

Sobre a etnografia e sua relevância para o campo da comunicação

On ethnography and its relevance to the field of communications studies

Janice Caiafa

<https://orcid.org/0000-0003-0376-1705>
janicecaiafa@gmail.com

Doutora em Antropologia pela Cornell University e Professora Titular da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É poeta e pesquisadora do CNPq. Suas áreas de atuação incluem Estudos Urbanos, Pesquisa Etnográfica, Teoria da Comunicação, Teoria Antropológica, Sociologia da Inovação e Estudos de Mídia. É autora, entre outros, de *Trilhos da cidade: viajar no metrô do Rio de Janeiro* (7Letras), *Aventura das cidades: ensaios e etnografias* e *Jornadas Urbanas* (Editora FGV). Em poesia publicou, entre outros, *Neve rubra*, *Estúdio* e *Patchwork* (7Letras). Traduziu *Les Roses*, poemas de Rainer Maria Rilke (*As Rosas*, 7Letras).

<http://lattes.cnpq.br/5174499287349022>

Resumo

Neste trabalho examinamos alguns aspectos da etnografia, destacando sua dimensão experiencial e a técnica de observação participante. Ao estipular uma forma particular de pesquisar, a etnografia traz também um repertório de questões muito férteis, o que nos faz compreendê-la como “método-pensamento”. Em seguida, a partir dessa argumentação, consideramos características da teoria e da prática de pesquisa no campo da comunicação e exploramos algumas possibilidades de utilização da etnografia nesse contexto.

Palavras-chave: etnografia, observação participante, comunicação.

Abstract

In this paper we explore a few aspects of ethnography, highlighting its experiential dimension and the technique of participant observation. We consider it a method as well as a mode of thinking, inasmuch as it stipulates both a particular form of inquiry and a repertoire of fruitful problems. Relying on these claims, we look at research practice and theorizing in the field of communications studies, and explore the possibilities of employing ethnography in this context.

Keywords: ethnography, participant observation, communications studies.

1. Uma forma de pesquisar: trabalho de campo, produção de dados, observação participante

Método de pesquisa que se desenvolveu na antropologia, a etnografia traz também um repertório de questões muito férteis, gerando um pensamento da viagem, do encontro com a alteridade e da comunicação. É como “método-pensamento” — denominação que avancei em outros trabalhos (Caiafa, 2007, 2013) — que, creio, ela se torna particularmente atrativa para pesquisas em outros campos de saber e, então, nessa viagem, por seu turno se transforma. O campo da comunicação está entre eles.¹

1 Cf. Amaral *et al.* (2008); Arruda e Leite (2017); Braga (2007); Burrowes (2002); Ferraz (2009, 2017); Carvalho e Sá (2010); Gastaldo *et al.* (2005); Herschmann (2000); Herschmann e Fernandes (2014); Maia e Morelato (2017); Oliveira e Marques (2017); Silveira (2007); Soares e Tuzzo (2014).

Diferentemente de métodos qualitativos mais formais, na etnografia a produção de dados deriva sobretudo do enfrentamento e aproveitamento do imprevisível no trabalho de campo. Desde os inícios da construção do método na tradição antropológica — com a primeira grande iniciativa da expedição ao Estreito de Torres na virada do século passado e sobretudo com a estipulação de critérios fundamentais da monografia etnográfica com Malinowski nos anos 1920 — a ênfase num tipo especial de participação do etnógrafo em seu campo de investigação caracterizou o método e colocou novos problemas. A técnica de pesquisa mais emblemática da etnografia, a *observação participante*, apoia-se na fricção tão particular e arriscada entre a experiência do etnógrafo e as de seus interlocutores. O conhecimento que se constrói no trabalho de campo, como observa Viveiros de Castro (2002, p. 1), é, eminentemente e de imediato, uma “relação”.

