

## **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<sup>1</sup>**

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*

---

<sup>1</sup> 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 njengomcwani ngiwezamasiko 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 Ndedewew localizada em eThekwiní, 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, visitar 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 intuimos 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 antropológicamente, 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 atravessasse. 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, antropológicamente 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 perceptível 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 indelévels 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 revisei, 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 esquia. 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 desnor-teia.

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 flamar 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 antropológicamente a ler o campo como um texto em fluxo.

Nesse percurso, a prática do "estar-sendo" manifesta-se na minha disposição para flamar, 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 experiências 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, conseqüentemente, 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.