bordas para os estudos urbanos.

Cartografia afetiva e a visibilização das brechas.

A pesquisa se abre à apreensão da potência de produção da vida na cidade, colocando-se “entre” o plano coletivo de forças que atravessam os corpos, na tentativa de identificar e reconhecer o que acontece no espaço instituído da Estação Ferroviária de Rio Claro.

Se distancia do olhar mecanizado do caminhar cognitivo automático sobre a cidade, para ser tocado pelo atravessamento de afetos, parar e pousar, ativando o reconhecimento atento com a cidade para apreender com o que se move no presente, acompanhando a processualidade que a habita (Kastrup; Passos, 2013). Assim, ao se emergir no espaço, produz, constrói, visibiliza e mapeia as narrativas do processo urbano com as tensões e aproximações de seu cotidiano, de uma cidade que está sendo inventada e transformada por todos, em que não se tem que se adaptar, mas na qual acompanha seu movimento (Kastrup, 2016).

A caminhada possibilita que o pesquisador penetre na dimensão cotidiana do fazer, uma imersão nas relações que se estabelecem, acompanhando o movimento do cotidiano urbano “de perto e de dentro” (Magnani, 2002). Nesse sentido, a caminhada

realizada coletivamente nas ambiências da Estação Ferroviária se abriu aos territórios instituídos para habitar suas territorialidades singulares, depois compostos em narrativas visuais e coletivas construindo expressões cartográficas expressivas (Figura 4).

Figura 4- Processo de elaboração da expressão cartográfica



Fonte: GPArC, 2024

As cartografias produzidas coletivamente narram essa imersão no plano da experiência realizada. Nesse processo de desterritorialização e reterritorialização vão surgindo os fragmentos, as micro-territorialidades outras, transgredindo a cidade planejada e organizada, evidenciando linhas de habitação em meio às linhas de circulação, de ocupação. As brechas efêmeras atravessam a estrutura rígida instituída, formando constelações da vida do dia a dia, sempre diferente da anterior, criando outra cidade.

Tomando a ideia de momento etnográfico (Strathern, 2014) como o momento de imersão que conecta os dois campos da pesquisa, o campo da incursão e um segundo campo recriado no momento da escrita, entende-se aqui a cartografia expressiva como possibilidade de expansão desse segundo campo, superando as limitações do texto para a expressão dos afetos, contribuindo para a junção do que "é entendido (analisado no momento da observação) à necessidade de entender (o que é observado no momento da análise)" (Strathern, 2014, p.350).

Figura 6- Expressão cartográfica visual



Fonte: GPArC, 2024

Do mesmo modo, ao se compor, as coletas de objetos descartados no território, com as de corpos vegetais e materiais que afetaram o grupo, reuniu suportes de memórias anteriores que foram utilizados e depois abandonados e que perderam conexão com o espaço e com os corpos vegetais e materiais que resistem no lugar, muitas vezes expressando o acolhimento dos sujeitos que a habitam de outra forma, dos padrões da cidade funcional e produtiva, remontando a complexidade dos tempos heterogêneos e dos corpos singulares que compõem o dia a dia da Estação Ferroviária de Rio Claro (Figura 7).

Figura 7 - Expressão cartográfica das coletas



Fonte: GPArC, 2024

Análises e Reflexões em aberto

Espaços em movimento constante de transformação acompanham o movimento do caminhar, a experiência de percorrê-lo da ordem do vivo, onde os corpos (humano e vegetal) constroem e transformam continuamente o cotidiano do lugar (Jacques, 2001). Assim, o desafio metodológico de superar o reconhecimento automatizado da cidade e de suas dinâmicas é enfrentado por meio da deriva e da cartografia que, ao recolocarem o corpo no espaço para um "fazer com" e habitar em conjunto, no presente, permitem a aproximação com as singularidades do lugar.

A partir dessas questões, este trabalho também busca contribuir para reflexões metodológicas no campo da antropologia social e outras ciências sociais que buscam incorporar e expressar os afetos que atravessam e são atravessados pelas singularidades dos lugares.

Atentos à ação do Estado e às microrresistências, observa-se que o espaço estriado desterritorializado converte-se em espaço liso que, reterritorializado, conflui para o estriado e, assim, se transvertem sucessivamente, desenhando o movimento da vida que constrói a cidade. A máquina de guerra provoca os fragmentos das microrresistências a serem colocados em regime de visibilidade para, silenciosamente, transformar e ativar os modos outros de habitar a cidade.

Esse processo de experimentação espacial mostra com clareza que os corpos sedentários, que circulam nos espaços planejados e construídos, funcional e produtivamente pelas ambiências da Estação Ferroviária de Rio Claro, apenas as ocupam, enquanto os corpos nômades habitam e vivenciam com intensidade a vida cotidiana e pulsam a vida por meio das brechas que se abrem nas bordas e pelas bordas das práticas do Estado.

São nessas bordas que as singularidades dos modos de habitar ganham forma e dão vida ao patrimônio industrial que perdeu suas funções originais e encontra-se em um campo de disputas em torno de sua apropriação. Evidencia-se, por meio das análises desenvolvidas no texto, que as ações correntes de proteção, preservação e reuso a que estão submetidos esses espaços carecem de um olhar sensível, democrático e múltiplo para que reflitam a potência do habitar. Por isso, a pesquisa propõe a abertura aos afetos como forma de ocupar e habitar o lugar, "em vez de imaginar-se lá" (Favret-Saada, 2005, p. 159).

Desse modo, preservar e intervir com outra abordagem, com a participação ativa dos corpos que a habitam, possibilitam ressignificar e intensificar seus desejos, seus afetos, enfim, expressarem intensamente a relação de pertencimentos desses corpos com suas ambiências singulares, visibilizando e valorizando a coexistência do dissenso e apontando para a construção coletiva da cidade.

Agradecimentos

O artigo é produto das expedições científicas realizadas com o Projeto de Pesquisa - Regular FAPESP 2022/15050-2, Sistemas de produção do transporte: metodologias multidisciplinares em história do transporte e patrimônio industrial.

Referências

ARROYO, Julio. Bordas e espaço público. Fronteiras internas na cidade contemporânea. *Arquitextos*, São Paulo, ano 07, n. 081.02, Vitruvius, fev. 2007 Disponível em: <https://vitruvius.com.br/revistas/read/arquitextos/07.081/269>

CARERI, F. *Walkscapes : o caminhar como prática estética.* 1a. ed. São Paulo: Editora G. Gili, 2013.

DAS, V.; POOLE, D. (Ed.). *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia*, vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 2012.

DEBORD, G. *Teoria da Deriva.* Disponível em: <https://teoriadoespacourbano.files.wordpress.com/2013/03/guy-debord-teoria-da-deriva.pdf>. Acesso em: 24 maio. 2023.

FAVRET-SAADA, J. "Ser afetado". *Cadernos de campo*. n.13, p. 155-161, 2005.

GUATTARI, Felix. *Caosmose: um novo paradigma estético***.** Tradução Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. São Paulo: Ed. 34, 1992. 208 p.

JACQUES, P. B. Estética da ginga: Arquitetura das favelas através da obra de Hélio Oiticica. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2001.

JACQUES, P. B.. Errâncias Urbanas: a arte de andar pela cidade. Salvador: EDUFBA, 2012.

PALLASMAA, J. *Habitar.* São Paulo: Gustavo Gili, 2017.

STRATHERN, M. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

KASTRUP, V. Cartografia Enquanto Método de Investigação: Uma Conversa com Virgínia Kastrup. *Indisciplinar*, v. 2, n. 2, p. 17–30, 1 dez. 2016.

KASTRUP, V.; PASSOS, E. Cartografar é traçar um plano comum. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 25, p. 263–280, ago. 2013.

MAGNANI, J. G. C. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Rev. Brasileira de Sociologia.* [online]. 2002, vol.17, n.49, pp.11-29. ISSN 0102-6909. http://dx.doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002

ROCHA, E.; SANTOS, T. B. D. Como é a caminhografia urbana? Registrar, jogar e criar na cidade. *Arquitextos*, n. 281.05, 2023.

“E Mostrar para quem quiser ver, um lugar pra viver sem chorar”: atuação voluntária durante a calamidade no Rio Grande do Sul

“And show to those who want to see, a place to live without crying”: voluntary action during the calamity in Rio Grande do Sul

Jacinta Sidegum Renner
Universidade Feevale
Rio Grande do Sul, Brasil
jacinta@feevale.br
https://orcid.org/0000-0002-9904-4710

Tcheice Laís Zwirtes
Universidade Feevale
Rio Grande do Sul, Brasil
tcheice.zwirtes@feevale.br
https://orcid.org/0000-0001-8980-570X

Michele Barth
Universidade Feevale
Rio Grande do Sul, Brasil
mibarth@feevale.br
https://orcid.org/0000-0001-8066-5712

Claudia Schemes
Universidade Feevale
Rio Grande do Sul, Brasil
claudias@feevale.br
https://orcid.org/0000-0001-8170-9684

Milena Morgana Klein
Universidade Feevale
Rio Grande do Sul, Brasil
kmilena401@gmail.com
https://orcid.org/0009-0002-5407-6572

Recebido em: 14 de março de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

Resumo

Neste relato de experiência, integrantes do Grupo de Pesquisa em Design e do Projeto de Extensão Qualidade de Vida para Pessoas com Deficiência, apresentam as suas percepções e vivências enquanto voluntários durante a calamidade provocada pelas enchentes de maio de 2024 no Rio Grande do Sul. O relato se refere aos 20 dias iniciais da tragédia, quando todas as ações realizadas tinham o caráter de extrema urgência, no intuito de salvar vidas e de dar suporte emocional e proporcionar o mínimo de dignidade humana neste processo de sobrevivência. O objetivo esteve focado em compreender as percepções dos abrigados e dos voluntários que atuaram neste período de calamidade. Os resultados indicaram que uma calamidade de proporções gigantescas como esta, a tristeza, as perdas e a luta pela sobrevivência, com o mínimo de dignidade, foi o que moveu milhares de voluntários. Todas as ações realizadas, desde a separação de roupas em kits para doação, até o suporte emocional enquanto simples ouvintes dos relatos dos desabrigados, foi de extrema relevância para a saúde emocional e mental. A aprendizagem dos voluntários com relação à necessidade de resiliência e de adaptação a uma realidade inusitada foi muito importante, uma vez que não havia planejamento prévio. Dessa forma, dadas as circunstâncias, entende-se que as ações realizadas de forma intuitiva e emergencial foram efetivas.

Palavras-chave: Calamidade pública; Rio Grande do Sul; Voluntariado; Resiliência.

Abstract

In this experience report, members of the Design Research Group and the Quality of Life Extension Project for People with Disabilities present their perceptions and experiences as volunteers during the calamity caused by the May 2024 floods in Rio Grande do Sul. The report refers to the first 20 days of the tragedy, when all actions taken were of an extremely urgent nature, with the aim of saving lives and providing emotional support and providing a minimum of human dignity in this survival process. The objective was focused on understanding the perceptions of the sheltered people and the volunteers who worked during this period of calamity. The results indicated that a calamity of gigantic proportions such as this, sadness, losses and the fight for survival, with a minimum of dignity, were what moved thousands of volunteers. All the actions carried out, from separating clothes into kits for donation, to the emotional support as simple listeners of the stories of the homeless, were extremely important for emotional and mental health. The volunteers' learning about the need for resilience and adaptation to an unusual reality was very important, since there was no prior planning. Therefore, given the circumstances, it is understood that the actions carried out intuitively and as an emergency were effective.

Keywords: Public calamity; Rio Grande do Sul; Volunteering; Resilience.

Introdução

"Ver os campos florindo e crianças sorrindo felizes a cantar; E mostrar para quem quiser ver um lugar pra viver sem chorar. É o meu Rio Grande do Sul, céu, sol, sul, terra e cor; Onde tudo que se planta cresce; E o que mais floresce é o amor." (Teixeira, 1978). Iniciamos nosso relato com um trecho de um dos maiores clássicos da música gaúcha, composta por Jader Moreci Teixeira (conhecido como Leonardo) em meados de 1978. Essa música sempre retratou de forma contundente o sentimento dos gaúchos pelo seu Estado. Porém, nos primeiros dias do mês de maio de 2024, este sentimento foi profundamente abalado. Grande parte do nosso Estado já não tinha mais campos florindo. Cidades e lavouras totalmente marrons por água e lama. Crianças e adultos chorando por tantas perdas. O Rio Grande do Sul (RS) foi tomado por um céu cinza, chuvoso, descolorido. Era crescente o medo e a tristeza pelo que se perdeu e pelo que ainda estava por vir.

Esse período ficará para sempre gravado na memória de milhares de gaúchos, como o mês em que ocorreu o maior desastre natural da história do Estado. Cidades inteiras foram dizimadas, ruas deixaram de existir e casas foram levadas como folhas pela força das águas. Pessoas e animais se abrigaram nos telhados enquanto esperavam socorro, alguns conseguiram enquanto outros… não deu tempo de o socorro chegar, foram levados pela correnteza, assim como seus lares e tudo o que lhes havia restado na construção de uma vida inteira.

Durante as últimas décadas, tem-se falado sobre a importância de um olhar mais atento às questões climáticas, sobre a necessidade de implementação de medidas que diminuam os efeitos do aquecimento global sobre o nosso planeta. De acordo com o Relatório do Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente (Organização das Nações Unidas, 2023), os extremos climáticos têm alcançado novos patamares, advindos, em parte, das dificuldades para a diminuição dos gases de efeito estufa, entre outras tantas causas dos desastres iminentes que estão previstos.

O olhar da sociedade para essa temática ocorre de fato, quando a tragédia é anunciada ou após ter ocorrido, foi o que aconteceu no RS, visto que não houve planos de contingência. De acordo com a Confederação Nacional dos Municípios (CNM,

2024), na ocasião foram mais de 105 mil unidades habitacionais atingidas, desalojando 644 mil pessoas e desabrigando 91,5 mil habitantes. A população se uniu voluntariamente, fazendo o que era possível diante da necessidade de resgates, alimentação, acolhimento, entre outros tantos aspectos. Mais de 800 abrigos foram necessários para promover o acolhimento das famílias atingidas, sendo que a maioria estava concentrada nas cidades de Canoas, Porto Alegre, São Leopoldo, Guaíba e Novo Hamburgo (Chagas *et al.*, 2024). Neste sentido, foi importante o olhar a partir das lentes da resiliência.

Considerando que, a partir das proporções dessa calamidade nunca vista no Estado, observa-se a importância de uma análise aprofundada sobre os processos implementados nesse momento, quer seja por meio da sociedade civil, que muito se mobilizou, ou pelas ações do poder público, para assim, formular estratégias de atuação preventivas. Com base nestes pressupostos, o objetivo deste estudo está focado em descrever as experiências de atuação voluntária dos integrantes de um grupo de pesquisa e de extensão de uma universidade do RS, em abrigos da cidade de Novo Hamburgo, durante as enchentes ocorridas em maio de 2024.