Não seria implausível sustentar que esse investimento num modo mais radical de investigação, que valoriza a exposição do pesquisador no campo, teria surgido em parte de uma inquietação com outras formas de pensamento e de se organizar em sociedade que caracterizou a antropologia em seus inícios como estudo de grupos não ocidentais. A partir de variadas estratégias, os estudos mais recentes das chamadas, um tanto inadequadamente, sociedades complexas não cessam de tentar transferir esse desafio para os novos *field sites*. Muitas vezes a estratégia encontrada é, de forma mais primária, emular esses primeiros objetos da antropologia, numa interpretação peculiar e até distorcida do “estranhamento” tão evocado quando se fala da etnografia. Como argumentei nos trabalhos acima mencionados, o estranhamento que a pesquisa nos traz seria melhor compreendido como a abertura para o questionamento de ideias consolidadas que o encontro com o outro poderia aportar — em qualquer *field site*. O estranhamento se torna possível com o próprio processo da pesquisa, não estando garantido desde o início ou condicionado a um objeto. O que estranhemos são os conteúdos dominantes que a pesquisa desafiou, forçando-nos a pensar.²

Na etnografia entende-se que esse desafio profícuo de outrem que força a pensar deve ser enfrentado, justamente devido à grande dificuldade que apresenta ao pesquisador, com sua própria *exposição* aos acontecimentos do campo — sua “disponibilidade” (Caiafa, 2007) para tal aventura, sua capacidade de “ser afetado” (Favret-Saada, 2005), sua “vulnerabilidade” (Dwyer, 1982). Aposta-se que seria possível e mesmo desejável que tais objetivos sejam atingidos quando utilizamos nossa experiência — não excluindo outros recursos de perquirição, como entrevistas, documentos, etc. — para entender a do outro.

Não é unânime que isto seja conveniente ou exequível, mas, por outro lado, há bases sólidas para esse tipo de aposta. Na filosofia, a fenomenologia, inaugurada por Husserl e sedimentada por trabalhos de fôlego de toda uma tradição, estipulou-a como seu princípio. Alfred Schutz realizou a ponte com as pesquisas em sociologia e, entre nós, Gilberto Velho (1994, 2004), um dos pioneiros da antropologia urbana no Brasil, muito se inspirou em seus trabalhos.

Numa de suas obras mais importantes e conhecidas, *Argonautas do Pacífico Ocidental* (1978) — um estudo da instituição do *kula* nas ilhas de Trobriand no arquipélago da Melanésia, publicado originalmente em 1922 — Bronislaw Malinowski argumenta que é preciso um contato efetivo com os nativos, na aldeia, para que se

possa captar o que não poderia ser passado para uma resposta sucinta ou não se revelaria na simples enunciação de uma regra. O pesquisador só consegue surpreender fenômenos mais sutis na convivência com o grupo. Tanta coisa se apresenta “à soleira de minha porta” (Malinowski, 1978, p. 22), diz ele, acontecimentos que sequer é preciso buscar e que apenas essa convivência pode ensinar. Embora já se tenha feito a crítica de sua obra — por exemplo, mostrando seus artifícios retóricos para convencer o leitor (Clifford, 1983) e mesmo para construir uma espécie de mito da etnografia (Stocking, 1983) —, foram suas indicações que prevaleceram na consolidação do método. Embora partilhada e elaborada de outras formas em projetos da época que também trouxeram contribuições, a ênfase reiterada na participação na vida tribal como condição para conhecer e relatar a sua vitalidade foi sua iniciativa. Legou-nos igualmente, junto com essa ideia original, problemas que também tenderam a ser incorporados às pesquisas etnográficas e que vêm sendo revolvidos e criticados, como veremos a seguir.

