

A universidade e o círculo fechado: sobre o erro da razão na etnografia

La universidad y el círculo cerrado: sobre el error de la razón en la etnografía

Rogério Ferrari (ambai7@gmail.com)
Universidade Federal da Bahia

Resumo: Deve anteceder o ato de escrever as perguntas *para quê?* e *para quem?*. Esclarecer tais questões significa saber o propósito do texto, pois este não pode prescindir do objetivo e compromisso de provocar uma reflexão cujo alcance possa transcender os muros da Academia. O pensamento crítico parece não haver encontrado ainda seu lugar organicamente prático. Este texto é parte da reflexão que apresento no meu trabalho de dissertação sobre os ciganos na Bahia, defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Aborda a necessidade de problematizar a ética e a eficácia das *epistemologias do Sul* quando essas se restringem ao âmbito do discurso e do texto.

Palavras-chave: Etnografia; pensamento crítico; eurocentrismo.

Resumen: Debe anteceder el acto de escribir las preguntas *para qué?* y *para quién?*. Aclarar eso significa saber del propósito del texto. El texto no puede prescindir del objetivo y compromiso de provocar una reflexión con alcance más amplio, más allá de los muros de la Universidad. El pensamiento crítico parece no haber encontrado todavía su lugar orgánicamente práctico. Esta texto es parte de mi trabajo de maestría sobre los gitanos en Bahia, Brasil, defendida en el Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Federal de Bahia. Reflexiona sobre la necesidad de problematizar la ética y la eficacia de las *epistemologías del sur* cuando estas permanecen restrictas al ámbito del discurso y del texto.

Palabras clave: Etnografía; pensamiento crítico; eurocentrismo.

Antecede o ato de escrever as perguntas *para quê?* e *para quem?*. Tratando-se de uma dissertação em antropologia, pressupõe-se ainda o uso de um vocabulário específico que interpõe outra pergunta: quais conceitos e categorias adotar diante da *liquidez* e relatividade dos termos construídos e utilizados pela antropologia?

Definir o *para quem* e o *para quê* significa saber do propósito do texto. Uma dissertação não deveria prescindir da pretensão e compromisso de provocar uma reflexão com alcance mais amplo, para além dos muros da universidade. Para isso, a narrativa deveria ser delineada levando em conta outros interlocutores, que não apenas aqueles que integram o ambiente acadêmico. Não deveria ser uma construção pautada exclusivamente pelas *regras do método*, e sua pertinência não deveria ser convincente somente para aqueles que a avaliam. O texto deve conter a preocupação de transcender o espaço restrito do mundo acadêmico e dos falantes de um *idioma* ininteligível. O texto deve ser escrito também com o objetivo de transcender o contexto capsular da Instituição. A

permanência do texto enquanto mero exercício teórico-retórico reproduz a situação de “uma universidade encerrada em seus próprios limites, alienada de sua responsabilidade política e comprometida com a preservação de si como instituição representativa de tradições e acomodações” (Yunus, 2010). O pensamento e sua retórica crítica parece não ter forjado ainda – se é que pretende – uma *língua* inteligível, acessível para aqueles mortais que resultam importantes enquanto fontes de pesquisa, mas não enquanto sujeitos para interagir e compartilhar ações.

Toda ideia de imparcialidade e objetividade científica deve ser considerada como uma grande falácia. O âmbito das pesquisas e postulados são produzidos sob a primazia do poder ocidental, desde o conceito central de *cultura* até as categorias dele decorrentes; *etnia*, *grupo social*, noções de *sistema* e modelos de organização social, entre outros. Além disso, os esquemas metodológicos e narrativos baseados na autoridade do etnógrafo, na relação sujeito-objeto, no trabalho de campo, enfim, em todas as dinâmicas discursivas e relacionais, estiveram fundamentadas desde os primórdios e até relativamente pouco tempo – se é que não persistem – numa racionalidade e relacionalidade exclusivamente fundada por preceitos morais, interesses econômicos, padronização de métodos e relações de poder ocidentais, como exemplifica Sánchez et al (2014), ao tratar do conceito de cultura:

M. Sahlins dice que el concepto de cultura fue propuesto como un antídoto al racismo. Algo diferente plantea Trouillot en su texto *Adieu Culture: Surge un nuevo deber*. Para este autor el concepto de cultura surge como el *anticoncepto* de raza/racismo. Por lo tanto, ambos conceptos son indisolubles como la *utopía* lo es al *nicho del salvaje* (Véase Trouillot). Para este antropólogo haitiano la cultura ha sido una jugada política en la teoría para, de un lado, negar el contexto histórico y social que condicionó y posibilitó la antropología norteamericana – caso al que él se refiere –, y de otro lado, un refugio teórico para no abordar investigaciones relacionadas con el racismo/racialización en el contexto norteamericano. En ambos textos, tanto el de Sahlins como el de Trouillot, se exploran de maneras diferentes - y con resultados diferentes - el malestar que ha producido entre los “antropólogos” el uso “lego” de la palabra cultura[...] Si quisiéramos, empezar a problematizar ciertos y disímiles entramados de poder – por ejemplo los usos discriminatorios o reivindicatorios sobre los cuales el concepto de cultura es puesto como telón de fondo. En todo caso, indagar sobre estos escenarios tiene menos que ver con la idea de cultura que con otros “enredos” que el concepto de cultura no nos deja ver o, que en tanto su función de anticoncepto, tiende a callar [...] Sin duda, hay algo que se debe reconocer y es que el concepto de cultura ha escapado de las buenas o malas intenciones de los antropólogos. Cultura sirve para justificar posiciones tan reaccionarias como aquella de la “pobreza es cultural”, hasta las reivindicaciones de grupos marginalizados que hacen uso de la palabra de formas muy amplias. Sin embargo, lo que sigue siendo inmanente a este concepto es su obstinado gesto de negación de la producción de desigualdades y su vicio de proliferar la ya mutante figura del salvaje. El problema con este

concepto no es que hable de las diferencias, sino que crea un lugar de indiferenciación que se permite nombrarlas a su antojo, paralizarlas en el tiempo y naturalizarlas. Por eso creo que Trouillot tiene razón: digámosle adiós a la cultura, hay otras tareas pendientes.