Materiais e Métodos

Este estudo é de natureza aplicada, de caráter observacional e descritivo. Quanto aos procedimentos técnicos, configura-se como um relato de experiência de cunho qualitativo. Mussi, Flores e Almeida (2021) apontam que o relato de experiência é uma exteriorização das vivências advindas do saber escolarizado e, também, das experiências socioculturais. Dessa forma, as experiências descritas neste relato, advém da atuação voluntária dos autores do estudo em diferentes locais que acolheram pessoas desabrigadas em função das enchentes de maio de 2024, no RS. Os instrumentos para a coleta de dados foram a observação participante, o diário de campo e registros fotográficos realizados nos locais que acolheram pessoas desabrigadas.

O campo de estudo foi a cidade de Novo Hamburgo, onde foram disponibilizados mais 20 abrigos, localizados em ginásios esportivos de instituições de ensino privadas e públicas e/ou salões de festas de associações e igrejas. A atuação

voluntária do grupo de pesquisa e de extensão ocorreu em cinco abrigos: Universidade Feevale, FENAC – Feira Nacional do Calçado, SESI- Serviço Social da Industria, Escola Sinodal da Paz e Paróquia Nossa Senhora das Graças.

Foram realizadas oito visitas em momentos diferentes da calamidade, considerando os primeiros dois dias até o vigésimo quinto dia após o início das chuvas torrenciais. As atividades realizadas consistiram em auxiliar no que fosse considerado de maior urgência, incluindo: separação de roupas; agrupamento de roupas em kits conforme tamanhos, gêneros e tipos (inverno, verão); apoio para pessoas com deficiência (público-alvo das pesquisas do Grupo de Pesquisa em Design e do projeto de Extensão: Qualidade de Vida para Pessoas com Deficiência). Além disso, foram realizados encaminhamentos para profissionais como fisioterapeutas, terapeutas de família, psicólogos, entre outros; atividades recreativas junto às crianças desabrigadas; entre outras tantas ações que foram sendo adaptadas de acordo com a demanda, que mudava a todo instante.

Os resultados serão abordados com base na percepção das pesquisadoras e recortes do diário de campo. A análise e discussão dos dados ocorreu por meio da categorização e triangulação. A categorização de dados abarca a conexão de relatos convergentes entre si (Minayo, 2014). Segundo Minayo *et al.* (2005), a avaliação por triangulação de métodos pode ser compreendida como uma dinâmica de trabalho e de investigação que faz a integração da análise das estruturas, processos e resultados; da visão dos envolvidos no projeto; e da compreensão das relações envolvidas ao se implementar as ações.

Análise e discussão dos resultados

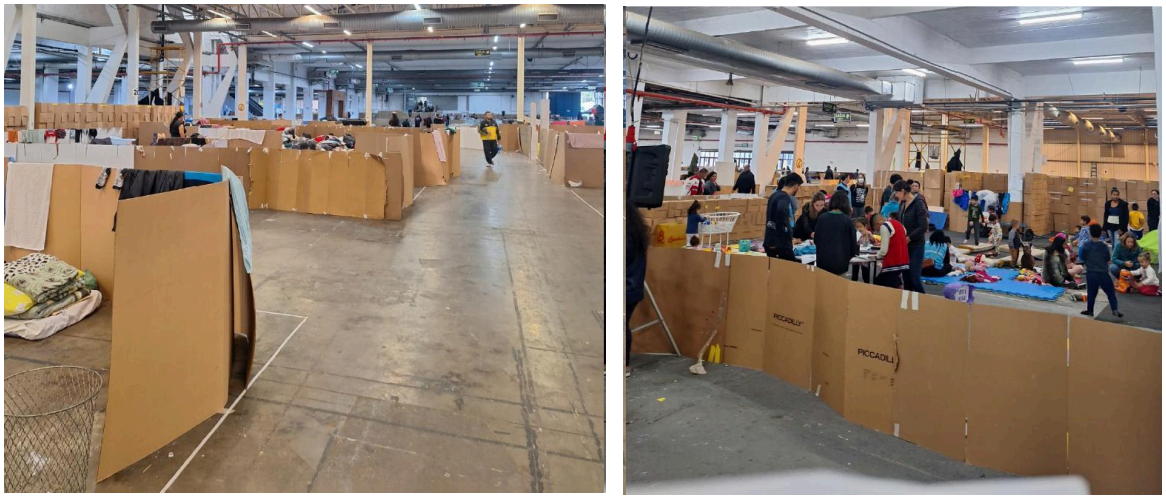
Com base nas experiências vividas durante a atuação voluntária nos abrigos, os resultados foram divididos em duas categorias, sendo elas: a) aspectos da organização, dos espaços e da logística no ambiente da FENAC e, b) busca ativa das pessoas com deficiência nos abrigos.

Aspectos da organização, dos espaços e da logística no ambiente da FENAC

Dos abrigos visitados, o ambiente da FENAC nos chamou especial atenção devido à organização e logística que foi desenvolvida pelos voluntários. Ao levarmos as roupas arrecadadas para a FENAC (maior abrigo disponibilizado pelo município de Novo Hamburgo), nos deparamos com montanhas de roupas doadas pelas pessoas que não haviam sido atingidas, assim como e, principalmente, pelas doações que vinham de diversos estados brasileiros. Observamos que a maioria dos donativos de roupas, cobertores e comida era destinada para a FENAC, que também absorveu o maior número de desabrigados (aproximadamente 3 mil pessoas nas primeiras 3 semanas), além de inúmeros animais de estimação.

O andar térreo dos pavilhões era ocupado pelos alojamentos das famílias desabrigadas. Com o objetivo de gerar um pouco de privacidade, foram utilizadas divisórias de papelão, como pode ser observado na Figura 1. Esta divisão também favorecia a distribuição de marmitas e de outros insumos, já que a organização se dava em uma espécie de "lote" por famílias.

Figura 1 – Divisórias de papelão para separação das famílias e espaço de recreação



Fonte: Autoras, 2024

Na parte superior, eram armazenados os donativos (roupas, cobertores e alimentos), que chegavam a todo momento dos mais diversos locais do Brasil. Contudo, devido às frequentes trocas de turnos dos voluntários e à falta de experiência, tornava-se

difícil estabelecer uma organização dos processos em termos de logística. No estudo de Silva, Carvalho e Carvalho (2016), que retratou a atuação em um desastre ocorrido em uma cidade do Rio Grande do Norte, os autores observaram diversos aspectos muito semelhantes aos observados no RS, como:

> [...] o despreparo, a falta de organização e de planejamento, a falta de integração interinstitucional e a ineficiência governamental na gestão dos desastres, induzindo os membros da comunidade a agirem sem a qualificação necessária, embora solidariamente, podendo fragilizar o sistema global de gerenciamento de riscos de desastres (Silva; Carvalho; Carvalho, 2016, p. 9).

Sacolas plásticas doadas foram essenciais no processo de organização das roupas, pois eram acondicionadas em kits específicos conforme tamanhos. No entanto, quando as sacolas se esgotaram, indústrias calçadistas da região passaram a disponibilizar caixas de papelão para armazenar as roupas e deixá-las disponíveis para visualização. Depois de organizado este espaço, os voluntários o denominaram de "rouparia". Na Figura 2a é possível visualizar as roupas recém doadas; a Figura 2b ilustra as roupas separadas em saquinhos plásticos por sexo, idade e tamanho; e na Figura 2c é possível observar as roupas dispostas em caixas conforme tamanho e tipo.

Figura 2 – Organização das roupas doadas

Figura 2a Figura 2b Figura 2c



Fonte: Autores, 2024

Uma das pesquisadoras voluntárias esteve presente na FENAC ainda nos primeiros dias da calamidade, em um momento em que ainda não havia uma organização do trabalho instituída. Os voluntários chegavam em grandes grupos e havia necessidades de toda ordem, sem que houvesse clareza sobre a alocação desses voluntários para as atividades em que poderiam ser úteis. Neste sentido, Hollnagel (2011), expõe que um sistema é resiliente na medida em que ajusta o seu funcionamento antes, durante ou após eventos (mudanças, distúrbios e oportunidades) e assim, sustenta as operações necessárias sob condições esperadas e inesperadas. Para introduzir uma mínima organização em meio a esse caos, buscou-se como estratégia a organização do trabalho a partir da visão macroergonômica, que tem como premissa uma visão sistêmica, integrada e participativa.

Além da organização do trabalho em equipes, a separação das roupas foi setorizada, o que fez com que as tarefas começassem a fluir melhor. Cada equipe de trabalho atuava em setores (chamadas de Masculino, Feminino e Infantil). Cada setor tinha a sua linha de produção/separação/distribuição bem definida. Após a separação em linhas, as roupas foram separadas em kits, também por tamanho. O ambiente da FENAC recebia a maioria das doações advindas de muitos lugares do Brasil e do exterior, portanto, os kits separados pelos voluntários eram distribuídos para outros abrigos. Portanto, a última etapa foi a organização das roupas conforme demandas das pessoas/famílias que vinham buscar no local.

Outro aspecto estratégico que foi importante em termos de distribuição de tarefas e responsabilidades das equipes que estavam atuando na separação/distribuição de roupas, foi a atribuição do papel de liderança em cada setor. Isso, embora tenha ocorrido de modo informal, foi muito importante, uma vez que em situações de dúvidas e necessidade de ajustes, o papel dessa liderança foi imprescindível, pois as informações se perdiam ao longo da jornada, já que a cada turno, novos voluntários chegavam e outros saiam. Dessa forma, mesmo que de modo informal, todos sabiam com quem esclarecer suas dúvidas. A partir do exposto, pode-se inferir que a visão sistêmica foi imprescindível para o mínimo de organização e melhor aproveitamento das equipes de trabalho.

Busca ativa pelas pessoas com deficiência nos abrigos

O público com o qual estávamos mais preocupados, eram as Pessoas com Deficiência (PcD), que é o público que integra o grupo de colaboradores das pesquisas e do projeto de extensão dos autores. Após visitar três abrigos, a primeira PcD que encontramos foi um jovem rapaz usuário de cadeira de rodas, já conhecido do grupo de pesquisa. O relato expresso no diário de campo de uma das pesquisadoras descreve: "Conversamos com ele, perguntando como estava e se precisava de alguma coisa. Ele pareceu um pouco constrangido, mas quando perguntamos se ele precisava de fraldas, ele disse que sim." Uma das pesquisadoras rapidamente saiu para adquirir as fraldas. Já no abrigo da FENAC encontramos um senhor que estava em cadeira de rodas, em razão da amputação de sua perna direita. Iniciamos a conversa com ele e dentre seus relatos mencionou que:

> [...] não conseguiu sair com muita coisa de casa, pois teve que sair às pressas da Vila Palmeira (uma das mais atingidas em Novo Hamburgo). Disse que tinha recebido há pouco tempo uma cadeira de rodas motorizada (doação), mas que ela estava sem bateria, então não tinha chegado a usá-la. Ele disse que havia comprado uma bateria, mas que não teve a oportunidade de colocá-la na cadeira. (Recorte do diário de campo).

No abrigo do Ginásio de Esportes do Parque do Trabalhador, encontramos várias PcD física, entre elas um senhor com o membro inferior direito amputado e diabético. Nas narrativas dele, mencionou que estava há 20 dias sem se movimentar pois não se sentia seguro sem o seu andador que havia perdido na enchente. Uma das pesquisadoras se prontificou a conseguir um andador e orientou que os familiares o auxiliassem a caminhar e se movimentar, pois corria o risco de ter dificuldades circulatórias mais graves em função do sedentarismo associado ao diabetes. A necessidade de andador foi comunicada nos grupos de mensagens e no dia seguinte, o andador foi entregue ao senhor. Neste caso, o que impressionou foi a rede de auxílio que se formou, pois o andador veio de outra cidade da região, tendo sido doado por uma pessoa que havia se reabilitado de um problema motor, este encaminhou o andador para uma padaria na periferia da cidade de Novo Hamburgo, possibilitando a entrega rápida para quem precisava.

A resiliência e o desejo de retornar ao lar também estavam expressos nos relatos dos desabrigados. Encontramos uma senhora que estava numa cadeira de rodas. “Ela fez questão de enfatizar que, quando pudesse, voltaria para sua casinha. Disse que morava sozinha e que gostaria de continuar morando sozinha em sua casa, pois sabia se virar bem. Mencionou diversas vezes que não queria estar ali no abrigo” (Recorte do diário de campo).

Outro senhor que encontramos em um dos abrigos disse que estava muito revoltado, pois tudo que queria na vida era caminhar de novo e trabalhar como motorista - o que foi seu trabalho a vida toda. Este senhor se encontrava há pouco tempo na condição de usuário de cadeira de rodas (aproximadamente 5 meses), em função de problemas decorrentes de uma cirurgia na coluna. Após longa conversa, percebemos aos poucos a amenização das expressões de revolta. A sobrinha e seus 2 filhos (estava grávida do terceiro) eram os acompanhantes desse senhor. Estavam todos desalojados e tiveram que sair às pressas de sua casa. Em termos de auxílio para ressocialização e para melhor aceitação da limitação física e condição de estar atrelado a uma cadeira de rodas, encaminhamos este senhor à LEME - Associação de Lesados Medulares do RS. Após um primeiro contato, o encaminhamento foi realizado via assistente social da LEME, que foi contatada para efetivar a inclusão dele como associado.

Neste contexto, trouxemos somente alguns exemplos do que foi vivenciado, mas as experiências foram inúmeras, assim como as ações foram as mais inusitadas e de natureza diversa. As ações incluíram desde a limpeza de banheiros, varrição de corredores, separação de roupas, auxílio na alimentação para cachorros e gatos, cuidar de crianças, dar suporte emocional ao ouvir as narrativas e desabafos dos desabrigados e realizar encaminhamentos para profissionais de diversas áreas.

Conclusão

As experiências pelas quais passamos ficarão gravadas para sempre em nossas memórias, não somente como lembranças tristes, mas também, como aprendizagem em relação à importância de atuarmos, cada vez mais, na diminuição dos impactos sobre o nosso planeta, na atenção às pessoas que integram grupos minorizados, e ainda, no

desenvolvimento de sistemas resilientes que auxiliem nos desastres que ainda estão por vir.

O uso dos princípios da macroergonomia e da engenharia da resiliência, foram imprescindíveis para a organização das equipes de voluntários e do trabalho em si. Além disso, a partir da visão da ergonomia comunitária, com atuação direta de diversos atores sociais (voluntários), foram promovidas soluções que exigiam imediatismo e resiliência, a fim de salvar vidas e promover a inclusão social dos desabrigados.

Por fim, pode-se dizer que a calamidade deixou muitas e profundas impressões em todo o povo gaúcho, tanto para quem foi afetado pelos alagamentos e perdeu tudo e/ou quase tudo, quanto por quem foi voluntario e pode ajudar, socorrer quem precisava. Aprendemos muito com o sofrimento, a perda e a resiliência dos sobreviventes. Enquanto integrantes de um grupo de pesquisa e de extensão, entendemos quanto foi relevante e quanto temos orgulho de integramos uma universidade comunitária, que tem como premissa atender as demandas da comunidade. Isso integra de forma profunda e contundente a relação ensino/aprendizagem.