Por estas características do método etnográfico, que tentei esboçar bem brevemente, os dados a que se acede ao longo de suas linhas constituem um *material irregular*, com arestas e nuances que é preciso admitir e que se aprende a explorar. Trata-se, justamente, do tipo de material que a observação direta contígua à participação enseja e que é valorizado como particularmente loquaz sobre os fenômenos que se quer investigar. Não são incomuns, por outro lado, as retificações *ex post facto*, obtidas seja pelo recurso à generalização, seja por artimanhas de interpretação ou outros expedientes possíveis e que já foram alvo de revisão e crítica (Abu-Lughod, 1991; Marcus e Fischer, 1986; Passaro, 1997). Introduz-se uma coerência muitas vezes ilusória, encaixando a variedade que o trabalho de campo pode aportar. É nessa linha que se coloca a crítica de Passaro (1997) à noção de “áreas culturais”, quando aponta a produção de todos coerentes, uniformes e de fácil circunscrição que não refletem a complexidade e variedade dos fenômenos observados.

Desde o início obstáculos e impasses atuaram limitando em parte o rigor desse método e a sua potência criadora. É assim que, por vezes, uma espécie de hiper-profissionalismo que faz prevalecer a autoridade do etnógrafo no campo e no texto desperdiçou os aspectos mais vigorosos da observação participante em nome de compromissos teóricos, políticas acadêmicas e outros imperativos. A predominância do discurso indireto na etnografia, por exemplo — que, por sua tendência analítica, concentra o poder nas mãos do narrador (Caiafa, 2007) —, é um antigo legado, já presente nos trabalhos de Malinowski (Clifford, 1981, 1983). Em *Argonautas*, a presença mais ativa do outro aparece encaixada em frases do tipo

2 Contra a ideia de um amor natural pela verdade, Gilles Deleuze (1987, p. 15) argumenta que seria preciso um movimento ou mesmo uma “violência” que força o pensamento. Pensar não é um ato espontâneo, mas uma conquista.

“o nativo típico” (Malinowski, 1978, p. 78).³ O discurso do outro só emerge encaixado no contexto do narrador, que fica à vontade para reconstruir a seu modo a experiência do campo no texto. Dwyer (1982) critica o que se denominou “antropologia interpretativa” justamente por, antes de tudo, enfatizar esse momento da reconstrução e, assim, conferir ao etnógrafo todo o poder e afastar o leitor mais do que o necessário ou inevitável da experiência a ser relatada.

Não é raro, de fato, até hoje, que as manobras interpretativas mais diversas — motivadas por escolhas teóricas ou por crenças e preferências pessoais, apoiadas ou auxiliadas por expedientes narrativos como o discurso indireto — predominem sobre o compromisso com a perspectiva do outro, com suas palavras e com a própria aprendizagem do etnógrafo no campo. Resulta que, nessa adaptação da experiência de campo aos compromissos que o pesquisador carrega no bolso, as variações do material tão rico que a observação participante pode produzir tendem a ser eliminadas, as arestas podadas, e o texto que chega ao leitor apresenta um cenário muito mais uniforme do que a atenção à experiência autorizaria e, tipicamente, muito mais reconhecível de acordo com as expectativas iniciais do etnógrafo.

É evidente que qualquer contato que cultivemos, numa pesquisa ou em qualquer situação, só poderia se dar, em parte, em conexão com conhecimentos anteriores, que inevitavelmente nos acompanham. Contudo, se domesticarmos os novos confrontos forçando-os ao reconhecimento, reduzimos muito nossas chances de aprender. Como observam Depraz, Varela e Vermersch (2003, p. 171), “com a experiência há algo como um encontro do sujeito com uma realidade que o transcende e que, por sua novidade, cria surpresa”.

A etnografia sempre contou com essa surpresa, em seus melhores momentos. Num mesmo trabalho podem-se descobrir resultados diferentes, entre sucessos e fracassos. Há, inclusive, vários tipos de etnografia segundo escolhas de objeto, preferências teóricas, estilo de escrita, etc. — antes de tudo, não é uma fórmula que buscamos aqui. Pode-se contar também com o fato de que o questionamento desses imperativos limitadores tem sido, na construção da etnografia, contemporâneo à emergência dos próprios problemas. Assim, observa-se que, afortunadamente, os aspectos criadores da etnografia parecem sempre exceder, transbordar em alguma medida as imposições da disciplina. O esforço empenhado em tantos trabalhos (com seus estilos, seus problemas, suas contribuições) e ao longo de tanto tempo não parece ter sido em vão.