Em grande medida, muito dos aspectos eurocêntricos foram revistos e superados através de novas perspectivas e pensamentos críticos que produziram um “trabalho de campo” sobre a própria disciplina, produzindo uma reflexão que contribuiu para desconstruir os dogmas e alinhamentos forjados no contexto da relação colonial e neocolonial. Um pensamento crítico e novos postulados, evidenciados a partir dos anos sessenta do século passado, possibilitaram o resgate da antropologia de seu “pecado original”. Não me refiro à culpa que alguns autores reativamente trataram de imputar à antropologia por ela ter engatinhado num caminho pavimentado pelo colonialismo, no curso das relações de poder da Europa Ocidental sobre outros povos, mas, para além do contexto que a tornou possível enquanto estudo do Outro, ao fato de essa área de estudos ter se desenvolvido sob a visão de que esse Outro servia para demarcar a diferença nos termos de uma relação entre “cultura superior” e “cultura inferior”.

A identificação da alteridade não significou a compreensão das diferenças no modo de existir e estar no mundo, mas um pressuposto para qualificar e logo estigmatizar. Tal perspectiva cimentou e proliferou as bases de um pensamento e ação repressores. Os esquemas classificatórios baseados nos paradigmas morais e sociais da racionalidade ocidental nortearam a produção da infâmia. Ao reiterar a produção de um conhecimento que situou a alteridade dentro de um discurso que serviu para demonstrar a “superioridade” de um tipo de sociedade frente ao *resto* do mundo, a antropologia desde seu início expressou o paradoxo de demonstrar a diferença para em seguida negá-la. Ao evidenciar outros modos de vida, a antropologia demonstrou a relatividade da *ordem* ocidental e fez saber que o mundo europeu era apenas uma parte, e uma parte incapaz de consenso mesmo dentro de suas próprias fronteiras territoriais. O paradoxo “original” foi cultivar a maçã e morder o engodo, pois, sob o manto do relativismo, as relações coloniais e imperialistas se mantiveram – e sob o manto de novos discursos, ou novas epistemologias, a velha episteme persiste. Não parece ser tarefa simples pretender que etnógrafos ocidentais se liberem da condição de ocidentais, de uma condição cultural etnocêntrica que situa o pensamento crítico como mero exercício retórico.

Mesmo que noções e categorias como *pré-histórico*, *raça*, *civilizado-primitivo*, *selvagem* tenham sido contestadas e superadas, a crítica e os novos conceitos não lograram constituírem-se

efetivamente enquanto contraponto prático até que a luta anticolonial colocou em questão a primazia das relações definidas pelo colonialismo e a ortodoxia do método e da episteme judaico-cristã. De Marx a Rousseau, o nativo representou aquele indivíduo passível de conversão à humanidade, de *aculturação*, “susceptível” a conversões tais como: de herege a cristão, de índio a proletário. Mesmo sob diferentes perspectivas, a permanência dessa episteme apenas se disfarça através de retóricas ideologizadas, marcada pela distinção entre “o politicamente correto” e o seu contrário. Dito desse modo, devemos nos perguntar em que medida as posições teóricas definidas hoje no âmbito discursivo das epistemologias do sul não se constituem apenas enquanto um contradiscurso, uma contra-autoridade intelectual, contestadora da primazia anglo-saxônica e europeia.

Los antropólogos han sido cómplices de la racionalización de la economía moderna, en la medida en que han contribuido a naturalizar “la economía”, “la política”, “la religión”, “el parentesco” y sus similares como cimientos de todas las sociedades. La existencia de estos campos como pre-sociales y universales debería rechazarse. Más bien, “deberíamos preguntarnos qué procesos simbólicos y sociales hacen que estos campos parezcan evidentes en sí mismos, incluso campos “naturales” de actividad de cualquier sociedad. (Escobar, 2007, p.112)

Portanto, para além das revisões críticas, cabe perguntar: após um processo de revisão e negação de muitos dos cânones antropológicos e etnográficos, realizado ainda no século passado, foi reinventada de fato uma nova maneira de fazer etnografia, e por extensão, uma episteme sem a primazia do racionalismo ocidental? Um tipo de abordagem distinta foi realmente capaz de transcender um tipo de relação pela qual a pesquisa etnográfica se materializa, e se isso logrou romper com o modelo-padrão que define o *modus operandi* acadêmico? Um texto que é resultado de um tipo de situação e relação, que tem o saber condicionado ou submetido a um tipo de poder, e uma retórica textual forjada no âmbito da instituição acadêmica que absorve e domestica a crítica, de fato permite a efetivação de uma ruptura epistemológica, ou sua reinvenção?

Creio que a proposta de uma nova postura etnográfica, e a necessária ruptura epistemológica, se detém no fato de que *nos* eximimos de problematizar politicamente a academia, de uma maneira que transcenda à simples retórica discursiva e textual, de modo a rever a maneira pela qual a diferença é conformada, e como se dá a relação com ela, para que o Outro não persista como um Outro objetificado.

Revisões e reformatações textuais não dão conta de colocar a relação nos termos de um *nosoutros*. Menos ainda discursos politicamente potentes e “corretos”. Tampouco o esforço formal

e consciente para mitigar a autoridade da voz do autor logra pôr a relação em outros termos. Não é, como muitos críticos apontam, a presença de uma voz mais discreta, uma suposta plurivocalidade, que consegue suplantar a hierarquia da relação sujeito-objeto. Os termos, sim, mas a relação, não. Desse modo, salvo muitos esforços e poucas conquistas, *estamos* ainda sob a mesma relação, um *nós* e um *eles*. A impossibilidade de mudança, ao meu ver, reside, e muitos autores já indicaram, na dimensão política da questão. Sem problematizá-la, a mudança dos termos poderá representar apenas disfarces teórico-retóricos. De que forma então a pesquisa e a escrita poderão situar o autor, o Outro, como um *nosoutros*. Como ensejar uma *práxis* onde seja possível ver, falar, pensar existir como um *nosoutros*?