Referências

CONFEDERAÇÃO NACIONAL DE MUNICÍPIOS - CNM. *Novo balanço do Rio Grande Sul aponta R$ 4,6 bilhões de prejuízos em moradias e 735,5 mil pessoas desalojadas ou desabrigadas.* 2024. Disponível em: https://cnm.org.br/comunicacao/noticias/novo-balanco-das-chuvas-no-rio-grande-sul-aponta-r-4-6-bilhoes-de-prejuizos-em-moradias. Acesso em: 11 jun. 2024.

CHAGAS, G. *et al. População em abrigos no RS formaria cidade do tamanho de Venâncio Aires, uma das mais atingidas por cheia.* G1, 2024. Disponível em: https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2024/05/23/populacao-em-abrigos-no-rs-formaria-cidade-do-tamanho-de-venancio-aires-uma-das-mais-atingidas-por-cheia-veja-dados.ghtml. Acesso em: 11 jun. 2024.

INTERNATIONAL ERGONOMICS ASSOCIATION. *What Is Ergonomics (HFE)?* 2020. Disponível em: https://iea.cc/about/what-is-ergonomics/. Acesso em: 03 jun. 2024.

MINAYO, M. C. de S.. *et al.* Métodos, técnicas e relações em triangulação. *In:*

MINAYO, M. C. de S.; ASSIS, S. G.; SOUZA, E. R. (Org.) *Avaliação por triangulação de métodos:* abordagem de programas sociais. 1. reimp. Rio de Janeiro, RJ: FIOCRUZ, 2005. p.244.

MINAYO, M. C. de S. *O desafio do conhecimento:* pesquisa qualitativa em saúde. 1. ed. São Paulo, SP: Hucitec, 2014. p.407.

MUSSI, R. F. de F.; FLORES, F. F.; ALMEIDA, C. B. de. Pressupostos para a elaboração de relato de experiência como conhecimento científico. *Práxis Educacional*, v.17, n. 48, p. 60-77, 2021. DOI: https://doi.org/10.22481/praxisedu.v17i48.9010. Acesso em: 01 jun. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente. *Cumprindo a promessa:* Relatório Anual 2023. Nairóbi, Quênia: ONU, 2023. Disponível em: https://www.unep.org/annualreport/pt-br/2023?%2F=. Acesso em: 05 jun. 2024.

RESILIENCE ENGINEERING ASSOCIATION. *Welcome to Resilience Engineering Association.* MINES ParisTech – Centre de Recherche sur les Risques et la Sécurité (CRC), France: Resilience Engineering Association, 2023. Disponível em: https://www.resilience-engineering-association.org/. Acesso em 05 jun. 2024.

SILVA, J. C. S. da; CARVALHO, R. J. M. de; CARVALHO, P. V. R. de. *Engenharia de resiliência e ergonomia comunitária na gestão de desastres*: as ações de solidariedade no desastre de mãe luiza. *In:* Encontro Nacional de Engenharia de Produção, 36., João Pessoa, 2016. *Anais [...]*. João Pessoa: Associação Brasileira de Engenharia de Produção, 2016.

TEIXEIRA, J. M. *Céu, Sol, Sul, Terra e Cor.* Querência, 1978.

Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: O Paradoxo do Antropólogo em Campo

Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: The Paradox of the Anthropologist in the Field

Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: Ipharadoxi Yesazi se-Anthropoloji Ensimini

Felipe Bandeira Netto[1]
Universidade Federal do Pará
Belém do Pará, Pará
felipe.netto@ifch.ufpa.br
Orcid.org/0000-0001-8894-4599

Recebido em: 30 de abril de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

[1] Universidade Federal do Pará — Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (área de concentração ANTROPOLOGIA). Orcid.org/0000-0001-8894-4599. lattes.cnpq.br/9262054664287179

Resumo
Neste artigo, eu proponho uma reflexão sobre o paradoxo inerente à minha prática como antropólogo em campo, evidenciando a tensão entre observar e participar, entre traduzir e distorcer a alteridade. Com base nas minhas experiências pessoais vividas no Brasil e na África do Sul, demonstro como a minha presença, marcada por particularidades sensoriais, emocionais e culturais, transforma, simultaneamente, o campo e a mim mesmo. Ao adotar uma abordagem dialógica e imersiva, problematizo a imposição de categorias teóricas pré-estabelecidas para representar o "outro", enfatizando que o conhecimento antropológico é, relacional, híbrido e incompleto. Assim, convido o leitor a repensar os métodos e os limites da etnografia, reconhecendo a minha influência inevitável na produção dos saberes.

Palavras-Chave: Campo Antropológico; Etnografia; Flanar Antropológico; Reflexões de Campo.

Abstract
In this article, I reflect on the inherent paradox of my practice as a field anthropologist, highlighting the tension between observing and participating, and between translating and distorting alterity. Drawing on my personal experiences in Brazil and South Africa, I demonstrate how my presence—with its unique sensory, emotional, and cultural dimensions—simultaneously transforms both the field and myself. By adopting a dialogical and immersive approach, I challenge the imposition of predefined theoretical categories in representing the "other," emphasizing that anthropological knowledge is, relational, hybrid, and incomplete. Thus, I invite the reader to rethink ethnographic methods and boundaries, acknowledging my unavoidable influence in the production of knowledge.

Keywords: Anthropological Field; Ethnography; Anthropological Flânerie; Field Reflections.

Isifinyezo
Kule ndatshana, ngicubungula iphharadoxi elingaphakathi emsebenzini wami njengomcwaningi wezamasiko ensimini, ngigqamisa ingxabano phakathi kokubuka nokubamba iqhaza, kanye phakathi kokuhumusha nokuphambuka kolunye uhlangothi. Ngokusekela ezifundweni zami zomuntu siqu ezithathwe eBrazil naseNingizimu Afrika, ngiveza ukuthi ubukhona bami—obuphawulekayo ngemizwa, ezinzwa nakwamasiko—bushintsha ngokufanayo isimo senhlangano kanye nami uqobo. Ngokusebenzisa indlela yokuxoxisana nokujoyina ngokujulile, ngiphikisa ukusethwa kwezigaba ezimiswe ngaphambilini ukuze ngimele "olunye uhlangothi," ngigcizelela ukuthi ulwazi lwe-anthropoloji ngemvelo luhlobene, luhlanganisiwe futhi aluphelele. Ngale ndlela, ngimema umfundi ukuba abheke kabusha izindlela nemingcele ye-ethnography, evuma umthelela wami ongagwemeki ekwakhiweni kolwazi.

Amagama aphambili: Insimu ye-Anthropology; Etnografi; Ukuhambahamba kwe-Anthropology; Imicabango yensimu.

O ANTROPÓLOGO E A DERIVA DO CAMPO

Eu pensei este artigo de uma maneira diferente. Sei que todo artigo é um diálogo com o Outro, mas queria que este fosse, de fato, um diálogo. Por isso, não me prenderei tanto às formas e convenções, embora respeite as normas da ABNT e outras exigências acadêmicas. No entanto, acredito que o artigo científico, especialmente no campo da antropologia, deve ser uma conversa íntima entre o antropólogo e seu leitor, seja ele da antropologia ou de qualquer outra área do conhecimento, ou de nenhuma área do conhecimento. Obviamente, respeitando a ética e a organização científica, bem como a forma como a ciência é construída.

No entanto, a ciência não está posta e acabada; ela é um constructo constante e dinâmico, já dizia Chalmers (1997) em "O que é Ciência afinal?". Portanto, pensar em outras possibilidades de se fazer ciência, construir um caminho ou elaborar um artigo científico é, em si, um ato de ciência. Afinal, refletir já é um movimento, e mover-se é essencial para que possamos descobrir outras formas de conhecimento.

Neste artigo, meu principal intuito é apresentar o meu paradoxo enquanto antropólogo em campo, um paradoxo que se constitui a partir de minhas experiências antes (no Brasil) e durante minha pesquisa na África do Sul. O encontro com o Outro gerou um choque entre minha cultura, meu olhar e minha percepção de mundo, em contraste com a percepção do Outro. Isso me fez perceber a complexidade desses encontros, pois estar em campo no nosso próprio território é uma experiência distinta de estar em campo em um território alheio. Estou falando de diferenças linguísticas, culturais, de hábitos e de muitas outras nuances que compõem essa experiência.

Desde que cheguei à África, tenho enfrentado dificuldades para escrever sobre essa vivência, e talvez, mesmo que conseguisse, não faria jus à realidade que experimento. Compreendi, aqui, que meu papel não é fazer com que o leitor compreenda plenamente o que vivi, pois a compreensão só é possível através da vivência. Apenas eu compreendo a totalidade da minha experiência dentro de um micro e minúsculo recorte de vivência, porque fui eu quem a viveu, quem a sentiu. O campo antropológico é exatamente isso, é composto por tudo o que sou e tudo o que não sou.

No campo, a comida, as pessoas, os cheiros, a geografia, a organização dos tempos e espaços são diferentes. E esses elementos constituem o campo, pois ele é uma interferência direta de tudo o que não sou eu, seja esse outro um estranho ou alguém próximo. De toda forma, sou influenciado por tudo ao meu redor. Essa compreensão se tornou muito mais clara para mim depois que cheguei aqui. A vivência no campo é um processo imersivo, onde tudo se entrelaça, seja o que me constitui e constrói, seja tudo o que não está em mim.

A seletividade alimentar que possuo como um homem autista de 37 anos, meus problemas para dormir e minhas dificuldades relacionadas à ansiedade e à depressão são elementos que fazem parte da experiência. Minha viagem à África do Sul e as comunidades que visitei – seja no ritual do Ukutwasa, no Vilarejo Zulu em Thafamisi em Ndewdew localizada em eThekwini, ou nos assentamentos nas Townships – são aspectos fundamentais dessa vivência, pois influenciam diretamente a minha percepção do campo e a forma como me relaciono com ele.

Eu não tenho feito entrevistas; tenho apenas conversado com as pessoas. Acredito que, ao conduzir uma entrevista, o interlocutor, de maneira inconsciente, sente a necessidade de oferecer uma resposta considerada certa ou que estejam alinhadas com aquilo que imagina ser o que estou buscando. Isso pode resultar em respostas que, de alguma forma, reforçam uma expectativa ou, ao contrário, tentam contrariá-la. Essa dinâmica, a meu ver, prejudica a análise, pois passo a interpretar não apenas a resposta do outro, mas a maneira como ele escolheu formulá-la dentro desse contexto estruturado.

Por isso, optei por conversar. Durante uma conversa, surgem espontaneamente questões que dificilmente seriam ditas em uma entrevista formal. Esse formato permite um fluxo mais natural de informações e experiências. Além disso, acredito que a conversa rompe a barreira simbólica entre pesquisador e interlocutor. Não me sento com uma lista de perguntas predefinidas para conduzir o que seria quase um "interrogatório"; em vez disso, permito que a interação se desenvolva organicamente.

Essa abordagem faz com que o outro se aproxime de mim sem a pressão de ter que fornecer respostas objetivas ou direcionadas. Meu objetivo não é obter respostas diretas, mas permitir que meus interlocutores falem livremente sobre o que quiserem. Dessa forma, consigo captar elementos que não seriam revelados em uma estrutura rígida de entrevista. Apenas depois, faço os recortes necessários dentro das categorias de análise que já tenho ou, preferencialmente, crio categorias a partir das conversas, respeitando a natureza dinâmica do campo.

Aqui, tenho aprendido que estar em campo significa modificar e ser modificado pelo próprio campo. Há um movimento circular, quase um vórtex de alterações constantes. O Antropólogo que entra em um assentamento, em uma comunidade ou em um ritual não é o mesmo Antropólogo que sai. Da mesma forma, os lugares se alteram com a minha presença, pois sou um elemento estranho. Dessa maneira, nunca conseguimos compreender diretamente tudo o que acontece. Nossa compreensão é sempre uma construção, mediada por nossa própria percepção.

Essa impossibilidade de apreensão total me leva a refletir sobre o processo de escrita. Meu objetivo, ao escrever, não é fazer com que você, leitor, compreenda exatamente o que vivi, pois, a compreensão é uma experiência pessoal e intransferível. O máximo que posso fazer é oferecer elementos para que você elabore suas próprias interpretações.

Foi assim que constituí este trabalho e refleti sobre esse paradoxo. Não se trata de uma ideia inédita – muitos já discutiram essas questões, não sei se com os mesmos atravessamentos –, mas, para mim, ela se revela como algo novo e profundamente interessante. Enxergo essa experiência de maneira íntima, única, e é essa perspectiva que desejo compartilhar.

Não estou aqui para reinventar a roda. Meu objetivo é que as pessoas consigam entender um pouco do que vivi e que meu texto sirva para instigar outras reflexões, explorar novas perspectivas e levantar novas perguntas. Quero que este seja um diálogo entre mim e você, que está lendo agora, entre mim e qualquer um que vier a ler este texto.

Assim, este texto é um grande diálogo com você. Espero que ele te ajude a refletir minimamente, seja para contradizer o que escrevi ou para concordar e dizer: "Faz sentido". Passei muito tempo elaborando essas ideias, mas não me importo em ter minha percepção desconstruída em poucos minutos. Isso não será um problema para mim, afinal, a ciência se constitui assim: por diálogos, por revisões, por aprendizados constantes.

Desde que cheguei à África do Sul, tenho aprendido tantas coisas que é difícil separá-las. Tudo parece conectado de alguma forma à espiritualidade, como se o próprio ar carregasse essa interligação. Demorei alguns meses para começar a dar forma a esse paradoxo que me acompanha. Foram meses de voltar ao que li, revisitar o que achava que sabia, e perceber que entender algo em teoria nunca é o mesmo que vivê-lo. Esse paradoxo vem das inquietações que o campo me trouxe, das coisas que só aprendi estando aqui.

Acho que foi na primeira semana, novembro de 2024, que essa percepção começou a tomar forma. Foi a primeira vez em que me vi realmente imerso. Desde então, venho tentando entender: o que significa ser um antropólogo em campo? E o que isso diz sobre quem eu sou nesse contexto?

A experiência tem sido transformadora, mas ainda me escapa. Às vezes, parece que estou vivendo algo que não consigo decifrar completamente. É como se eu estivesse aqui, mas sem compreender totalmente o que "aqui" significa.

FLUTUAR, AFUNDAR, SER TRANSFORMADO

O "Paradoxo Do Antropólogo Em Campo"

> *Para compreender o outro, eu tive que me integrar ao campo. Quando me integrei, percebi que de alguma forma meu estar ali transformava as relações no campo e percebi que eu comecei a ser e fui transformado por ele. Quando sentei e comecei a escrever um artigo, eu recorri a categorias próprias de análise, pois eu queria analisar minhas experiências a partir delas, mas era perceptível, quando escrevia, que eu estava de algum modo, moldando a alteridade ao "traduzi-la". Então, tudo o que aprendi e compreendi é um conhecimento que é, ao mesmo*

> *tempo, necessário e insuficiente, relacional e limitado, imerso e parcial.* - (Excerto de meu caderno de campo, dezembro de 2024)

A prática antropológica me confronta, constantemente, com a inescapável tensão entre observar e participar, interpretar e transformar. Ao longo das minhas incursões no campo, tornei-me espectador dos fenômenos que busco compreender, e também um agente inevitável de mudança, cuja presença altera as dinâmicas que inicialmente se propunha estudar. Essa imersão no outro, muitas vezes moldada por experiências culturais e históricas tão distintas das minhas, me obriga a questionar as fronteiras entre o que se define como pesquisador e o que se identifica como sujeito implicado.