A disposição de expor-se aos acontecimentos do campo — mesmo que subterfúgios também tenham sido

forjados para domesticar essa exposição — de alguma forma parece ter funcionado e continuar funcionando em tantos casos para aparar as generalizações mais ousadas, forçar a pensar até mesmo malgrado as interpretações e domesticações. E a estranheza que, desde as primeiras descrições e viagens etnográficas, os mais diversos relatos nos trazem não cessa de inspirar novos trabalhos nos cada vez mais diversificados *field sites*.

É essa potência da etnografia que mais vale a pena aproveitar quando ela própria viaja, passando a interessar pesquisadores fora da antropologia, em outros campos de saber. O objeto de conhecimento, em geral inerte, anima-se no contexto dessa proximidade fértil e problemática com o outro que o trabalho etnográfico propõe. Nas pesquisas em ciências humanas não seria sem proveito essa tentativa — inclusive no contexto de outros métodos, com suas próprias estratégias, ou a partir de adaptações possíveis da etnografia em cada contexto — de diminuir a distância entre sujeito e objeto de conhecimento, mesmo que não tenha sido sempre bem-sucedida e que permaneça arriscada.

2. Debates, críticas, novas ideias

Um momento particularmente exuberante para a etnografia, rico em questionamentos e novas ideias, foi a realização, em 1984, de um seminário na School of Social Research, em Santa Fé, Novo México, nos Estados Unidos, e a publicação, dois anos depois, do livro que reuniu os trabalhos apresentados, *Writing Culture* (Clifford e Marcus, 1986). A preocupação principal era mostrar os dispositivos retóricos utilizados por antropólogos nas etnografias visando afirmar sua autoridade. É fato que outros trabalhos, etnografias ou reflexões teóricas, já vinham sendo produzidos com essa preocupação (Clifford, 1981 e 1983; Crapanzano, 1977; Dwyer, 1982; Rabinow, 1977; Tedlock, 1979), e outras linhas de pensamento na época do seminário e do livro também se haviam com preocupações semelhantes, mas *Writing Culture* deu grande impulso às inquietações em torno da prática tradicional da pesquisa etnográfica, e a abertura a novas ideias e autores ensejou mesmo uma espécie de desdisciplinarização da antropologia.

A problemática do que chamaram “autoridade etnográfica” foi central nas discussões, o que implicava outros temas, como o questionamento da linha interpretativa nas etnografias, a proposição de uma atitude “dialógica” (o diálogo vindo substituir a perspectiva, proposta sobretudo por Clifford Geertz, em que as culturas são tomadas como textos a serem interpretados pelo antropólogo), os efeitos de poder na experiência de campo e o problema de abrir o texto etnográfico para a presença e as vozes dos interlocutores. A crítica à interpretação foi um dos temas

3 Para uma análise das modalidades de transmissão do discurso de outrem presentes em textos etnográficos, cf. Caiafa, 2007.

mais arriscados, a meu ver, e um dos mais fascinantes, inclusive pela centralidade e mesmo hegemonia da figura de Geertz — cujo trabalho tem mérito inquestionável, como seus críticos na época pareciam reconhecer, dado, inclusive, que o objetivo não era opor-se à tradição, mas intensificá-la com novas ideias.

A repercussão, positiva ou negativa, do acontecimento *Writing Culture* foi expressiva (Fox, 1991; Gupta e Ferguson, 1992; Debaene, 2005), mas seria preciso notar que a etnografia não se afastou muito daqueles ditames apontados e continua, por exemplo, de diversas maneiras interpretativa. Tanto nos limites disciplinares da antropologia quanto na visão que se tem de fora, em outros campos, inclusive entre nós na comunicação, a tendência é tomar o que Geertz (1978, p. 19 e 24-31) chamou de “descrição densa” — o relato etnográfico interpretativo, apoiado na “imaginação científica” do pesquisador — como o modelo desejado e mesmo único de etnografia.