Esse Outro, situado agora como *vizinho*, e não mais existindo sob a convenção do *primitivo ou selvagem* – e compartilhando um tempo e lugar, não sendo mais aquele Outro distante no tempo e no espaço (Fabian, 2013), esse outro vizinho-concidadão, persiste como o *estranho* que mora ao lado. Ele nos é próximo como objeto retórico, mas não como sujeito. Por vício de linguagem, padrão mental, tergiversação política, e *mania* de objetificação, o *Outro*, apesar das epistemologias do sul, segue como o outro agora objetivado pelo *sul*. A metodologia está aprisionada pela *nossa* indisposição de efetivar rupturas políticas e epistemológicas. E, ao mesmo tempo, pela nossa capacidade de produzir, e de se auto satisfazer, com discursos politicamente potentes. Eis o desafio: a pesquisa-ação. Não se trata de “empoderar”, mas emanciparmo-nos enquanto um *nosoutros*.

Homi Bhabha (1998), diz que uma posição política não significa ativismo político em detrimento de profundidade teórica. De forma breve, trato de enfatizar a permanência do caráter pretensioso e totalizante da epistemologia ocidental, sob a faceta sul. E, por isso, reiterar, o que muitos antropólogos já enfatizaram há décadas, no processo de reflexão crítica em torno da prática etnográfica do século XX – de que “o desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade” (Clifford, 2008). Se não no texto e no discurso, na existência cotidiana, *estamos* parciais, ao falar mas não se dispor a superar a realidade absurda, essa que exprime o abismo pela fenda existente entre o desejo, a palavra e a realidade. Em nome das normas acadêmicas, deixamos de tensionar politicamente a instituição e a supremacia de sua episteme. James Clifford (2008), em *A experiência etnográfica*, analisando a desintegração da autoridade etnográfica e da teoria como um instrumento que, em boa parte dos casos, exprime um padrão de análise, cita Foucault para afirmar que “a noção de teoria como uma espécie de caixa de ferramentas

significa: 1) que a teoria a ser construída não é um sistema, mas um instrumento, uma lógica da especificidade das relações de poder e das lutas em torno delas” (Foucault, 1980, apud Clifford, 2008, p. 145).

Nesse sentido, o trabalho de campo, a observação e o texto, como a tríade que sistematiza a prática etnográfica, fica obscurecida pela presunção de verdade e pelas relações de poder sob as quais estão assentadas as condições para que ela exista. Apesar dos novos postulados críticos em relação aos padrões metodológicos, métodos de análise e narrativas etnocêntricas, as mudanças textuais e performáticas não representam uma ruptura político-epistemológica, apenas constituem-se como um discurso sob o prisma da polifonia e do “politicamente correto”. Dar voz aos outros, em todo caso, segue sendo dar voz aos outros, e não a voz dos outros. Será esse o lugar irremediável de poder da academia?

Se a etnografia produz interpretações culturais mediante intensas experiências de pesquisa, como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo? Como, exatamente, um encontro intercultural, loquaz e sobredeterminado, atravessado por relações de poder e propósitos pessoais, pode ser circunscrito a uma versão adequada de um “outro mundo” mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual? [...] deve-se ter em mente o fato de que a etnografia, está do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a estas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto. Uma complexa experiência cultural é enunciada por um indivíduo [...] (Geertz, 2000, p. 21)

Como é possível constatar, grosso modo, a reflexão crítica aponta para a mesma problemática. Esse é um ponto recorrente na análise crítica das etnografias clássicas e modernas. A consciência sobre a distância existente entre texto e realidade observada parece não ter sido suficiente para dirimir o abismo da verossimilhança; muitos trataram de ocultar-se no texto por meio de adequações argumentativas, como forma de suprimir a voz presunçosa do autor. A *humildade* da voz do autor e a substituição da abordagem generalista dos fenômenos observados por uma visão da particularidade e historicidade de cada um deles, representa um parâmetro novo, significativo de uma nova atitude. No entanto, são mudanças que incidem na forma textual, e não nas relações com o Outro.

Ao meu ver, para se repensar, como quer Geertz, a responsabilidade do antropólogo/autor no mundo contemporâneo é impossível restringir as referências

ao processo de produção de textos, como tende a fazer a maioria dos pós-modernos. É necessário incorporar questões como as que Taussig enfrenta, ou seja, não apenas pensar que tipo de representação é possível criar sobre os outros e quais os nossos procedimentos ao construir interpretações, mas que tipo de crítica e de política nós queremos fazer. E essas questões obviamente não se decidem de um modo genérico. Não consigo imaginar o antropólogo crítico se referindo a um paradigma textual apenas, seja ele dialógico, monológico, polifônico ou qualquer outro, do mesmo modo que não é possível pensar em um modelo único de relação com os objetos ou em único modelo de crítica. O estilo do texto se define em função do objeto e do tipo de análise que se pretende – e talvez seja das consciências dessa flexibilidade mais do que receitas textuais que nós precisemos. Segundo eu o vejo, faz parte do novo papel de antropólogo/autor a busca do estilo que melhor se adapte aos seus objetivos, a definição crítica dos objetivos, e a responsabilidade pelas suas escolhas. (Caldeira, 1988, p. 157)

O limite, a insuficiência, bem como aponta Teresa Caldeira, decorre da ausência de problematização política por parte do etnógrafo, de modo que este, mesmo no exercício de uma escrita mais dialógica, polifônica, não tergiverse sobre a necessidade de rupturas epistemológicas – logo, políticas. Esse seria o critério, e o precedente, para a construção de um novo relato e relação. Do contrário não há, apesar das mudanças dos termos, uma ruptura epistêmica.

(Neste) mundo ambíguo, multivocal, torna cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. A diferença é um efeito de sincretismo inventivo. Recentemente, trabalhos como o de Edward Said – *Orientalismo* (1978) – e o de Paulin Hountondji – *Sur la "philosophie" africaine* (1983) – levantaram dúvidas radicais sobre os procedimentos pelos quais grupos humanos estrangeiros podem ser representados, sem propor, de modo definido e sistemático, novos métodos e epistemologias. Tais estudos sugerem que, se a escrita etnográfica não pode escapar inteiramente do uso reducionista de dicotomias e essências, ela pode ao menos lutar conscientemente para evitar representar “outros” abstratos e a - históricos. É mais do que nunca crucial para os diferentes povos formar imagens complexas e concretas uns dos outros, assim como das relações de poder e de conhecimento que os conectam; mas nenhum método científico soberano ou instância ética pode garantir verdade de tais imagens. Elas são elaboradas – a crítica dos modos de representação colonial pelo menos demonstrou bem isso – a partir das relações históricas específicas de dominação e diálogo. (Clifford, 2008, p. 3)