Essa jornada me levou a reconhecer a complexidade de traduzir as vozes e práticas dos Outros para meu próprio universo conceitual e acadêmico. Por mais que eu busque fidelidade às experiências vividas, a mediação por minha linguagem e minhas categorias teóricas inevitavelmente molda as narrativas, criando um espaço híbrido entre a singularidade do "outro" e minha tentativa de representá-lo. Nessa interação, o campo, eu e você, que recebe essas traduções, nós nos transformamos mutuamente.

Foi refletindo sobre esses desafios que pensei sobre a minha presença, a presença do Antropólogo no campo não apenas influencia, mas impossibilita a obtenção de um entendimento completamente objetivo. Nossa relação com o campo é sempre situada, relacional e incompleta, evidenciando as limitações do conhecimento antropológico enquanto revela sua própria natureza intrínseca e dialógica. Isso tem uma consequência Filosófica, pois a tentativa de capturar a alteridade resulta em o que eu chamo de "estar-sendo" – um conhecimento em constante negociação, que é tão transformador quanto incompleto, refletindo a relação inevitável entre o sujeito e o objeto da pesquisa.

E é neste momento que me perco, e começo a compreender que a partir da minha compreensão, eu estava em campo e vivendo um paradoxo. Quando percebi, minha tentativa de compreender as dinâmicas, os comportamentos e a cultura aqui no continente africano, não estavam dialogando com o conhecimento que eu tinha.

Contudo, essa imersão trouxe consigo outros questionamentos. Era perceptível que havia aspectos que não eram ditos, silêncios que escapavam à observação direta.

Outro fator é a língua, que desde que cheguei à África do Sul, a língua foi inicialmente um grande desafio, até que deixou de ser. No entanto, essa superação deu lugar a outra inquietação, a tradução na antropologia. Essa ideia me incomoda, pois não consigo aceitar a concepção de que o antropólogo traduz culturas, ou que antropólogos tenham a capacidade de traduzir qualquer coisa que não seja o familiar.

Não se trata apenas de um incômodo pessoal, mas de uma percepção lógica que me parece inescapável. Traduzir pressupõe conhecer, e só é possível conhecer algo ao compreendê-lo; para compreender, é necessário vivê-lo. Contudo, o antropólogo vive apenas um pequeno recorte do campo, uma fração limitada de sua complexidade. Se, como acredito, minha presença em campo já altera inevitavelmente o que observo, então o acesso às minúcias da experiência antropológica – aquilo que permanece não dito – se torna inviável.

Quando comecei a escrever, a relatar e pensar sobre o vivido, eu acabo utilizando categorias oriundas do meu próprio contexto cultural. Essas categorias, moldadas pelos meus marcos interpretativos, inevitavelmente filtram e transformam a alteridade, diluindo sua singularidade. Faço isso porque preciso validar minhas experiências no âmbito acadêmico, mas não concordo com o processo. Essa exigência, que busca encaixar a alteridade em padrões universais ou contextuais, a mim, parece inadequada para descrever a essência do que experiencio em campo.

Ainda assim, compreendo a contradição, minha presença em campo, ao mesmo tempo indispensável para o conhecimento relacional, é também a razão pela qual a neutralidade e o entendimento objetivo se tornam impossíveis. Todo relato que produzo a partir das minhas experiências é, por definição, híbrido e situado. Ele é coautorado por mim, o antropólogo, e pelo campo, que inclui tudo aquilo que não sou eu: o clima, as ruas, as línguas, as roupas, os calçados, as comidas, as músicas, as imagens, os saberes, as espiritualidades, e muitos outros. Deste modo, o que construo nunca é puramente "do outro" nem exclusivamente "meu", mas o que surge e percebo das interações entre

ambos. Esse conhecimento relacional é ao mesmo tempo limitado e enriquecedor, pois carrega as marcas do encontro, da troca e da transformação mútua.

Assim, o Paradoxo do Antropólogo em campo é composto por três proposições interdependentes que geram uma tensão que ilumina a natureza intrínseca do conhecimento antropológico, em minha perspectiva. Chamo de Imersão e Transformação, onde para compreender uma cultura, o antropólogo deve imergir no campo e vivenciá-lo como participante ativo. Contudo, Nossa imersão transforma tanto o campo quanto a nós mesmos, alterando as dinâmicas originais que buscamos ou intuímos observar.

A segunda proposição é o que chamo de Tradução e Distorção, versa sobre que, ao comunicar nossos encontros, traduzimos a experiência do "outro" em categorias que fazem sentido para nosso público de origem. No entanto, esse ato de “tradução” molda a alteridade segundo nossos marcos conceituais e culturais, diluindo a singularidade do "outro".

A terceira proposição é a Simultaneidade e Incompletude, onde a nossa presença no campo é ao mesmo tempo essencial para a produção de conhecimento relacional e a principal causa da impossibilidade de um entendimento plenamente objetivo ou "neutro". A relação entre observador e observado cria um saber situado e híbrido, que nunca é inteiramente do "outro" nem nosso.

Meu Olhar Antropológico

Pensando antropologicamente, este paradoxo é exatamente isso: um conjunto de tensões complexas, densas, questionamentos difíceis de resolver, mas que demonstram em essência o que fazemos. Para entender uma cultura, preciso vivê-la, estar imerso nela, permitir que ela me atravesse. Mas é justamente nesse processo que me torno o “Outro”, e o campo se transforma comigo. Estar no campo é me perder e me refazer ao mesmo tempo, é ser tocado pela alteridade e, ao mesmo tempo, tocá-la de volta. Não há como sair ileso.

Nyamnjoh (2006) fala sobre processos de exclusão e inclusão a partir do pertencimento, e percebo que meu próprio fazer antropológico é atravessado por essa mesma lógica. O campo me acolhe e me transforma, mas nunca posso pertencer completamente a ele. E, quando tento narrar o que vivi, me vejo prisioneiro de um outro dilema: traduzir sem distorcer, contar sem apagar. Escrever sobre o outro sempre será um ato de poder, uma mediação imperfeita entre mundos que se cruzam, mas jamais se fundem completamente.

E então vem o peso da simultaneidade e da incompletude. O campo só existe porque estou lá, e ainda assim, nunca consigo captá-lo inteiramente. Há sempre algo que me escapa, um detalhe que se dissolve no instante em que tento capturá-lo, seja em minhas anotações, fotografias ou memórias. Behar (1997) fala sobre a antropologia que nos divide o coração, e talvez seja isso: essa ciência que nos obriga a sentir, a ser afetados, a admitir que não há neutralidade possível.

Assim, antropologicamente me sinto desafiado a pensar essa estrutura do conhecimento antropológico, pois minha presença nunca é neutra e meu olhar nunca é desprovido de contexto. Abu-Lughod (1991) diz que a escrita etnográfica tradicional reforça dicotomias hierárquicas entre o "Eu" e o "Outro", naturalizando distinções que deveriam ser problematizadas. Ao entrar no campo, participo ativamente de sua transformação, tornando impossível qualquer pretensão de objetividade absoluta. Da mesma forma, ao escrever sobre essas experiências, utilizo categorias que, mesmo sem intenção, enquadram a alteridade dentro de paradigmas que fazem sentido para meu universo de referência, desafiando a possibilidade de um compartilhar fiel da experiência.

Favret-Saada (2012) destaca que o antropólogo não pode permanecer intocado, pois é inevitavelmente afetado pelo campo, tornando-se parte da rede de relações que investiga. Esse envolvimento, essencial para a produção do conhecimento, impossibilita qualquer pretensão de neutralidade. Mas essa transformação não ocorre apenas no nível da experiência sensível — ela se manifesta também na forma como escrevo e comunico o que vivi. Peirano (2014) enfatiza que a etnografia não é um método rígido, mas um processo contínuo de estranhamento e reconfiguração do olhar, onde a tradução do outro

nunca é isenta de distorções. Ao tentar compartilhar a experiência etnográfica para a escrita, é perceptivel que minha narrativa é reflexo do que observei, ou seja, uma construção que inevitavelmente filtra a alteridade através das minhas próprias referências culturais e conceituais.

Além disso, essa relação entre imersão e transformação é inseparável da simultaneidade e da incompletude. A etnografia exige minha presença ativa, minha escuta atenta, meu olhar furtivo e entre-frestas e meu engajamento afetivo com aqueles que compartilham suas histórias comigo. No entanto, quanto mais me aproximo, mais percebo que há aspectos que me escapam, nuances que não consigo compreender e entender. Essa é uma das angústias da escrita antropológica, qualquer tentativa de escrever para que meus pares e outros compreendam o que experimentei resulta em uma narrativa que nunca é inteiramente minha nem inteiramente do outro.

O campo não é um espaço estático que espero desvendar, mas um conjunto de relações em fluxo, onde minha presença produz efeitos que não posso prever. Esse movimento de afetação mútua, como argumenta Favret-Saada (2012), implica que ser antropólogo é também estar sujeito a ser transformado pelo próprio Campo. Reconhecer essa incompletude não invalida a antropologia, mas a torna mais honesta e ética, pois evidencia que o conhecimento que produzo não é um reflexo puro da realidade, mas um espaço de negociação entre mim e aqueles com quem diálogo.

Assim, construímos uma interação mútua eu; o Antropólogo e pesquisador, e meus interlocutores. Essa relação não apenas modifica a minha percepção, mas também redefine os significados atribuídos por nós, sobre a pesquisa nossas próprias práticas. No entanto, quando entro no campo, deixo de ser um observador externo e passo a ser parte da teia de relações que estudo. Meu olhar não é neutro, e minha presença produz efeitos, ainda que não intencionais. Favret-Saada (2012) argumenta que o etnógrafo não pode se manter à distância; ele é atravessado pelos afetos e dinâmicas locais, tornando-se um agente dessas relações, de modo que minha experiência em campo nunca será um simples reflexo da realidade.

Ao tentar traduzir essas experiências para a escrita, percebo que a etnografia não é um método fixo, mas um processo dinâmico e subjetivo. A escrita etnográfica, portanto, carrega a tensão entre tornar inteligível o que foi observado e evitar a domesticação da alteridade. O desafio é criar um texto que não reduza a experiência a categorias pré-determinadas. Ntarangwi (2012) destaca que a escrita antropológica reflete não apenas as experiências do campo, mas também as estruturas de poder e os contextos nos quais o antropólogo está inserido. Assim, esse jogo entre simultaneidade e incompletude faz com que minha presença seja tanto o ponto de partida para o conhecimento quanto sua principal limitação. Não há um momento em que eu possa dizer que compreendi completamente o campo; há sempre algo que escapa, que se transforma, que se reconfigura à medida que minhas relações se aprofundam. Essa instabilidade não invalida o conhecimento produzido, mas o torna mais honesto e situado. Como aponta Peirano (2014), a etnografia é, antes de tudo, um exercício de estranhamento, uma tentativa de olhar para o mundo a partir de perspectivas múltiplas e, ao mesmo tempo, reconhecer os limites dessa empreitada. No final das contas, a antropologia não busca verdades absolutas, mas narrativas situadas, carregadas de subjetividades, atravessadas por relações de poder e pelas marcas indeléveis do encontro com o outro. É nessa tensão entre o que posso conhecer e o que sempre me escapará que se sustenta a beleza – e o desafio – do fazer antropológico.

Meu Olhar Filosófico

Minha presença não se restringe a uma posição passiva de observador; ela se desdobra em camadas de significado. Ao me envolver com as comunidades e com os ambientes que transito, entendi que estava em um estado constante de Campo, o que chamei de "estar-sendo". Hoje, com as ideias mais organizadas, esse estado de Campo demonstra a essência da prática antropológica, onde o conhecimento não se dá no movimento dialógico e recíproco de transformação mútua.

Deste modo, o "estar-sendo" se manifesta como um estado fluido e dinâmico, onde o ser e o estar se entrelaçam de forma inseparável. Assim como Merleau-Ponty (2018) argumenta que o corpo é o meio privilegiado para a vivência do mundo, eu aprendi que minha corporalidade — marcada por minhas singularidades, como as nuances da minha

condição autista e as dificuldades emocionais que me acompanham — se torna um instrumento essencial na apreensão do campo. Meu corpo é um interlocutor ativo que dialoga com os cheiros, sons e texturas dos ambientes, configurando um saber que é tanto visceral quanto reflexivo.

Isso me fez pensar que esse estado em campo implicaria em uma constante intersubjetividade, na qual minha presença transforma e é transformada pelas interações com o Outro. A tentativa de traduzir e categorizar essa alteridade, inevitavelmente mediada por meus marcos conceituais, sempre resulta em uma tensão entre o que se deseja representar e o que, de fato, escapa.

Essa compreensão se intensifica quando considero as dimensões éticas e filosóficas do encontro. Assumi essa perspectiva como um convite para a responsabilidade ética e nos convida a repensar os limites do conhecimento, a questionar a neutralidade e a admitir que todo saber é, por sua própria natureza, uma construção relacional e situadamente mediada. Ele sintetiza a coexistência de ser e estar, de conhecer e transformar. Ele me convida a abandonar a ilusão de um saber final ou absoluto, reconhecendo que cada encontro, cada conversa e cada silêncio se configuram como fragmentos de um todo sempre inacabado. Ao me permitir ser tocado e transformar-me no processo, aprendo que o conhecimento é uma experiência viva — uma dança de significados que se desdobra na interseção entre minha singularidade e a vastidão do Outro.

Isso me leva a pontuar que a relação entre o pesquisador e o campo e suas interações sociais, humanas e não humanas, no processo de conhecimento tem sido amplamente debatida por diferentes correntes filosóficas. Aqui, faço uso de leituras que em algum momento eu já havia lido e que revisitei, na tentativa de compreender como a alteridade – o "Outro" – desafia as fronteiras da apreensão total e resulta em um conhecimento que é, simultaneamente, transformador e incompleto

No ensaio "Sobre Sujeito e Objeto" Adorno (1969), critica a separação rígida entre Pesquisador e o Campo. Adorno diz que essa é uma característica da tradição idealista. Ele aponta que o conhecimento reside em uma relação dialética, na qual

ambos se constituem mutuamente, onde o objeto nunca é inteiramente capturado pelo sujeito, o que faz do conhecimento algo inacabado e em constante movimento. Esse dinamismo impede a fixação do "Outro" em um conceito estático, refletindo um processo de transformação contínua. Kant (1781) reforça essa noção ao afirmar que só conhecemos os fenômenos, pois o "objeto em si" permanece inacessível, tornando o saber sempre parcial. Habermas (1981) amplia essa discussão ao destacar a intersubjetividade, onde o conhecimento emerge da comunicação entre interlocutores. Assim, compreender o "Outro" é um processo dinâmico, mediado pela linguagem, sempre inacabado e sujeito a revisões.