Em diálogos mais recentes, autores envolvidos nos debates na época tendem a avaliar a incidência daquelas críticas na tradição consolidada como uma “turbulência” (Rabinow e Marcus, 2008, p. 31). A palavra é boa porque, mesmo ao apontar que não passou disso, com a reconstituição de posições dominantes até hoje, mostra a intensidade de um movimento. Trata-se de que, por vezes, a afirmação mais inovadora pode ser menos perceptível e aparecer nos interstícios. Em qualquer caso, o fato de que questionamentos tão relevantes se deram naquele momento é algo, acredito, com que se pode contar.

É importante notar que, mais recentemente, a procura pela partilha do poder no campo e no texto, mobilizada por diferentes inspirações, tem impulsionado reflexões teóricas e dado lugar a diversos experimentos em etnografia. Encontramos preocupações desse tipo, por exemplo, nos textos de Bruno Latour (1994), sobretudo com a ideia de “antropologia simétrica”, nas indicações de Roy Wagner (2010) sobre a invenção da cultura e a “antropologia reversa” e nos trabalhos de antropólogos brasileiros como Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2011, 2012) e Marcio Goldman (1999). Em vários casos, argumenta-se a favor da construção de passagens entre domínios (“grandes divisões”, como sugere Latour) — como natureza/cultura, humanos/não humanos, verdade/erro — que, mantidos separados, geram assimetrias na produção de conhecimento e em nossa relação com as diferentes formas de vida. Participantes do momento das discussões em Santa Fé, como Paul Rabinow (2013; e Marcus, 2008), George Marcus (1998, 1999) e James Clifford (1997, 2013), mostram em trabalhos recentes preocupação com a construção de novos conceitos e com a experimentação no espaço da pesquisa, em desdobramentos diversos daquelas primeiras indicações.

De minha parte, argumento que o conceito de “agenciamento”, construído por Deleuze e Guattari (1980),

permite passar um fio de continuidade ao longo e para além dessas separações que criam assimetrias — incidentalmente, indicações desses autores são inspirações claras para o trabalho de Latour.⁴ “Agenciamento” também está próximo de “dispositivo” de Foucault, utilizado por Rabinow. Em trabalhos anteriores (Caiafa, 2007, 2013), explorei como as relações no campo — e a construção do texto etnográfico, que não é o nosso foco neste texto — poderiam ser compreendidas à luz desse conceito. Examinei a produção coletiva ao lado dos interlocutores no campo, a transformação do etnógrafo e outros pontos em geral discutidos e vividos na pesquisa etnográfica. Retomo abaixo alguma coisa desses estudos em conexão com outros aportes e conceitos. É, em suma, a *observação participante* — principal contribuição da etnografia para as pesquisas em ciências humanas e sociais, como enfatizei no início deste texto, e, a meu ver, recurso importante de simetria — que terá as suas cores reavivadas, espero, com esta discussão.

3. Que tipo de participação?

A etnografia foi, de início, a descrição de grupos não ocidentais. A inquietação com povos distantes marcou os inícios da antropologia e criou uma exclusividade no que diz respeito a seu objeto que, muito mitigada, ainda perdura. Assim como a sociologia, com Durkheim e a Escola Sociológica Francesa, demarcava-se de outras ciências, sobretudo da psicologia, e afirmava a sua especificidade, a antropologia também construiu seus ditames e fronteiras. O impulso para conhecer e acolher o diferente — radicalidade que hoje, de diversas formas, se tenta fazer valer quando se estudam os cada vez mais variados objetos da antropologia — só poderia ser exercido se o pesquisador se distanciasse geográfica e culturalmente. O argumento da isenção, da neutralidade, do rigor científico e equivalentes está na base desse imperativo — que, de fato, produziu e produz grandes trabalhos, mas vem sendo modificado e recebendo revisões.