Sobre a profundidade da pele

Sugiro uma *metodologia* baseada na *profundidade da pele*¹ – significando a junção e

¹ A ideia de *profundidade da pele*, ou de uma *porosidade da pele*, remete ao que filósofos como Friedrich Nietzsche e Gilles Deleuze referiram-se como o falso paradoxo do estatuto da pele; contrapondo ao que representaria uma dicotomia entre pele – superfície – e profundidade. Esses filósofos, entre outros, nos apresentaram a pele como depositária também de profundidade. Como superfície porosa, a pele é também profunda. O uso que faço é para significar que o modo como escrevo essa dissertação resulta da *profundidade da pele* no sentido da absorção pelo

mediação entre planos, ou seja, da experiência existencial como precedente do método e da teoria. Tal proposta poderia indicar fragilidade ou ausência de rigor metodológico, floreio retórico e quem sabe até um *incerto* idealismo. A pele contém a integridade do ser, onde razão e emoção, profundidade e superfície, não representam dicotomias, e o conhecimento tampouco significa um âmbito ordenado pela racionalidade e pela escrita, ou por convenções e padronização de um tipo de visão de mundo que se transforma em método e numa verdade metafórica.

O exercício dessa *metodologia da pele* se deu através da minha pesquisa de mestrado sobre a atualidade dos ciganos no estado da Bahia², onde tratei de abordar as razões para a produção do estereótipo que recai sobre esse povo, e ao mesmo tempo refletir sobre o fazer e a construção do texto etnográfico. Desenvolvi a minha pesquisa e texto como uma reflexão compartilhada, não só por considerar a opinião dos ciganos interlocutores mas porque o fundamento da minha percepção contemplou a minha experiência de vida, tudo que vi e vivi, o que me permitiu pensar e fazer etnografia não apenas através de um viés acadêmico.

É nessa perspectiva que baseio a *minha escolha metodológica* cujo objetivo é o de distanciar-se da pretensão de construir análises e apresentar hipóteses baseadas apenas no tempo de um *trabalho de campo, e das regras do método*. Para mim, a noção de análise em certa medida carrega a presunção do racionalismo ocidental. A palavra escrita não deve ser apenas consequência direta de um caminho linear, demarcado pelos prazos de uma pesquisa. Sob o risco de parecer abandono da teoria e do método, o “trabalho de campo” deve contemplar uma percepção situada no espaço-tempo de uma experiência de vida, que inclui dimensões amplas – emoção razão –, para falar nos termos das dualidades dicotômicas que nos convencionam e aprisionam. Escrevi sobre os ciganos na Bahia através da minha infância, quando os via entrar na loja de tecidos da minha família, da relação proporcionada pelo registro fotográfico das comunidades ciganas que realizei durante três meses, da literatura antropológica que o papel de estudante *pesquisador* me levou a considerar, do diálogo com os interlocutores, mas, sobretudo, da mistura de tudo isso, que termina por conformar o método *da osmose da pele*, da porosidade da pele, um método subobjetivo, para

corpo e sua “superfície” dos diferentes planos de experiências de vida. Digo, uma metodologia da *profundidade da pele* significando que o modo como realizei esse trabalho, desde a escolha do “objeto” até a escrita, foi definido por tudo aquilo que vivi, e que foi elaborado não apenas como um discernimento racional.

² “Nosoutros, os Ciganos. Entre o estigma e a resistência”. Dissertação de mestrado defendida por mim no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia.

significar a decisão e emoção de, através da academia, ampliar uma posição diante da vida, além de refletir sobre o limite dessa instituição e de sua impossibilidade de questionar a si própria.

Tratei, então, de buscar o fundamento da minha compreensão através de uma síntese que incluiu a minha condição de fotógrafo – provido de uma intencionalidade política ao pretender estabelecer um contraponto ao estereótipo, enfatizando visualmente o direito à diferença e o valor da *cultura cigana*, e o diálogo com os ciganos, para, a partir da opinião deles, refletir sobre o que é pertencer e manter certas práticas que atravessam a história e que caracterizam uma suposta *tradição cultural cigana*. Em suma, busquei a metodologia da *profundidade da pele*, cuja escrita emerge de um tempo vivido para além do espaço acadêmico. Não obstante, a experiência e o diálogo que estabeleci com os ciganos interlocutores fundamentou-se em textos e pesquisas de autores e pesquisadores que enfatizaram questionamentos sobre conceitos e categorias comuns e caros à antropologia, e que também problematizaram o marco de racionalidade ocidental, de uma epistemologia eurocêntrica e, respectivamente, o papel que essa racionalidade exerce na antropologia, quando esta baseia seus estudos numa episteme que tem como marco o mundo helênico-romano, e logo o que passa a ser a sistematização dessa herança pela Eurocentrismo.

A diferença como distância. A invenção do Outro

Um *pensamento* efetivamente *selvagem* justificou a supressão da diferença, diga-se, do Outro. O problema da disciplina, mesmo com as epistemologias do sul foi e é o tipo de relação e abordagem com a diferença. Se no passado o etnocentrismo validou e efetivou a supressão do outro e se hoje as tendências críticas ajudam a potencializar e defender o lugar da diferença, por outro lado, essa defesa encontra-se ainda no plano da teoria e da produção de pensamento, dado o lugar que caracteriza a instituição acadêmica e seu *modus operandi*, sua episteme, posição e prática nas relações de poder das quais a instituição faz parte.

O “pecado” foi exorcizado pelo rito de superação de dogmas e falácias, dando lugar às vozes dissonantes que permitiram ver com os dois olhos, mas o terreno para reprodução de relações nos termos de um *nós* e *eles* mantém-se. Se já não vigoram *positivismos* e *evolucionismos* – expressões mais representativas desse *pensamento selvagem* –, a academia e um tipo de saber que produz e fundamenta um *local* de poder seguem sacralizados. Mesmo diante dos sinceros esforços teóricos e iniciativas concretas por parte de muitos professores(as) e pesquisadores(as), a relação

sujeito-objeto é reiterada quando a hierarquização se disfarça na mudança dos termos, mas não das relações. Logo, se o pensamento crítico não transcende o lugar das cadeiras, muda-se apenas os termos, não uma episteme e uma postura.