Em "Ideias para Adiar o Fim do Mundo" Krenak (2019), traz outra camada. Ele olha para as relações entre humanos e natureza e mostra que o conhecimento não é algo isolado. É relacional, sempre em troca, sempre em mutação. Como imaginar que sabemos tudo se o mundo está constantemente mudando ao nosso redor? Assim, compreendo que o "estar-sendo", é ideia; é uma prática, uma forma de viver no mundo. Tal qual os saberes indígenas, que não veem o mundo como algo a ser dominado, mas como um parceiro na existência e se manifesta na interdependência, onde não há hierarquia entre quem conhece e o que é conhecido.

O perspectivismo ameríndio Viveiros de Castro (2002) reforça que o conhecimento é sempre perspectivado, nunca universal, pois cada ser, humano ou não-humano, carrega um ponto de vista singular. Deleuze e Guattari (1980), com a metáfora do rizoma, desmontam a linearidade do saber, destacando conexões fluidas e múltiplas. Bhabha (1994) propõe o "terceiro espaço" como um território de hibridismo, onde significados emergem na negociação cultural. Já Ricoeur (1990) insere a narrativa como meio de compreender a alteridade, um processo sempre inacabado. Assim, o conhecimento é um emaranhado de perspectivas, uma história em constante reescrita.

Levinas (1961), ao abordar a alteridade como um acontecimento ético, propõe o encontro com o outro como uma ruptura que desestabiliza nossas certezas, forçando-nos a uma abertura radical. Embora partam de pressupostos distintos, ambos convergem na impossibilidade de totalizar o outro, pois a alteridade sempre escapa à captura definitiva. É precisamente nessa fricção; entre resistência e abertura, entre o impacto do

olhar colonizador e a demanda ética pelo reconhecimento do outro, que o conhecimento se refaz, sempre inacabado, sempre deslocado de qualquer fixidez conceitual.

Mudimbe (1988) evidência como a África foi historicamente construída a partir de um olhar externo que a distorceu, impondo-lhe significados alheios à sua própria dinâmica. Ele reivindica uma epistemologia que permita à África definir-se por si mesma, reconhecendo seu caráter inacabado e em constante negociação. Hountondji (2008) reforça essa necessidade ao alertar contra a essencialização da africanidade, ressaltando que compreender o Outro exige um saber crítico e dinâmico, que se refaz no movimento, como uma dança de significados. Macamo (2002) aprofunda essa crítica ao denunciar os perigos da aplicação de epistemologias eurocêntricas, que não apenas distorcem as sociedades africanas, mas também reduzem sua alteridade a uma caricatura. Em comum, esses autores desafiam qualquer pretensão de totalizar o conhecimento sobre o Outro, insistindo que o saber se constrói na tensão entre perspectivas, em um processo sempre aberto e inacabado.

ENTRE FRAGMENTOS

Estar em campo é uma experiência que escapa à linearidade. Se há algo que minha vivência na África do Sul me ensinou, foi que a presença do antropólogo é sempre uma fissura no tecido da alteridade. Ela não é passiva, tampouco inocente. Ao mesmo tempo em que busco compreender o Outro, minha própria presença transforma o que observo. Afinal, só conhecemos o campo porque estamos nele, mas, ao estar nele, já não somos os mesmos – e nem ele permanece o que era antes de nossa chegada.

O problema, então, não é apenas metodológico, mas ontológico. O que significa "conhecer" o Outro quando a própria ideia de conhecimento é uma relação de afetação? Meu estar-sendo no campo não é um simples deslocamento geográfico, mas uma imersão que me modifica em níveis que não antecipei. Esse atravessamento, no entanto, carrega consigo um dilema: se o conhecimento é sempre situado e relacional, ele pode ser fixado? E mais, ele pode ser compartilhado?

A antropologia, de alguma forma, sempre buscou apagar os rastros de sua materialidade. O antropólogo se apresenta como um observador, um mediador entre

mundos, alguém que registra, "interpreta" e relata. Mas estar no campo exige mais do que apenas olhar, ouvir e escrever – exige sentir. E essa dimensão sensorial e corporal da experiência antropológica raramente é tematizada como um dado de conhecimento legítimo.

No campo, meu corpo não é neutro; ele é afetado pelo clima, pelos cheiros, pela textura das roupas, pela sonoridade das línguas que não domino. O que significa estar em um ritual quando a fumaça das ervas queimadas se impregna nas minhas roupas? O que significa caminhar pelas ruas de um assentamento quando meus passos, hesitantes, denunciam minha posição de estrangeiro?

Deste modo compreendo o conhecimento antropológico como sendo não apenas intelectual, mas visceral. A ideia de que a compreensão do Outro se dá exclusivamente pelo discurso ignora a dimensão sensível da experiência. Há algo nos olhares, nos gestos, nos silêncios que escapam às palavras, algo que se inscreve no corpo antes de se traduzir em texto. Essa percepção me leva a um dilema epistemológico, se a experiência de campo é, antes de tudo, corporal, como compartilhá-la sem reduzi-la à narrativa?

Outro aspecto que me atravessa no campo é a presença do silêncio. Na antropologia, comumente a análise se concentra, majoritariamente, no que é dito, mas isso está mudando. Durante esse processo de construção, o Campo demonstrou e tem demonstrado que o essencial não se encontra nas palavras, mas nas pausas, nos gestos interrompidos, nos olhares desviados. O silêncio, aqui, não é ausência de comunicação, mas um espaço de significação que resiste à tradução. Quando meus interlocutores hesitam, desviam o olhar ou encerram uma conversa abruptamente, o que está sendo comunicado?

O problema se agrava quando tento transpor essa experiência para a escrita. Como escrever o silêncio? Como narrar aquilo que não foi dito, mas que pesou no encontro? A antropologia, ao transformar o vivido em texto, corre o risco de domesticar e superficializar a alteridade, encaixando-a em categorias interpretativas que a tornam mais familiar do que realmente é.

Se minha experiência de campo é necessariamente relacional, minha escrita também deveria ser. No entanto, a estrutura acadêmica me coloca em um dilema, como narrar um encontro sem cristalizá-lo? Como evitar que a escrita antropológica, ao tentar descrever a alteridade, a congele em um retrato fixo e definitivo? Talvez com a escrita etnográfica fragmentada, inconclusiva, aberta à contradição, um reflexo do próprio campo, que nunca se dá de maneira linear ou ordenada.

Mas isso me leva a uma outra questão: até que ponto a escrita pode realmente dar conta da experiência etnográfica? Ao tentar organizar o vivido em um texto, sou forçado a fazer escolhas, o que incluir, o que excluir, o que enfatizar. Essas escolhas não são neutras; elas carregam marcas de meu próprio lugar de fala, de minhas referências teóricas, de minhas inquietações subjetivas. Assim, a escrita antropológica, é, antes, um campo de negociação, um espaço onde a alteridade e a subjetividade do pesquisador se encontram e se transformam. O desafio não é apenas escrever sobre o Outro, mas reconhecer que essa escrita sempre será parcial, situada e incompleta. E talvez seja essa a maior lição que a antropologia pode oferecer, a de que compreender o Outro nunca é um ato de posse, mas de abertura. O conhecimento não está na fixidez das respostas, mas na potência do que ainda não foi dito. No silêncio que insiste, no corpo que sente, na escrita que falha – e, justamente por falhar, continua tentando.

Entre Ruínas, Passos, Rastros E Percursos — O Flanar Antropológico

Caminho pelo Campo como quem tateia um idioma estrangeiro, um idioma que se desdobra em sinais difusos, sons dispersos e gestos interrompidos. O campo é indiferente à minha presença; contudo, estar ali redesenha o espaço, inscrevendo nele um rastro efêmero. Não há destino preciso, apenas o fluxo, o desvio e, à deriva. Observar não basta, é preciso estar no ritmo do Campo, sentir o que escapa à vista, o que se oculta no tempo.

A experiência do Campo Antropológico é feita de camadas, de sobreposições de histórias que se cruzam e se apagam, de narrativas que nunca se encerram, nos fragmentos de conversas captadas ao acaso, nas interações fugidias, nos encontros irrepetíveis. Acredito que, para tentar compreender o Campo, é preciso aceitar essa

oscilação, permitir-se perder. A escuta não se impõe, ela aguarda e acompanha o ritmo do outro. Não se trata de buscar respostas, mas de estar disposto à hesitação. Se todo saber é um deslocamento, jamais acessarei o mundo sem transformá-lo. Ele se dá e se retrai, aproxima-se e se esquiva. Quanto mais tento compreendê-lo, percebo que sempre há algo que escapa, que se oculta nos cantos, como uma sombra silenciosa. Assim, inicio minha jornada, sem me reconhecer plenamente. Na cidade, nas ruas, nos rituais, nos vilarejos, tudo que se desdobram diante de mim, é o Campo, repleto de inscrições invisíveis, marcas de passos anteriores e de vidas que ali se desenrolaram, mas que agora se ocultam sob o ritmo acelerado do presente. Caminho sem rumo entre espaços e tempos, entre ruínas e modernidades, entre palavras e silêncios. No jogo dos reflexos, o Campo me devolve um olhar que me desloca e desnorteia.

Walter Benjamin (1994) ensinou que o flâneur é aquele que lê a cidade como um texto em fluxo, que encontra no movimento um método e, na deriva, uma forma de conhecimento. E aqui estou eu, um flâneur antropológico, inscrevendo-me no campo como um emaranhado de signos e significados que fogem de minha compreensão. O antropólogo, assim como o flâneur, não tem pressa. Ele se demora, não em busca de um destino, mas aceitando o extravio. Em um mundo cada vez mais obcecado pela velocidade e pela produção de saberes úteis, caminhar sem destino parece um gesto anacrônico, resistência contra o imediatismo que exige respostas prontas e conclusões rápidas. Contudo, a etnografia, se for honestar jamais pode ser uma resposta definitiva – ela é, antes, um relato de hesitações, ambiguidades e instantes em suspensão.

O Campo se mostra formado tanto pelo que é dito quanto pelo que é silenciado. Há histórias que se contam nos mercados, bares, ônibus lotados, cozinhas e rodas de conversa entre amigos. Mas também há histórias que só podem ser lidas no gesto hesitante de alguém que atravessa uma avenida com o olhar perdido, na maneira como um grupo se dispersa ao avistar um policial, na forma como certos espaços são evitados após o pôr do sol ou nas conversas que se calam com a minha aproximação.

Caminho para conhecer, mas meu próprio caminhar reafirma que todo conhecimento é, em essência, uma forma de desconhecimento. Tenho aprendido que a etnografia não é um registro do real, mas uma negociação contínua entre olhares,

memórias e ruídos. O flâneur, assim como o antropólogo, tenta a ler as entrelinhas do mundo, decifrar os signos da modernidade e suas contradições. Entre vitrines brilhantes e esquinas sombreadas, entre edifícios imponentes e abandonados e becos esquecidos repletos de memórias, percebo que o campo se reinscreve em novas camadas de sentido, onde o passado nunca desaparece completamente.

E, assim como sigo com meu flanar antropológico, ao caminhar, conversar, rir e sentir o campo, transformo minha experiência em um texto a ser lido e relido, explorado em seus detalhes mais sutis. Não me limito a observar – deixo-me atravessar, permitindo que o Campo se inscreva em mim tanto quanto eu me inscrevo nele. Insiro-me em seu fluxo sem buscar um destino, aceitando o acaso e permitindo-me perder, pois só se vive o Campo quando se renuncia à ilusão do controle.

E esta renúncia vem quando compreendemos que o Campo Antropológico não se revela de imediato. Seus significados não se dispõem de maneira linear, eles se ocultam nas frestas, nos interstícios, nos espaços entre o que é dito e o que permanece em silêncio. Para o antropólogo, o campo não pode ser um objeto a ser estudado, mas um interlocutor voraz, um território a ser percorrido com sensibilidade e escuta atenta. Ele é um corpo que reage, se modifica e, ao fazê-lo, também me transforma. Não há um roteiro, há apenas a disposição para o encontro, para a surpresa e para a frustração de não se compreender completamente, mas continuar tentando.

O “Estar-Sendo” Antropológico

O ato de "estar-sendo" ultrapassa as divisas impostas pelo deslocamento geográfico e se torna uma imersão que transforma tanto o ambiente quanto a mim mesmo, afinal, a presença do antropólogo não é um gesto passivo; ela se inscreve como uma fissura no tecido da alteridade, em que cada passo e cada silêncio se tornam marcas indeléveis de um encontro inacabado. Todo Campo me (re)alfabetiza antropologicamente a ler o campo como um texto em fluxo.

Nesse percurso, a prática do "estar-sendo" manifesta-se na minha disposição para flanar, caminhar sem um destino preestabelecido, dialogar com os silêncios e permitir que o ambiente me transforme à medida que eu me insiro em suas camadas. Ao

me permitir ser tocado pelos cheiros, gestos e pausas que escapam à lógica dos discursos formais, aceito que o campo não se entrega por completo à objetividade do olhar analítico. Essa atitude de flâneur antropológico, onde a caminhada se torna um método para desvendar os signos do cotidiano, propicia uma escrita que se abre à fragmentação e à inconclusividade, desafiando a imposição de narrativas definitivas sobre a alteridade.

Portanto, "estar-sendo", implica reconhecer a inevitabilidade de minha transformação enquanto observador. Minha presença no campo gera uma fisicalidade que dialoga com o ambiente e suas histórias, permitindo que eu experiencie a alteridade de forma direta e, ao mesmo tempo, mediatizada pela minha própria corporeidade. Essa relação dialógica evidencia a impossibilidade de separar os interlocutores, do campo, demonstrando que o conhecimento produzido é inerentemente relacional e marcado pela minha condição de flâneur – aquele que, como Benjamin afirma, se demora para perceber os detalhes e as camadas subjacentes à realidade aparente.

Assim, o "estar-sendo", compartilhar o vivido, sem congelar a dinâmica viva do campo, em uma minha narrativa que busque registrar a efemeridade e a transformação constante que caracterizam o campo, abraçando a hesitação e reforçando a ideia de que o conhecimento se desdobra em um diálogo contínuo entre mim, o ambiente e o outro – uma dança de sentidos que jamais se completa.

O SABER EM SUSPENSÃO: ENTRE PASSOS, RASTROS E RUÍNAS - *O Saber Que Sempre Escapa*

Não me vejo como alguém cuja inteligência se manifesta na criação espontânea de ideias inovadoras e independentes, pois acredito que nada surge do nada. Para mim, o desenvolvimento de pensamentos se dá a partir de um conjunto de condições e interações já existentes, e essa ideia não exclui a possibilidade de talentos naturais inatos, o que não é meu caso. Desta forma, este texto não brotou isoladamente de minha mente como um lampejo genial; ele se formou a partir das orientações, vivências, reflexões e experiencias de Campo Antropológico que acumulei no Brasil e na África do Sul.

Ele, também, se constitui a partir das reflexões e diálogos que compartilhamos, meus colegas brasileiros intercambistas e eu, parceiros desta trajetória de doutorado sanduíche financiado pelo projeto Abdias do Nascimento, sob a coordenação do Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES em parceria com a Universidade de Johannesburg. Assim, este texto não é um produto isolado, ele é um tecido formado por vivências, aprendizados e interações que me atravessam e que, inevitavelmente, modificaram-me.