Quando as relações sociais não são transformadas, independentemente da forma que assuma a sua representação e abordagem, lugares hierarquizados persistem e a mudança de termos só oculta a permanência de uma velha ordem. No caso específico do meu trabalho sobre os ciganos, e da maioria das etnografias que optam por questionar a naturalização da episteme ocidental e da autoridade do autor, os ciganos seguem sendo estudados pelos não ciganos. Desse modo, povos e contextos seguem sendo *extrativados* pela academia. Como diz Johanes Fabian, o problema é *a natureza do nós*.

A partir dessa visão da antropologia, esse *nós*, o sujeito da história, não pode ser pressuposto ou deixado implícito. Também não deveríamos deixar que simplesmente se use a antropologia como a provedora de um Outro conveniente para o *nós* [...] onde “nossa civilização” opõe-se à “tribal” ou “sociedade fechada”. A filosofia crítica deve investigar a constituição dialética do Outro. Considerar essa relação dialeticamente significa reconhecer as suas concretas condições temporais, históricas e políticas [...] constantemente, temos a necessidade de encobrir uma contradição fundamental: por um lado temos, insistimos dogmaticamente que a antropologia repousa na pesquisa etnográfica que envolve uma interação pessoal e prolongada com o Outro. Mas então pronunciamos sobre o conhecimento adquirido com essa pesquisa um discurso que constrói o Outro em termos de distância espacial e temporal. A presença empírica do Outro se transforma em sua ausência teórica [...] O Outro [fica] fora do Tempo antropológico. (Fabian, 2013, p. 34)

Ser deixado fora do *Tempo antropológico* significa dizer, em linhas gerais, que o Outro habita um lugar distante, dissociado, e hierarquicamente inferior, sem coetaneidade. Dualidades como dicotomias exprimem a compreensão de que o Outro é, a priori, a *invenção* de uma oposição. Ou seja, a diferença não se caracteriza apenas como o diverso, mas como o contrário. Dessa forma, a dualidade não é a outra parte simplesmente, mas a parte contrária, que serve para prover de sentido a construção de “um Outro conveniente para o *nós*”, e que por sua vez, consagra a ideia de uma dualidade nos termos de civilizados e primitivos, *nós* contra *eles*. Em suma, tal como o procedimento das ciências naturais, o objeto dissociado do contexto.

Assim, os estudos acadêmicos, independentemente de sua perspectiva, estão inseridos na geografia de uma instituição que, ao tempo que produz a crítica, reproduz os meios para absorvê-la, tornando-a um exercício retórico inofensivo. O sul tem se efetivado enquanto lugar de uma *nova epistemologia*, talvez até de um contrapoder e, conseqüentemente, de uma outra narrativa, apenas

quando sai do círculo retórico e alcança efetivar-se como práticas e pensamentos orgânicos. Por isso, “na dança das perguntas”, cabem outras questões, que não só interrogam mas suscitam um “trabalho de campo” para saber em que medida o pensamento crítico foi ou pode ir além do pensamento crítico, se continuar habitando o campo de uma instituição surgida para reproduzir o pensamento da sociedade ocidental. Assim, convém ainda indagar, de que modo a disciplina – e a academia – saíram da reação textual e caminharam para uma nova episteme e prática. Toda indagação interposta à descrição e à “análise” representa uma preocupação com o sentido e o lugar, bem como com o sentido do conhecimento.

Ainda que novos pressupostos teóricos tenham se consolidado, de maneira que cada autor se veja “obrigado” a realizar sua meta-etnografia, de modo que o viés reflexivo tenha se estabelecido como um a priori *ético* para seguir falando sobre os Outros, existe um porém nessa suposta ruptura com a ortodoxia interpretativa. Esse porém situa-se no que Fabian chamou de *erro da razão*, noção que pode ser compreendida como o limite (irremediável) de um processo de autocrítica que se pauta por uma ideologia que tende à autojustificação (Fabian, 2013).

Diante das informações produzidas pelas análises históricas que identificaram as *formas* do etnocentrismo no bojo da configuração histórica da modernidade ocidental e de seu *ethos*, dos Estados nacionais, do colonialismo, e das teorias e conceitos que trataram de fundamentar a naturalização de categorias como Tempo e Cultura, por exemplo, diante da constatação do processo que institui um sistema mundo, deve ser objetivo manifesto o de que o texto-debate encontre um contexto que não esteja situado exclusivamente dentro da fronteira acadêmica, mas também de um território extramuros, “pois a passividade diante de forças desiguais é tudo menos imparcial. A imparcialidade demanda um esforço ativo para criar equilíbrio, resistir ao poder, informar sobre o lado escuro do conto que está sendo construído na mente” (Monbiot, 2015)³.

Evidencia-se, portanto, que ao longo da história da disciplina, uma série de mecanismos temporais, espaciais e sociais – toda uma junção de fatores e conceitos, foram responsáveis pelo estabelecimento da indelével relação do Ocidente com o Outro. Ao trazer a análise de Fabian (2013), que se insere no âmbito dos trabalhos dedicados a repensar criticamente a etnografia, eu

³ MONBIOT, George. Sobre Universidades, princípios e dinheiro. *Outras Palavras*. Comunicação compartilhada e pós-capitalismo. Disponível em <http://outraspalavras.net/posts/sobre-universidades-principios-e-dinheiro/>.

poderia estar incorrendo em dois ou mais equívocos, por se tratar de uma reflexão crítica realizada há mais de vinte anos. Primeiro, perdendo de vista o momento em que ela foi apresentada, marcado ainda pela vigência de uma ortodoxia conceitual e metodológica, – desconsiderar isso seria pensar que desde então nada mudou – depois, e conseqüentemente, poderia parecer que para mim a etnografia e os etnógrafos são refratários, imunes ao tempo e às mudanças. Em sendo assim, mais do que equívoco, estaria caindo em contradição, pois a autocrítica iniciada a partir dos anos sessenta efetivou-se de modo a ressituar hermeneuticamente o trabalho etnográfico. Isso significou, primordialmente, a necessidade de entender a prática e o seu *objeto* imersos e permeados por circunstâncias históricas, e relações de poder.