Entendo que possa parecer excessivamente pessoal ao mencionar nomes, mas acredito que dar voz e identidade àqueles que contribuíram para a construção deste trabalho é fundamental para que se conheça a riqueza de experiências e saberes que o embasam. Ao nomear, não só celebro a importância de cada contribuição, mas também convido o leitor a reconhecer e valorizar a teia de relações e diálogos que, de forma íntima e transformadora, moldaram minha trajetória acadêmica e pessoal. Seria, de fato, uma contradição não reconhecer, enquanto antropólogo, aqueles que contribuíram para o meu percurso. Relações e diálogos que fundamentam e enriquecem a construção do conhecimento antropológico.

Mas se há algo que este percurso me ensinou, é que o campo antropológico não é um espaço de apreensão total, mas de negociação contínua. O paradoxo do antropólogo em campo não reside apenas na impossibilidade de traduzir integralmente a experiência do outro, mas no reconhecimento de que o conhecimento produzido é, por natureza, relacional, híbrido e incompleto. Minha presença no campo não apenas transforma as dinâmicas que pretendo observar, mas também altera a mim mesmo enquanto sujeito de conhecimento. Assim, a alteridade não é um objeto passível de captura; ela é um encontro, um espaço de fricção, uma intersecção de experiências que desafiam as fronteiras entre o "eu" e o "outro". Assim, meu caminhar antropológico é um exercício contínuo de reconstrução não apenas do conhecimento, mas de mim mesmo. Ao me lançar no campo, fui transformado, e transformei o ambiente à minha volta, num processo ininterrupto e indissociável do meu ser. Isso me levou a questionar as bases epistemológicas que, até então, sustentavam a minha maneira de compreender o outro e, consequentemente, a mim próprio.

Essa troca recíproca instiga-me a interrogar, como posso, enquanto pesquisador, elaborar um discurso que respeite a integridade e a complexidade do outro, sem sucumbir à tentação de reduzir a alteridade a conceitos simplificados e universais? Que métodos devo adotar para registrar a riqueza dos silêncios, dos gestos e dos sentidos que se manifestam de forma não verbal, mas que, para mim, carregam um peso inestimável na construção dos saberes? Como viver e conviver com a incerteza, permitindo que a transformação – tanto a minha quanto a do campo – seja encarada não como um obstáculo, mas como a própria essência de um saber em permanente evolução? Como posso, enquanto eu me permito ser transformado e, ao mesmo tempo, transformar o campo, continuar a construir um saber que se negue à estaticidade e à finalização?

A imersão antropológica, longe de ser uma janela transparente para a realidade do outro, é uma construção permeada por tensões, por silêncios que não se deixam nomear e por deslocamentos que reconfiguram tanto o observador quanto o observado e de construção de questionamentos que nos ajudam a caminhar. Se minha escrita carrega a marca dessas tensões, é porque o saber que dela emerge não é um ponto de chegada, mas um movimento. O sujeito e o mundo estão em perpétuo entrelaçamento, que nos mostra que todo conhecimento carrega as marcas de sua historicidade. Assim, compreender é dialogar, onde a relação com a alteridade é também uma luta por reconhecimento. Assim, a antropologia não pode se furtar à sua própria condição: um saber que se faz no entre, na dobra, no intervalo, sempre em fuga de uma totalidade impossível.

O que significa, então, estar em campo? O que significa relatar o vivido? A própria tentativa de responder a essas perguntas revela sua insuficiência, pois toda resposta já nasce situada, limitada por minha experiência e por minhas categorias de análise. Mas talvez a resposta não esteja na fixação de um método definitivo, nem na busca por uma transparência absoluta entre o eu e o outro, mas sim na aceitação de que conhecer é um processo de descentramento constante. Se Deleuze e Guattari nos ensinam que o pensamento é rizomático, é porque as conexões que fazemos nunca são lineares nem definitivas, mas fragmentadas, múltiplas, provisórias.

Este texto, não busca fechar um argumento, mas abrir caminhos. Minha experiência de campo na África do Sul me ensinou que o conhecimento não se dá apenas pelo que se vê e pelo que se escreve, mas também pelo que escapa, pelo que se recusa a ser capturado, pelo que resiste à tradução. O antropólogo, afinal, é um viajante que nunca chega ao destino, pois a jornada do conhecimento não termina; ela se desdobra, se refaz, se perde e se reencontra em novas perguntas, novos diálogos, novas inquietações. E talvez seja nesse "estar-sendo", nesse movimento inacabado, que resida a verdadeira potência da antropologia.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Writing Against Culture*. In: FOX, Richard G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

ADORNO, Theodor W. *Sobre sujeito e objeto*. In: _____. *Notas de literatura*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 121-133.

BEHAR, Ruth. *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart.* Beacon Press, 1997.

BENJAMIM, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Obras Escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Magia. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 7ª edição, 1994.

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. Londres: Routledge, 1994.

CHALMERS, Alan Francis. O que é ciência afinal? Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Brasiliense, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e outros. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 1987. v. 1.

HOUNTONDJI, Paulin J. *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: ensaios sobre a produção de conhecimento no continente*. Tradução de Elisa Larkin Nascimento. Maputo: CODESRIA, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1980.

MACAMO, Elísio S. *A constituição de uma sociologia das sociedades africanas*. Maputo: CODESRIA, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018. 662 p. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. ISBN 978-854-690-231-6.

MUDIMBE, Valentin Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora 34, 2013.

NTARANGWI, Mwenda. *Reversed Gaze: An African Ethnography of American Anthropology*. University of Illinois Press, 2012.

NYAMNJOH, Francis B. *Insiders and Outsiders: Citizenship and Xenophobia in Contemporary Southern Africa*. Zed Books, 2006.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: The Paradox of the Anthropologist in the Field

Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: O Paradoxo do Antropólogo em Campo

Phakathi Kwezindlela Zokubuka Nokuthula: Ipharadoxi Yesazi se-Anthropoloji Ensimini

Felipe Bandeira Netto[1]
Universidade Federal do Pará
Belém do Pará, Pará
felipe.netto@ifch.ufpa.br
Orcid.org/0000-0001-8894-4599

Recebido em: 30 de abril de 2025
Aceito em: 08 de junho de 2025

[1] Universidade Federal do Pará — Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (área de concentração ANTROPOLOGIA). Orcid.org/0000-0001-8894-4599. lattes.cnpq.br/9262054664287179

Abstract
In this article, I reflect on the inherent paradox of my practice as a field anthropologist, highlighting the tension between observing and participating, and between translating and distorting alterity. Drawing on my personal experiences in Brazil and South Africa, I demonstrate how my presence—with its unique sensory, emotional, and cultural dimensions—simultaneously transforms both the field and myself. By adopting a dialogical and immersive approach, I challenge the imposition of predefined theoretical categories in representing the "other," emphasizing that anthropological knowledge is, relational, hybrid, and incomplete. Thus, I invite the reader to rethink ethnographic methods and boundaries, acknowledging my unavoidable influence in the production of knowledge.

Keywords: Anthropological Field; Ethnography; Anthropological Flânerie; Field Reflections

Resumo
Neste artigo, eu proponho uma reflexão sobre o paradoxo inerente à minha prática como antropólogo em campo, evidenciando a tensão entre observar e participar, entre traduzir e distorcer a alteridade. Com base nas minhas experiências pessoais vividas no Brasil e na África do Sul, demonstro como a minha presença, marcada por particularidades sensoriais, emocionais e culturais, transforma, simultaneamente, o campo e a mim mesmo. Ao adotar uma abordagem dialógica e imersiva, problematizo a imposição de categorias teóricas pré-estabelecidas para representar o "outro", enfatizando que o conhecimento antropológico é, relacional, híbrido e incompleto. Assim, convido o leitor a repensar os métodos e os limites da etnografia, reconhecendo a minha influência inevitável na produção dos saberes.

Palavras-Chave: Campo Antropológico; Etnografia; Flanar Antropológico; Reflexões de Campo;

Isifinyezo
Kule ndatshana, ngicubungula iphharadoxi elingaphakathi emsebenzini wami njengomcwaningi wezamasiko ensimini, ngigqamisa ingxabano phakathi kokubuka nokubamba iqhaza, kanye phakathi kokuhumusha nokuphambuka kolunye uhlangothi. Ngokusekela ezifundweni zami zomuntu siqu ezithathwe eBrazil naseNingizimu Afrika, ngiveza ukuthi ubukhona bami—obuphawulekayo ngemizwa, ezinzwa nakwamasiko—bushintsha ngokufanayo isimo senhlangano kanye nami uqobo. Ngokusebenzisa indlela yokuxoxisana nokujoyina ngokujulile, ngiphikisa ukusethwa kwezigaba ezimiswe ngaphambilini ukuze ngimele "olunye uhlangothi," ngigcizelela ukuthi ulwazi lwe-anthropoloji ngemvelo luhlobene, luhlanganisiwe futhi aluphelele. Ngale ndlela, ngimema umfundi ukuba abheke kabusha izindlela nemingcele ye-ethnography, evuma umthelela wami ongagwemeki ekwakhiweni kolwazi.

Amagama aphambili: Insimu ye-Anthropology; Etnografi; Ukuhambahamba kwe-Anthropology; Imicabango yensimu

THE ANTHROPOLOGIST AND THE DRIFT OF THE FIELD

I have conceived this article in a different manner. I know that every article is a dialogue with the Other, but I wanted this to be, in fact, a dialogue. That is why I will not be overly constrained by formal structures and conventions, although I respect the ABNT standards and other academic requirements. However, I believe that a scientific article, especially in anthropology, should be an intimate conversation between the anthropologist and the reader—whether they belong to the field of anthropology, another area of knowledge, or no academic discipline at all. Of course, this is done with respect for ethics and scientific organization, as well as the processes through which science itself is constructed.

Yet science is neither given nor final; it is a constant and dynamic construct, as Chalmers (1997) wrote in *What Is This Thing Called Science?*. Therefore, to think of other possibilities for doing science, to forge a path, or to craft a scientific article is, in itself, an act of science. After all, to reflect is already a movement, and movement is essential if we are to discover other forms of knowledge.

In this article, my main aim is to present my own paradox as an anthropologist in the field—a paradox that emerges from my experiences both prior to (in Brazil) and during my research in South Africa. The encounter with the Other produced a collision between my culture, my gaze, and my perception of the world, set against the perceptions of the Other. This led me to recognize the complexity of these encounters, as being in the field within one's own territory is a different experience from being in the field within someone else's territory. I am referring here to linguistic and cultural differences, habits, and many other nuances that shape this experience.

Since my arrival in Africa, I have struggled to write about these experiences, and perhaps, even if I managed to do so, I would not do justice to the reality I am living. I have come to understand that my role is not to ensure that the reader fully comprehends what I have lived through, for comprehension is only possible through direct experience. Only I can grasp the totality of my experience within its own minute and minuscule framework, because it was I who lived it, who felt it. The anthropological field is precisely this: it consists of all that I am and all that I am not.

In the field, the food, the people, the smells, the geography, and the organization of time and space are different. And these elements constitute the field, as it is directly shaped by everything that is not me, whether that Other is a stranger or someone familiar. In any case, I am influenced by everything around me. This understanding became much clearer to me after my arrival here. Fieldwork is an immersive process, where everything is intertwined—what constitutes and constructs me, and everything that is not part of me.

My food selectivity as a 37-year-old autistic man, my struggles with sleep, and my challenges related to anxiety and depression are all elements that form part of this experience. My journey to South Africa and the communities I have visited—whether during the Ukutwasa ritual in the Zulu Village of Thafamisi in Ndewdew, located in eThekwini, or in the settlements of the townships—are fundamental aspects of this experience, as they directly influence how I perceive the field and how I relate to it.

I have not been conducting interviews; instead, I have been engaging in conversations. I believe that when conducting an interview, the interlocutor, often unconsciously, feels the need to offer answers that they consider correct or aligned with what they imagine I am looking for. This can lead to responses that, in some way, reinforce an expectation or, conversely, attempt to contradict it. This dynamic, in my view, impairs analysis because I end up interpreting not only the other's answer, but also how they chose to formulate it within that structured context.

That is why I have chosen to have conversations. During a conversation, issues arise spontaneously that would hardly be expressed in a formal interview. This format allows for a more natural flow of information and experiences. Furthermore, I believe that conversation breaks down the symbolic barrier between researcher and interlocutor. I do not sit down with a list of predefined questions to conduct what would be almost an "interrogation"; instead, I let the interaction develop organically.

This approach allows the Other to approach me without the pressure of having to provide direct or targeted answers. My goal is not to obtain precise responses, but to allow my interlocutors to speak freely about whatever they wish. In this way, I can capture elements that would not be revealed in a rigid interview structure. Only afterward do I make the necessary cuts within the analytical categories I already have,

or preferably, I create categories from these conversations themselves, respecting the dynamic nature of the field.

Here, I have learned that being in the field means both modifying and being modified by the field itself. There is a circular movement—almost a vortex of constant change. The anthropologist who enters a settlement, a community, or a ritual is not the same anthropologist who leaves. Likewise, these places are altered by my presence, for I am an outsider. In this sense, we can never fully comprehend everything that happens. Our understanding is always a construction, mediated by our own perceptions.

This impossibility of total apprehension leads me to reflect on the process of writing. My objective, in writing, is not to make you, the reader, fully understand what I have lived, because understanding is a personal and non-transferable experience. The most I can do is to offer elements so that you may construct your own interpretations.

This is how I have structured this work and how I have reflected on this paradox. It is not an entirely new idea—many have discussed these issues before, though perhaps not with the same entanglements—but for me, it emerges as something new and deeply compelling. I see this experience as intimate, unique, and it is this perspective that I wish to share.

I am not here to reinvent the wheel. My aim is that people might understand a little of what I have lived, and that my text might inspire other reflections, explore new perspectives, and raise new questions. I want this to be a dialogue between me and you, who are reading this now—between me and anyone who may read this text in the future.

Thus, this text is a grand dialogue with you. I hope it helps you reflect, even minimally—whether to contradict what I have written or to agree and say, “It makes sense.” I have spent a long time developing these ideas, but I do not mind if my perception is deconstructed in a matter of minutes. That is not a problem for me, because science is made this way: through dialogue, through revision, through constant learning.

Since arriving in South Africa, I have learned so much that it is difficult to separate it all. Everything seems connected somehow to spirituality, as if the very air carries this interconnectedness. It took me several months to begin shaping this paradox that accompanies me. These were months spent revisiting what I had read, revisiting what I thought I knew, and realizing that understanding something in theory is never the same as living it. This paradox arises from the unease that the field has brought me, from the things I could only learn by being here.

I think it was in the first week, November 2024, that this realization began to take shape. It was the first time I truly found myself immersed. Since then, I have been trying to understand: what does it mean to be an anthropologist in the field? And what does this say about who I am in this context?

The experience has been transformative, but it still eludes me. At times, it feels as though I am living something I cannot fully decipher. It is as if I am here, yet I do not completely understand what "here" means.

TO FLOAT, TO SINK, TO BE TRANSFORMED

The "Paradox of the Anthropologist in the Field"

> In order to understand the Other, I had to immerse myself in the field. When I became integrated into it, I realized that my very presence there somehow transformed the relationships within the field—and I recognized that I, too, began to be transformed by it. When I sat down to write an article, I drew on my own analytical categories, because I wanted to interpret my experiences through them. Yet it became clear, as I wrote, that I was, in some way, shaping the Otherness itself by "translating" it. Thus, everything I learned and understood is a kind of knowledge that is at once necessary and insufficient, relational and limited, immersive and partial. *(Excerpt from my field notebook, December 2024)*

Anthropological practice constantly confronts me with the inescapable tension between observing and participating, interpreting and transforming. Throughout my incursions into the field, I have become both a spectator of the phenomena I seek to understand and an inevitable agent of change, whose very presence alters the dynamics I initially set out to study. This immersion in the Other, often shaped by cultural and historical experiences so distinct from my own, compels me to question the boundaries between what is defined as researcher and what is identified as an implicated subject.

This journey has led me to recognize the complexity of translating the voices and practices of Others into my own conceptual and academic universe. No matter how faithfully I attempt to convey lived experiences, the mediation through my language and theoretical categories inevitably shapes these narratives, creating a hybrid space between the singularity of the "other" and my own attempt to represent it. In this interaction, the field, myself, and you—who receives these translations—are mutually transformed.

Reflecting on these challenges has led me to consider how my presence—the presence of the anthropologist in the field—not only influences but also renders impossible the attainment of a completely objective understanding. Our relationship with the field is always situated, relational, and incomplete, revealing both the limitations of anthropological knowledge and its intrinsically dialogical nature. This has a philosophical consequence: the attempt to capture alterity results in what I call a state of "being-becoming"—a knowledge in constant negotiation, as transformative as it is incomplete, reflecting the inevitable relationship between subject and object of inquiry.

It is at this point that I become lost, and begin to realize that my own understanding of the field has always been a paradox. When I recognized this, I saw that my attempts to comprehend the dynamics, behaviors, and culture here on the African continent did not align with the knowledge I previously held. However, this immersion has brought other questions with it. It became evident that there were aspects that were not spoken, silences that escaped direct observation.

Another factor is language. From the moment I arrived in South Africa, language was initially a significant challenge—until it ceased to be. Yet this overcoming of the linguistic barrier gave way to another unease: the notion of translation in anthropology. This idea troubles me, because I cannot accept the notion that anthropologists translate cultures, or that they possess the capacity to translate anything beyond what is already familiar.

This is not merely a personal discomfort; it is a logical perception that seems inescapable to me. Translation presupposes knowing, and it is only possible to know something by comprehending it; and to comprehend, it is necessary to live it. However, the anthropologist lives only a small fragment of the field, a limited slice of its

complexity. If, as I believe, my very presence in the field inevitably alters what I observe, then access to the nuances of anthropological experience—those that remain unsaid—becomes unattainable.

When I began to write, to narrate and reflect on what I had lived, I ended up using categories derived from my own cultural context. These categories, shaped by my interpretive frameworks, inevitably filter and transform the alterity I encounter, diluting its singularity. I do this because I need to validate my experiences within the academic sphere, but I do not agree with the process. This requirement—to fit alterity into universal or contextual standards—seems to me inadequate to describe the essence of what I experience in the field.

Nevertheless, I recognize the contradiction: my presence in the field is, at once, indispensable for relational knowledge and the very reason why neutrality and objective understanding are impossible. Every account I produce from my experiences is, by definition, hybrid and situated. It is co-authored by me, the anthropologist, and the field itself—which includes everything that I am not: the climate, the streets, the languages, the clothes, the shoes, the food, the music, the images, the knowledges, the spiritualities, and many other elements. In this way, what I construct is never purely "of the other" nor exclusively "mine," but rather emerges from and is perceived through the interactions between the two. This relational knowledge is at once limited and enriching, carrying the marks of encounter, exchange, and mutual transformation.

Thus, the Paradox of the Anthropologist in the Field consists of three interdependent propositions that generate a tension which, in my view, illuminates the intrinsic nature of anthropological knowledge. I refer to this as Immersion and Transformation, where, in order to understand a culture, the anthropologist must immerse themselves in the field and live it as an active participant. However, our immersion transforms both the field and ourselves, altering the original dynamics we seek or intuitively aim to observe.

The second proposition I call Translation and Distortion: it addresses the fact that, when communicating our encounters, we translate the experience of the "other" into categories that make sense to our audience. However, this act of "translation" shapes the alterity according to our own conceptual and cultural frameworks, diluting the singularity of the "other."

The third proposition is Simultaneity and Incompleteness: our presence in the field is simultaneously essential for the production of relational knowledge and the primary reason for the impossibility of achieving a fully objective or "neutral" understanding. The relationship between observer and observed creates a situated and hybrid knowledge that is never entirely "of the other" nor fully ours.

My Anthropological Gaze

Thinking anthropologically, this paradox is precisely that: a set of complex, dense tensions and difficult questions, but ones that reveal the very essence of what we do. To understand a culture, I must live it, immerse myself in it, allow it to pass through me. Yet it is precisely in this process that I become the "Other," and the field itself is transformed along with me. Being in the field means losing and remaking myself at the same time; it means being touched by alterity while simultaneously touching it back. There is no way to emerge unscathed.

Nyamnjoh (2006) speaks of processes of exclusion and inclusion through belonging, and I realize that my own anthropological practice is traversed by this same logic. The field receives me and transforms me, but I can never fully belong to it. And when I try to narrate what I have lived, I find myself caught in another dilemma: to translate without distorting, to tell without erasing. Writing about the Other will always be an act of power, an imperfect mediation between worlds that intersect but never fully merge.

Then comes the weight of simultaneity and incompleteness. The field exists only because I am there, and yet I can never capture it in its entirety. There is always something that eludes me, a detail that dissolves in the moment I try to capture it, whether in my notes, photographs, or memories. Behar (1997) speaks of anthropology

that divides our hearts, and perhaps that is precisely it: this science that compels us to feel, to be affected, to admit that neutrality is never possible.

Thus, anthropologically, I feel challenged to think through this structure of anthropological knowledge, for my presence is never neutral and my gaze is never free of context. Abu-Lughod (1991) argues that traditional ethnographic writing reinforces hierarchical dichotomies between the "Self" and the "Other," naturalizing distinctions that should be questioned. By entering the field, I actively participate in its transformation, making any pretense of absolute objectivity impossible. Likewise, when I write about these experiences, I employ categories that, even if unintentionally, frame alterity within paradigms that make sense to my own universe of reference, challenging the possibility of a faithful sharing of experience.

Favret-Saada (2012) highlights that the anthropologist cannot remain untouched, for they are inevitably affected by the field, becoming part of the very network of relations they investigate. This involvement, essential for the production of knowledge, precludes any pretense of neutrality. Yet this transformation does not occur only at the level of sensory experience—it also manifests in the way I write and communicate what I have lived. Peirano (2014) emphasizes that ethnography is not a rigid method, but a continuous process of estrangement and reconfiguration of the gaze, in which the translation of the Other is never free from distortions. In attempting to share the ethnographic experience through writing, it becomes clear that my narrative is a reflection of what I have observed, a construction that inevitably filters alterity through my own cultural and conceptual frameworks.

Moreover, this relationship between immersion and transformation is inseparable from simultaneity and incompleteness. Ethnography demands my active presence, my attentive listening, my furtive and in-between glances, and my affective engagement with those who share their stories with me. Yet the closer I come, the more I realize there are aspects that elude me, nuances that I cannot fully understand. This is one of the anxieties of anthropological writing: any attempt to write in a way that allows my peers and others to understand what I have experienced results in a narrative that is never entirely mine, nor entirely that of the Other.

The field is not a static space that I expect to unravel, but rather a set of relations in flux, where my presence produces effects I cannot anticipate. This movement of mutual affectation, as Favret-Saada (2012) argues, implies that being an anthropologist is also about being subject to transformation by the field itself. Recognizing this incompleteness does not invalidate anthropology; rather, it makes it more honest and ethical, for it reveals that the knowledge I produce is not a pure reflection of reality, but a space of negotiation between myself and those with whom I engage in dialogue.

In this way, we build a mutual interaction—myself as anthropologist and researcher, and my interlocutors. This relationship not only modifies my perception but also redefines the meanings we both attribute to the research and to our own practices. However, when I enter the field, I cease to be an external observer and become part of the web of relations I am studying. My gaze is not neutral, and my presence produces effects, even if unintentional. Favret-Saada (2012) argues that the ethnographer cannot remain at a distance; they are traversed by local affects and dynamics, becoming an agent within these relations, such that my experience in the field will never be a mere reflection of reality.

In trying to translate these experiences into writing, I realize that ethnography is not a fixed method, but a dynamic and subjective process. Ethnographic writing, therefore, carries the tension between making what was observed intelligible and avoiding the domestication of alterity. The challenge is to create a text that does not reduce experience to predetermined categories. Ntarangwi (2012) emphasizes that anthropological writing reflects not only field experiences but also the structures of power and the contexts in which the anthropologist is situated. Thus, this interplay of simultaneity and incompleteness means that my presence is both the starting point for knowledge and its main limitation. There is no moment in which I can claim to have fully understood the field; there is always something that slips away, that transforms, that reconfigures itself as my relationships deepen. This instability does not invalidate the knowledge produced, but rather makes it more honest and situated. As Peirano (2014) points out, ethnography is, above all, an exercise in estrangement, an attempt to see the world from multiple perspectives while simultaneously acknowledging the limits of such an endeavor. In the end, anthropology does not seek absolute truths but situated narratives, imbued with subjectivities, marked by relations of power, and by the

indelible traces of the encounter with the Other. It is in this tension—between what I can know and what will always escape me—that the beauty—and the challenge—of anthropological practice is sustained.

My Philosophical Gaze

My presence is not limited to a passive position of observation; it unfolds in layers of meaning. By engaging with the communities and environments I move through, I came to understand that I was in a constant state of Field, which I have called "being-becoming." Now, with my thoughts more organized, I see that this state of Field reveals the essence of anthropological practice, in which knowledge does not arise apart from the dialogical and reciprocal movement of mutual transformation.

In this way, "being-becoming" manifests as a fluid and dynamic state, where being and being-there intertwine inseparably. Just as Merleau-Ponty (2018) argues that the body is the privileged medium for experiencing the world, I have learned that my own corporeality—marked by my singularities, such as the nuances of my autistic condition and the emotional difficulties that accompany me—becomes an essential instrument in apprehending the field. My body is an active interlocutor, dialoguing with the smells, sounds, and textures of environments, configuring a knowledge that is both visceral and reflective.

This led me to realize that this state in the field implies a constant intersubjectivity, in which my presence transforms and is transformed by interactions with the Other. The attempt to translate and categorize this alterity—inevitably mediated by my conceptual frameworks—always results in a tension between what I wish to represent and what ultimately eludes me.

This understanding deepens when I consider the ethical and philosophical dimensions of the encounter. I have taken up this perspective as an invitation to ethical responsibility, calling us to rethink the limits of knowledge, to question neutrality, and to admit that all knowledge is, by its very nature, relational and situatedly mediated. It synthesizes the coexistence of being and being-there, of knowing and transforming. It invites me to abandon the illusion of final or absolute knowledge, recognizing that each encounter, each conversation, and each silence constitute fragments of an always

unfinished whole. By allowing myself to be touched and transformed in the process, I learn that knowledge is a living experience—a dance of meanings unfolding at the intersection between my singularity and the vastness of the Other.

This leads me to point out that the relationship between researcher and field, and their social, human, and non-human interactions in the process of knowledge, has been extensively debated by different philosophical currents. Here, I draw upon readings I once encountered and have since revisited, in an attempt to understand how alterity—the "Other"—challenges the boundaries of total apprehension and results in a knowledge that is, simultaneously, transformative and incomplete.

In the essay "Subject and Object," Adorno (1969) critiques the rigid separation between researcher and field, which he identifies as a feature of the idealist tradition. He argues that knowledge resides in a dialectical relationship, in which both mutually constitute each other, where the object is never fully captured by the subject—making knowledge something unfinished and always in motion. This dynamism prevents the "Other" from being fixed in a static concept, reflecting a process of continuous transformation. Kant (1781) reinforces this notion by asserting that we only know phenomena, for the "thing-in-itself" remains inaccessible, making knowledge always partial. Habermas (1981) expands on this by highlighting intersubjectivity, where knowledge emerges from communication between interlocutors. Thus, understanding the "Other" is a dynamic process, mediated by language, always unfinished and subject to revision.

In *Ideas to Postpone the End of the World*, Krenak (2019) adds another layer. He looks at the relationships between humans and nature, showing that knowledge is never isolated. It is relational, always in exchange, always in flux. How can we imagine knowing everything when the world is constantly changing around us? Thus, I understand that "being-becoming" is both an idea and a practice, a way of living in the world—much like Indigenous knowledges, which do not see the world as something to be dominated but as a partner in existence, manifesting in interdependence, with no hierarchy between the knower and the known.

Amerindian perspectivism, as Viveiros de Castro (2002) articulates, reinforces that knowledge is always perspectival, never universal, because every being—human or

non-human—carries a singular point of view. Deleuze and Guattari (1980), with their metaphor of the rhizome, dismantle the linearity of knowledge, highlighting fluid and multiple connections. Bhabha (1994) proposes the "third space" as a territory of hybridity, where meanings emerge in cultural negotiation. Ricoeur (1990) introduces narrative as a way of comprehending alterity, an always unfinished process. Thus, knowledge is an entanglement of perspectives, a story in constant rewriting.

Levinas (1961), in addressing alterity as an ethical event, proposes the encounter with the Other as a rupture that destabilizes our certainties, forcing us into a radical openness. Although they proceed from distinct premises, these authors converge on the impossibility of fully capturing the Other, for alterity always eludes definitive apprehension. It is precisely in this friction—between resistance and openness, between the impact of the colonizing gaze and the ethical demand to recognize the Other—that knowledge remakes itself, always unfinished, always displaced from any conceptual fixity.

Mudimbe (1988) highlights how Africa was historically constructed through an external gaze that distorted it, imposing meanings foreign to its own dynamic. He calls for an epistemology that allows Africa to define itself, recognizing its unfinished and constantly negotiated character. Hountondji (2008) reinforces this need by warning against the essentialization of Africanness, emphasizing that understanding the Other requires a critical and dynamic knowledge—one that is remade in movement, like a dance of meanings. Macamo (2002) deepens this critique by denouncing the dangers of applying Eurocentric epistemologies, which not only distort African societies but also reduce their alterity to caricature. In common, these authors challenge any claim to totalize knowledge about the Other, insisting that knowledge is constructed in the tension between perspectives, in a process that is always open and unfinished.

AMONG FRAGMENTS

Being in the field is an experience that escapes linearity. If there is one thing my time in South Africa has taught me, it is that the anthropologist's presence is always a fissure in the fabric of alterity. It is neither passive nor innocent. At the same time that I seek to understand the Other, my own presence transforms what I observe. After all, we

only know the field because we are there, but by being there, we are no longer the same—and neither is it what it was before our arrival.