Assim, diante da dubiedade, pertinência ou impertinência do significado de cada conceito e categoria, ao olhar para outros povos, pessoas e grupos, não serão as ressalvas ou disfarces retóricos que nos livrarão de uma epistemologia *tradicional*. Para safar-se do condicionamento do olhar e vícios do pensar e do narrar é preciso desnudar-se. Seguir adotando as convenções culturais que “nos dizem respeito” e que nos dicotomizam, para além de qualquer pensamento crítico, perpetuará o limite do pensamento crítico, fazendo-o existir apenas como pensamento crítico, e conseqüentemente, gerando um problema ético. Deixadas de lado as noções classificatórias eurocêntricas, que historicamente dicotomizaram as dualidades, um *novo olhar* deve afirmar a dialética da vida e romper com a compartimentalização dos planos, *reunificando* o passado com o presente, a teoria com a prática e o pensamento com as mãos.

O indício é um abismo

Tratando de estudar a *cultura cigana*, não haveria questão se tomássemos por dado que o conceito de cultura significa a maneira como cada povo organiza sua experiência na vida e produz significados e representações particulares. A partir desse entendimento, para tratar de compreender aspectos culturais dos ciganos, o foco estaria direcionado para os elementos *indiciários* e representativos do *tradicional* na *cultura cigana*.

Nesse caminho tortuoso de palavras e conceitos, referir-se a elementos *indiciários* é abismal, pois os indícios podem ser tão concretos como ilusórios. Corroborar um argumento pode significar tanto um ato de competência etnográfica como uma adequação ao que se busca encontrar como sendo representativo desses indícios. Diante das perguntas *para quem* e *para quê*, como fazer

para ir além do esclarecimento de conceitos e categorias? E, partindo do pressuposto de que não há nada implícito e consagrado, como não nausear o leitor com tantos *poréns*?

Além do dever de ser convincente frente à academia, aos colegas de área, considero fundamental encontrar um caminho que torne a escrita inteligível e convincente para os outros, os mais genéricos outros possíveis. De modo que os emaranhados teóricos da riqueza do conhecimento antropológico não continuem reiterando a pertinência de uma velha pergunta: por que a antropologia trata de assuntos tão interessantes de modo tão inacessível? Para quem será interessante ou desinteressante? Interessante e acessível deveria ser para todos aqueles que, vivendo num mundo governado por um poder impostor, pudessem ter acesso a esse tipo de informação através do conhecimento antropológico e assim reconhecer que “verdades” e tradições são convenções inventadas. Identificar esses sentidos poderia proporcionar rupturas, autogestão pessoal e coletiva, em consequência da desmistificação de certas convenções sociais impostas como verdades e que consagraram historicamente modelos de sociedade que se tornaram predominantes, além de terem gerado todo tipo de etnocentrismo e matanças. Há nessa minha proposição dois elementos aparentemente contraditórios. A intenção de que o conhecimento antropológico cumpra uma função pedagógica e mobilizadora, e a ilusão de que isso seria possível, dado o lugar desde onde esse conhecimento é gerado.

Como compor as regras exigidas da narrativa formal com um texto factível para mim e possível para os falantes do *extramuros*? Esforço-me para adequar-me? E se, ao falar dos ciganos, eu me eximir deliberadamente de apresentar hipóteses, porque as hipóteses são tão possíveis como arbitrárias? Se eu relevar a ideia da produção de análises, os “dados” passarão a ser impressões, não terão valor *científico*? Significará um fruto da imaginação? E se, com base na recusa, arrisco-me através da sinuosidade de uma narrativa *gasosa*, essa resultaria em outra coisa em lugar de uma dissertação, considerando que uma dissertação deveria estar baseada pelo *rigor* de dados gerados a partir do trabalho de campo? E se, a priori, levando em conta a autocrítica produzida pela própria disciplina antropológica, eu decidir levar a cabo o questionamento feito a seus próprios métodos, e com isso escrever algo que resulte de uma simbiose literário-existencial, mais do que de uma racionalidade acadêmica?

Tudo isso expressa uma tentativa de conjugar verbos imperfeitos, pois imperfeito é tudo que se consolidou e se esboçou como regra normativa. As categorias, os conceitos e métodos são

postos em questão a cada momento e um labirinto de explicações se sucedem quando uma coisa deixou de ser uma coisa. Se digo *tradição, pertencimento, ciganos*, não basta. A tradição não é uma verdade, o pertencimento não é um conceito restrito, nem os ciganos são ciganos.

Devo considerar algumas normas e regras básicas que caracterizam uma dissertação e a escrita acadêmica? A rigor, não poderia haver espaço para elucubrações, afirmações e *hipóteses* sem que essas sejam respaldadas por experiências concretas e corroboradas por fundamentações teóricas? No entanto, cabe sempre perguntar se os esquemas traçados como métodos e se um trabalho de campo de três meses são realmente capazes de proporcionar assertivas e deduções. No final de contas, as conclusões são também adequações e o conhecimento indutivo é apenas um tipo de conhecimento, entre outros. Não obstante, a importância e o estímulo proporcionado pela produção teórica são inquestionáveis. O valor e pertinência de infinitas pesquisas e de certos marcos teóricos são indispensáveis. Entretanto, o que agora é definido como *epistemologias do sul*, com seus elementos de crítica e autocrítica, não deveria limitar-se a criar novos termos, mas sim forjar novas relações, inserindo-se nas urgências das lutas por autonomia e emancipação.

Não fui estudar os ciganos. Desde o início do curso esse lugar “clássico” do etnógrafo me espantou. Se a etnografia proporcionou uma grande contribuição para o entendimento das diferenças culturais entre os povos da terra, evocando contrapontos necessários aos estigmas e à desinformação, o meu espanto e recusa resultaram do precedente histórico ainda expresso na atualidade de relações postas nos termos de *nós e eles*. Remeto-me aqui ao formato da relação acadêmica com o *universo ao redor*. Apesar da ruptura com o etnocentrismo, ainda estamos sob parâmetros que hierarquizam relação e posição, de maneira que chegamos, extraímos, dizemos, escrevemos, para, no final, nos restringirmos a falar entre *nós* sobre os *outros*.

Se desapareceu o *exótico*, e havendo quem veja um contradiscurso nas epistemologias do sul, é a efetividade do texto que passa a ser uma questão. Mudar a pele não significa modificar o corpo. A Universidade segue como centro produtor de um saber cuja linguagem é uma fronteira que demanda passaporte; simpósios, *papers* e auditórios seguem uma rotina-destino, mas sem impor crises. O mais visceral dos pensamentos críticos não toca o corpo do estado das coisas. Como lugar, o pensamento é capsular. Se não escorre, estanca. Se bebemos da mesma fonte, ou seja, se nos reproduzimos dentro de uma estrutura isolada que produz, absorve e assimila as rupturas teóricas como sendo características do seu modelo retórico, o Outro seguirá sendo um outro situado

na condição de objeto de pesquisa e nivelado numa escala desigual do tipo *sujeitos e objetos*, por mais que semanticamente se modifiquem esses termos: interlocutor, *etnografia polifônica*, e não mais a voz exclusiva do autor. Estamos afogados no *erro da razão*. Distorcemos o sentido da água, pois os muros da academia fizeram do mar uma poça. E, como sabemos, água barrenta seca a pele.

La antropología disciplinar institucionalizada siempre necesita poner un límite entre su campo de investigación y su lugar de sociabilidad; entre sus sujetos de investigación y sus pares académicos. Como todo límite es arbitrario y subsecuentemente es un lugar de disputa; de policiamiento y contrabando donde dependiendo de la situación hay que sellar el pasaporte o pasar de agache; donde algunos tienen estatus de ciudadanos, otros de exiliados, otros de refugiados y otros de sin papeles. En suma, es un lugar difuso e ilegible, que se sostiene, en parte, por actos de fe en la academia misma- como aquella receta que define la labor del antropólogo como traductor, lo que ya, en sí, supone dos espacios: uno diferenciado y otro indiferenciado. (Sanchez et al, 2014)

A potência é limitada quando a crítica não logra transpor o âmbito dos espaços que a produzem, e que ao mesmo tempo a diluem. O problema reside na pergunta inicial: escrever para quem? Ou melhor, com quem devemos nos comunicar para que o dito e seu suposto valor esclarecedor e político não continue andando em círculos? Como transformar texto em braços, e abrir o círculo? Algo efetivamente distinto de apenas um pensamento crítico? Como, portanto, em um país-mundo cada vez mais indiferente às ideias e, paradoxalmente, infinitamente produtor de teses e dissertações, será possível pretender que o texto e a palavra transcendam auditórios e salas de aula? Pela dimensão do abismo, não será o caso arriscar um salto? Ao esboçar a crítica, evoco unir os pronomes *nós*, *vós*, *eles*, tornando-os um *nosoutros*. Remeto-me à imagem de um barco cuja função de capitão é revezada entre os marinheiros.

Continua sendo um desafio a não reiteração desse tipo de abismo, onde tratamos de estudar e falar sobre o *Outro* e, posteriormente, não nos relacionamos com esse outro. A maior pretensão de uma *etnografia do sul* deveria ser sua própria morte, em lugar de reiterar o espaço demarcado entre os *outros* e *nós* – pesquisadores (politicamente corretos), escrevendo sobre os outros, sem a possibilidade de voz e lugar para esses outros. Algo se torna inacessível não por ser inacessível. A prolixidade do conteúdo e da forma é antes de tudo deliberada para que certos conhecimentos demarquem lugares de fronteira: o “incompreensível” e o “inacessível” são partes bem demarcadas na configuração das relações de poder. É oportuno recorrer ao lugar comum para repetir que *saber é poder*. Por que um conhecimento capaz de desmistificar a ideologia disfarçada de conhecimento não se torna também em um senso prático e saber comum, em lugar de seguir sendo parte da

engrenagem que alimenta uma ideologia feita verdade? Não seria o caso pretender tornar o saber *incomum* um saber comum, ao menos em um nível onde a propriedade da reflexão e do discernimento possa ser desapropriado dos acadêmicos e intelectuais? Pelo já dito ao longo dessa reflexão essa é uma pergunta para quando nos fazemos de ingênuos, esquecendo as evidências das respostas.

Ou seja, por que, ao desmistificar as convenções e as tradições, ocultamos essa desmistificação por meio de palavras feito idioma inacessível? Por que ao produzir conhecimentos teórico-reflexivos se aspira que, na melhor das hipóteses, se efetivem apenas como contradiscursos (paradoxalmente limitados aos pares falantes do mesmo *idioma*)? A produção de saber, desse modo, apesar das boas intenções, não estaria assim, tal como o conceito de *cultura e identidade*, afirmando-se através da relação de oposição e negação, àqueles que possuem e àqueles que não a possuem?

O conhecimento não sendo um instrumento público capaz de contribuir com a emancipação política reitera apenas a ausência do direito. Não negligencio a força de um poder que conspira contra o interesse coletivo e que se sobrepõe aos esforços que tratam de mudar a realidade social, tampouco desconheço a luta interna travada nesse espaço produtor de poder simbólico que é a Universidade. Sabemos que maior do que um trabalho acadêmico, independente do seu conteúdo, são as relações de poder e a realidade educacional do Brasil. Os muros das instituições acadêmicas estão concebidos para assimilar e neutralizar até a mais visceral das críticas teóricas, por isso nenhuma ilusão sobre o fato de que uma mudança de enunciados será suficiente. Quando um tipo de perspectiva teórica não logra conectar-se com o mundo buscando encontrar organicidade para efetivar-se em ações mais transversais, que não apenas o debate e os encontros setoriais, eis que nos filiamos ao clube dos pensadores e suas audiências. A despeito dos esforços teóricos e discursivos, não se vislumbra pretensões para romper o espelho. Ou seja, falamos dos *Outros* entre nós, porém, nos eximimos da busca por encontrar e compartilhar com esse *nosoutros*, e da urgência de não tergiversar diante da realidade absurda, por “impotência”, “falta de tempo”, sarcasmos ou assimilação diante do que nos parece irremediável. Apenas produzimos *sobre eles*.