The problem, then, is not merely methodological, but ontological. What does it mean to "know" the Other when the very idea of knowledge is a relationship of affectation? My "being-becoming" in the field is not a simple geographical displacement but an immersion that modifies me in ways I did not anticipate. Yet this crossing carries with it a dilemma: if knowledge is always situated and relational, can it be fixed? Moreover, can it be shared?

Anthropology, in some way, has always sought to erase the traces of its own materiality. The anthropologist presents themselves as an observer, a mediator between worlds, someone who records, "interprets," and reports. But being in the field requires more than simply seeing, hearing, and writing, it requires feeling. And this sensory and bodily dimension of anthropological experience is rarely thematized as legitimate knowledge.

In the field, my body is not neutral; it is affected by the climate, by the smells, by the texture of clothes, by the soundscape of languages I do not master. What does it mean to be present in a ritual when the smoke from burning herbs seeps into my clothes? What does it mean to walk through the streets of a settlement when my hesitant steps reveal my position as a foreigner?

In this way, I understand anthropological knowledge as not only intellectual but visceral. The idea that understanding the Other comes exclusively through discourse ignores the sensitive dimension of experience. There is something in the glances, the gestures, the silences that escapes words that inscribes itself in the body before it is translated into text. This realization leads me to an epistemological dilemma: if field experience is, above all, embodied, how can it be shared without reducing it to narrative?

Another aspect that traverses me in the field is the presence of silence. In anthropology, analysis has traditionally focused primarily on what is spoken, but this is changing. During this process of construction, the field has shown—and continues to show—that the essential does not lie in words, but in pauses, in interrupted gestures, in

averted gazes. Silence here is not an absence of communication, but a space of meaning that resists translation. When my interlocutors hesitate, look away, or abruptly end a conversation, what is being communicated?

The problem intensifies when I attempt to transpose this experience into writing. How to write silence? How to narrate what was not said but weighed on the encounter? Anthropology, in transforming lived experience into text, risks domesticating and superficializing alterity, fitting it into interpretative categories that make it more familiar than it really is.

If my field experience is necessarily relational, then my writing should be as well. However, academic structures place me in a dilemma: how to narrate an encounter without crystallizing it? How to prevent anthropological writing, in attempting to describe alterity, from freezing it into a fixed and definitive portrait? Perhaps with fragmented, inconclusive ethnographic writing that is open to contradiction—a reflection of the field itself, which never presents itself in a linear or orderly fashion.

But this leads me to another question: to what extent can writing truly convey the ethnographic experience? In trying to organize what was lived into a text, I am forced to make choices—what to include, what to exclude, what to emphasize. These choices are not neutral; they carry the marks of my own positionality, my theoretical references, my subjective preoccupations. Thus, anthropological writing is, above all, a field of negotiation, a space where the alterity of the Other and the subjectivity of the researcher meet and transform one another. The challenge is not merely to write about the Other, but to recognize that such writing will always be partial, situated, and incomplete. And perhaps this is the greatest lesson anthropology can offer: that to understand the Other is never an act of possession, but of openness. Knowledge does not lie in the fixity of answers but in the potency of what remains unsaid. In the silence that insists, in the body that feels, in the writing that fails—and precisely because it fails, keeps trying.

AMONG RUINS, STEPS, TRACES, AND PATHWAYS — *The Anthropological Flâneur*

I walk through the field as one who gropes at a foreign language, a language that unfolds in diffuse signs, scattered sounds, and interrupted gestures. The field is indifferent to my presence; yet, being there redraws the space, inscribing within it an ephemeral trace. There is no precise destination, only the flow, the detour, and the drift. Observation alone is not enough; one must attune to the rhythm of the field, to feel what escapes sight, what hides in time.

The experience of the Anthropological Field is made of layers, of overlapping stories that cross and fade, of narratives that never fully close, in the fragments of conversations captured by chance, in fleeting interactions, in unrepeatable encounters. I believe that to attempt to understand the field is to accept this oscillation, to allow oneself to get lost. Listening does not impose itself; it waits and follows the rhythm of the other. It is not about seeking answers, but about being willing to hesitate. If all knowledge is a displacement, I will never access the world without transforming it. It unfolds and withdraws, approaches and evades. The more I try to understand it, the more I perceive that there is always something that slips away, that hides in the corners like a silent shadow. Thus, I begin my journey without fully recognizing myself. In the city, in the streets, in the rituals, in the villages—everything that unfolds before me is the Field, replete with invisible inscriptions, traces of earlier footsteps and lives once played out there, but now concealed beneath the accelerated rhythms of the present. I walk aimlessly between spaces and times, between ruins and modernities, between words and silences. In this play of reflections, the Field returns to me a gaze that displaces and disorients me.

Walter Benjamin (1994) taught that the flâneur is one who reads the city as a text in motion, who finds in movement a method, and in drifting, a form of knowledge. And here I am, an anthropological flâneur, inscribing myself into the field as a tangle of signs and meanings that continually elude my comprehension. The anthropologist, like the flâneur, is never in a hurry. He lingers, not in search of a destination, but in acceptance of getting lost. In a world increasingly obsessed with speed and the production of useful knowledge, wandering without destination seems an anachronistic

gesture—a form of resistance against the immediacy that demands ready answers and rapid conclusions. Yet ethnography, if it is to be honest, can never be a definitive answer—it is, above all, a record of hesitations, ambiguities, and moments in suspension.

The field reveals itself as much through what is said as through what is silenced. There are stories told in markets, bars, crowded buses, kitchens, and circles of friends. But there are also stories that can only be read in the hesitant gesture of someone crossing an avenue with a lost gaze, in the way a group disperses at the sight of a police officer, in the way certain spaces are avoided after sunset, or in the conversations that fall silent as I approach.

I walk to know, but my own walking reaffirms that all knowledge is, in essence, a form of not-knowing. I have learned that ethnography is not a record of the real, but a continuous negotiation between gazes, memories, and noise. The flâneur, like the anthropologist, attempts to read between the lines of the world, to decipher the signs of modernity and its contradictions. Among glittering storefronts and shadowed corners, between imposing buildings and abandoned ruins, and in the forgotten alleyways filled with memories, I perceive that the field reinscribes itself in new layers of meaning, where the past never fully disappears.

And just as I continue with my anthropological flânerie—walking, conversing, laughing, and feeling the field—I transform my experience into a text to be read and reread, explored in its most subtle details. I do not limit myself to observing—I allow myself to be traversed, letting the Field inscribe itself within me as much as I inscribe myself within it. I insert myself into its flow without seeking a destination, embracing the accidental and allowing myself to get lost, for the Field is only truly lived when one renounces the illusion of control.

And this renunciation comes when we understand that the Anthropological Field does not reveal itself immediately. Its meanings do not arrange themselves in a linear fashion—they hide in the gaps, in the interstices, in the spaces between what is said and what remains silent. For the anthropologist, the field cannot be an object to be studied, but a voracious interlocutor, a territory to be traversed with sensitivity and attentive listening. It is a body that reacts, that modifies itself, and in doing so, also transforms

me. There is no script, only the willingness to meet, to be surprised, and to accept the frustration of not fully understanding—but to keep trying nonetheless.

The Anthropological "Being-Becoming"

The act of "being-becoming" transcends the boundaries imposed by geographical displacement and becomes an immersion that transforms both the environment and myself. After all, the anthropologist's presence is not a passive gesture; it inscribes itself as a fissure in the fabric of alterity, where each step and each silence become indelible marks of an unfinished encounter. Every Field re-educates me anthropologically to read it as a text in constant flux.

In this journey, the practice of "being-becoming" manifests in my willingness to drift—to walk without a predetermined destination, to engage with silences, and to allow the environment to transform me as I insert myself into its layers. By allowing myself to be touched by the smells, gestures, and pauses that escape the logic of formal discourses, I accept that the field does not yield itself entirely to the objectivity of the analytical gaze. This attitude of the anthropological flâneur, in which walking becomes a method to unravel the signs of the everyday, fosters a writing that opens itself to fragmentation and inconclusiveness, challenging the imposition of definitive narratives about alterity.

Thus, "being-becoming" entails recognizing the inevitability of my own transformation as an observer. My presence in the field generates a physicality that dialogues with the environment and its stories, allowing me to experience alterity in a way that is both direct and mediated by my own corporeality. This dialogical relationship underscores the impossibility of separating interlocutors from the field, demonstrating that the knowledge produced is inherently relational and marked by my condition as a flâneur—someone who, as Benjamin affirms, lingers in order to perceive the details and the underlying layers of apparent reality.

In this way, "being-becoming" is about sharing what has been lived without freezing the living dynamism of the field, in a narrative that seeks to register the ephemerality and constant transformation that characterize the field itself. It embraces hesitation and reinforces the idea that knowledge unfolds in a continuous dialogue

between myself, the environment, and the Other—a dance of meanings that never fully completes itself.

KNOWLEDGE IN SUSPENSION: AMONG STEPS, TRACES, AND RUINS — The Knowledge That Always Escapes

I do not see myself as someone whose intelligence manifests in the spontaneous creation of innovative and independent ideas, for I believe that nothing emerges from nothing. To me, the development of thought arises from a set of pre-existing conditions and interactions, and this idea does not exclude the possibility of natural, innate talents—though that is not my case. In this way, this text did not emerge in isolation from my mind as a stroke of genius; it was formed through the guidance, experiences, reflections, and anthropological fieldwork I have accumulated in Brazil and South Africa.

It is also constituted by the reflections and dialogues I have shared with my fellow Brazilian exchange students, partners on this journey of a sandwich doctorate funded by the Abdias do Nascimento project, under the coordination of the Brazilian Federal Agency for Support and Evaluation of Graduate Education – CAPES, in partnership with the University of Johannesburg. Thus, this text is not an isolated product; it is a tapestry woven from experiences, learning, and interactions that have traversed me and inevitably transformed me.

I understand that mentioning names might seem overly personal, but I believe that giving voice and identity to those who contributed to the construction of this work is fundamental to acknowledging the richness of experiences and knowledges that ground it. In naming them, I do not only celebrate the importance of each contribution, but also invite the reader to recognize and value the web of relationships and dialogues that, in an intimate and transformative way, have shaped my academic and personal journey. It would, in fact, be a contradiction not to recognize, as an anthropologist, those who have contributed to my path—relationships and dialogues that form the foundation of anthropological knowledge.

But if there is one thing this path has taught me, it is that the anthropological field is not a space of total apprehension, but of continuous negotiation. The paradox of

the anthropologist in the field does not reside solely in the impossibility of fully translating the experience of the Other, but in the recognition that the knowledge produced is, by nature, relational, hybrid, and incomplete. My presence in the field not only transforms the dynamics I intend to observe but also alters myself as a knowing subject. Thus, alterity is not an object to be captured; it is an encounter, a space of friction, an intersection of experiences that challenge the boundaries between the "self" and the "other." My anthropological walking, then, is a continuous exercise in reconstructing not only knowledge, but also myself. By throwing myself into the field, I was transformed, and I transformed the environment around me in a process that is uninterrupted and inseparable from my being. This led me to question the epistemological foundations that, until then, had underpinned my way of understanding the Other and, consequently, myself.

This reciprocal exchange compels me to ask: How can I, as a researcher, construct a discourse that respects the integrity and complexity of the Other without succumbing to the temptation of reducing alterity to simplified and universal concepts? What methods should I adopt to capture the richness of silences, gestures, and meanings that manifest in non-verbal ways but that, for me, carry an immeasurable weight in the construction of knowledge? How to live and coexist with uncertainty, allowing transformation—both mine and that of the field—to be seen not as an obstacle, but as the very essence of a knowledge in constant evolution? How can I, as I allow myself to be transformed and, at the same time, transform the field, continue to build a knowledge that resists stasis and finality?

Anthropological immersion, far from being a transparent window onto the reality of the Other, is a construction permeated by tensions, by silences that refuse to be named, and by displacements that reconfigure both observer and observed, generating questions that help us to walk. If my writing bears the mark of these tensions, it is because the knowledge that emerges from it is not a point of arrival, but a movement. Subject and world are in perpetual entanglement, revealing that all knowledge bears the marks of its historicity. Thus, to understand is to engage in dialogue, where the relationship with alterity is also a struggle for recognition. Anthropology, therefore, cannot shy away from its own condition: a knowledge that is made in the "in-between," in the fold, in the interval—always fleeing from an impossible totality.

What does it mean, then, to be in the field? What does it mean to recount the lived experience? The very attempt to answer these questions reveals its own insufficiency, for every response is already situated, limited by my experience and my analytical categories. But perhaps the answer lies not in establishing a definitive method or in seeking absolute transparency between self and other, but in accepting that knowing is a process of constant decentering. If Deleuze and Guattari teach us that thought is rhizomatic, it is because the connections we make are never linear or definitive, but fragmented, multiple, and provisional.

This text does not seek to close an argument but to open pathways. My field experience in South Africa has taught me that knowledge does not arise solely from what is seen and written, but also from what escapes, from what refuses to be captured, from what resists translation. The anthropologist, after all, is a traveler who never reaches the destination, for the journey of knowledge does not end; it unfolds, remakes itself, is lost, and is rediscovered in new questions, new dialogues, new restlessness. And perhaps it is in this "being-becoming," in this unfinished movement, that the true power of anthropology resides.

References

ABU-LUGHOD, Lila. *Writing Against Culture*. In: FOX, Richard G. (ed.). *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 1991.

ADORNO, Theodor W. *Sobre sujeito e objeto*. In: _____. *Notas de literatura*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 121-133.

BEHAR, Ruth. *The Vulnerable Observer: Anthropology That Breaks Your Heart.* Beacon Press, 1997.

BENJAMIM, Walter. O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: Obras Escolhidas. Magia e Técnica. Arte e Magia. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 7ª edição, 1994.

BHABHA, Homi K. *The location of culture*. Londres: Routledge, 1994.

CHALMERS, Alan Francis. O que é ciência afinal? Trad. de Raul Fiker. São Paulo, Brasiliense, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e outros. São Paulo: Editora 34, 1995. v. 1.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria da ação comunicativa: racionalidade da ação e racionalização social*. Tradução de Teixeira Coelho. São Paulo: Martins Fontes, 1987. v. 1.

HOUNTONDJI, Paulin J. *Conhecimento de África, conhecimento de africanos: ensaios sobre a produção de conhecimento no continente*. Tradução de Elisa Larkin Nascimento. Maputo: CODESRIA, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito: ensaio sobre a exterioridade*. 1. ed. Lisboa: Edições 70, 1980.

MACAMO, Elísio S. *A constituição de uma sociologia das sociedades africanas*. Maputo: CODESRIA, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. 5. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018. 662 p. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. ISBN 978-854-690-231-6.

MUDIMBE, Valentin Y. *A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora 34, 2013.

NTARANGWI, Mwenda. *Reversed Gaze: An African Ethnography of American Anthropology*. University of Illinois Press, 2012.

NYAMNJOH, Francis B. *Insiders and Outsiders: Citizenship and Xenophobia in Contemporary Southern Africa*. Zed Books, 2006.

PEIRANO, Mariza. *Etnografia não é método*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.