Qual lugar retórico satisfaz o exercício do pensamento crítico ao ponto de acomodá-lo apenas como discurso e conhecimento crítico? Desconectado de uma prática cotidiana, o pensamento crítico e o texto acadêmico padecem de uma espécie de narcisismo, como também

podem expressar resistência, solidão e rendição. O que fazer quando a instituição é tão grande e sinuosa, sendo ao mesmo tempo lugar de produção e diluição do conhecimento, além de instância replicante da ordem estabelecida? Tornar orgânico o pensamento transformando-o em ação política remete ao já “ancestral” confronto entre as dualidades dicotômicas, fundantes da sociabilidade que nos ordena. O Ocidente, enquanto modelo padrão de ordem e valor convencionou a vida nos termos de um *nós* e o *resto*, pensamento e prática.

O que exige maior discussão é se as “novas” linguagens da crítica teórica (semiótica, pós-estruturalista, desconstrucionista e as demais) simplesmente refletem aquelas divisões geopolíticas e suas esferas de influência. Serão os interesses da teoria “ocidental” necessariamente coniventes com o papel hegemônico do Ocidente como bloco de poder? Não passará a linguagem da teoria de mais um estratagema da elite ocidental culturalmente privilegiada para produzir um discurso do Outro que reforça sua própria equação conhecimento-poder? (Bhabha, 1998, p. 45)

Essa questão posta por Homi Bhabha pode ser o ponto central para minar a expectativa ingênua, pois como esperar que “teorias/teóricos ocidentais” não sejam coniventes com o papel hegemônico do ocidente? Contentamo-nos com o “pensamento” e a “produção crítica”, ou com aquilo que muitos fazem da melhor maneira – grandes e profícuos trabalhos acadêmicos, pesquisas antropológicas que em muito contribuem para implodir etnocentrismos e verdades tomadas como absolutas.

O autoconhecimento total deve provocar em seguida uma atitude anticolonial [...] A didática/épica, a épica/didática. A didática: alfabetizar, informar, educar, conscientizar as massas ignorantes, as classes médias alienadas. A épica: provocar o estímulo revolucionário. A épica será uma prática poética (...) A didática sem a épica gera informação estéril e degenera em consciência passiva e em boa intenção nos intelectuais. (Rocha, 1979, p. 90)⁴

O trabalho intelectual crítico enquanto informação/conhecimento expandido pode trazer em si um germe corrosivo. Mas, se seu alcance não busca transcender *o universo ao redor*, acatamos a restrição do seu alcance, e assim seguimos *o fluxo dos umbigos*, a engrenagem. Pese toda constatação ou consensos, o que apresento como questão, o desafio da escrita, é construir um texto em busca de e inserido em outro contexto.

Referências bibliográficas

⁴ ROCHA, Glauber. *A Revolução no Cinema Novo*. Alhambra, 1979.

- ASSEÓ, Henriette. *Les Tsiganes, une destinée européenne*. Paris: Découvertes Gallimard, 1994.
- AUGÉ, Marc. *O sentido dos outros*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- BARTH, Frederik (Org.). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Ed. Fundo de Cultura Económica, 1976.
- _____. Etnicidade e o conceito de cultura. *Antropolítica*, 19: 15-30, 2007.
- BARTHES, Roland. *O Prazer do Texto*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BHABHA, Homi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BOURDIEU, P. A construção do objeto. In: BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *A profissão de sociólogo*. Preliminares epistemológicas. Petrópolis: Vozes, 1999. pp. 45-72.
- _____. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A Presença do Autor e a Pós-Modernidade em Antropologia. *Novos Estudos CEBRAP*. N. 21, julho de 1988. pp. 133-157.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CLIFFORD, J. *A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no século XX*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.
- COMAROFF, John L.; COMAROFF, Jean. *Etnicidad S. A*. Buenos Aires: Katz Editores, 2011.
- CRAPANZANO, Vincent. El Dilema de Hermes: La Máscara de la Subversión en las Descripciones Etnográficas. In: CLIFFORD, James, MARCUS, George (Eds.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar, 1991.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1980.
- DOMINGUEZ, José M. Gerações, modernidade e subjetividades. *Tempo Social*. São Paulo: USP, 14(1): 67-89, maio de 2002.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo*. Construcción y desconstrucción del desarrollo. Serie colonialidad/modernidad/descolonialidad. Venezuela, 2007
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2013
- FAZITO, Dimitri. *Transnacionalismo e Etnicidade – A construção simbólica do Romanesthán*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais, 2000.
- FERRARI, Florência. *Um Olhar oblíquo: Contribuições para o imaginário ocidental sobre o cigano*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.
- _____. *O mundo passa: Uma etnografia dos calon e sua relação com os brasileiros*. Tese de Doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- FERRARI, Rogério. *Nos outros, os ciganos: entre o estigma e a resistência*. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Universidade Federal da Bahia, 2016.

- FONSECA, Isabel. *Enterrem-me em Pé: os ciganos e a sua jornada*, São Paulo: Companhia da Letras, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, Territorio, Población*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- GERSCHIERE, Peter. *The perils of Belonging: Autochthony, Citizenship, and Exclusion in African & Europe*. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrolo: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- GOFFMAN, Ervin. *A representação do eu na vida cotidiana*. Rio de Janeiro: Vozes. 1959 [1975]
- _____. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1963
- HOBBSAW, E. & RANGER, T. *A Invenção das Tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- MARTINS, José de Souza. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2011.
- MORAES Filho, Mello. *Os ciganos no Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1981.
- MOTA, Ático Vilas-Boas da (Org.). *Ciganos: Antologia de Ensaio*. Brasília: Thesaurus, 2004.
- ROMAN, San Teresa. *La diferencia inquietante: Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*. Madrid: Siglo Veinteuno de España Editores, 1997.
- SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANCHEZ, Thomás Guzmán et al. Desdisciplinar a antropologia. Diálogos com Eduardo Restrepo. *Horizontes Antropológicos* [online], n. 41, p. 359-379, 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/horizontes/642>
- SHOLZ, Roswitha. *Homo Sacer e os Ciganos: o anticiganismo - Reflexões sobre uma variante essencial e por isso esquecida do racismo moderno*. Lisboa: Antígona Editores, 2014.
- SCHWARCS, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições, e Questão Racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. *Ciganos no Brasil: uma breve história*. Belo Horizonte: Crisálida, 2009.
- TURNER, Victor. *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1987.
- WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- YUNUS, Muhammad. *O Banqueiro dos Pobres*. São Paulo: Ática, 2000.