Foi-se percebendo que, junto com as qualidades, essa situação trazia também problemas e até impasses. O etnógrafo tendia, muitas vezes, a fazer prevalecer as suas convicções, amparado pela autoridade conferida por

4 Bruno Latour (2005, p. 9) estabelece de passagem esse vínculo evocando o conceito de rizoma (Deleuze e Guattari, 1980, p. 9-37) quando, por exemplo, afirma que no lugar de “teoria ator-rede” poderia ter usado a expressão “ontologia actante-rizoma”. Rizoma, conceito que Deleuze e Guattari recortam da botânica, descreve uma organização flexível, descentrada e que segue múltiplas direções. Segundo os autores, a linguagem (ou a sua efetuação) e a subjetividade deveriam ser compreendidas como rizoma, na perspectiva de um campo múltiplo e heterogêneo de forças em constante produção.

sua posição de cientista e de testemunha, trazendo um nativo muito a seu gosto. Aqui a distância geográfica, inclusive, pode contribuir para esse problema, pois a averiguação por outros diferentes olhares se torna mais difícil. Os antropólogos foram se corrigindo uns aos outros, revisitando lugares e discordando em suas descrições, ou antes, interpretações, mas particularmente relevantes são os questionamentos mais radicais de sua autoridade e dos cânones da etnografia.

Roy Wagner (2010, p. 61) mostra como o estudo da “cultura” dos nativos não é uma explicação ou um deslindamento, pois o etnógrafo usa, inevitavelmente e em qualquer caso, a sua própria. O que resulta é uma terceira coisa, que ele chamou “derivação” — estendemos nossa cultura para admitir algo da do outro. As definições e pesos diferentes do que, na antropologia, chama-se “cultura” no caso do pesquisador e do pesquisado constituem um problema igualmente levantado, de diversas maneiras. Viveiros de Castro (2002, p. 2) aponta uma “vantagem estratégica” do discurso do antropólogo sobre o do nativo. Pressupõe-se que a relação do nativo com a sua cultura “é natural, isto é, intrínseca e espontânea, e, se possível, não reflexiva; melhor ainda, inconsciente”. O antropólogo, em contraste, deve poder exprimir sua cultura de forma reflexiva, consciente, “culturalmente”.

Não é difícil constatar a extensão de tais assimetrias a estudos de grupos da mesma cultura do etnógrafo, como nos casos tão frequentes em que se tenta descrever seu objeto de forma a que se assemelhe àqueles primeiros, de terras longínquas e já legitimados na literatura (Caiafa, 2007). Por outro lado, a introdução de novos objetos no escopo da disciplina, que se deu sobretudo a partir dos anos 1960 — antropologia urbana, antropologia das sociedades complexas —, não deixou de gerar bons efeitos quando, em muitos trabalhos, buscavam-se novos conceitos mais aplicáveis a esses contextos, abrindo a antropologia a outros campos e autores.

Uma das questões nos debates de Santa Fé e em outros trabalhos relacionados era, justamente, que o ensino da disciplina, pouco interessado em combinar a tradição com pensamentos estrangeiros, encontrava-se em descompasso com as necessidades das pesquisas. De toda forma, mais radicalmente, Viveiros de Castro (2002) argumenta que seria preciso considerar que os nativos pensam por conceitos, tanto quanto o antropólogo. No seu melhor, a antropologia não aplicaria uma teoria das relações sociais às sociedades que estuda, mas deveria ser capaz de acolher as teorias delas.

A familiarização da estranheza nas descrições etnográficas tem igualmente mostrado como se pode desperdiçar a oportunidade de construir um conhecimento da alteridade, de atualizar a aventura da pesquisa etnográfica tão comumente chamada de *viagem* — obstáculo que pode advir em qualquer *field site*, basta que o etnógrafo

se coloque à frente dos interlocutores, no campo ou no texto, reforçando a sua autoridade.

Na conhecida e emblemática etnografia da briga de galos em Bali, de Geertz (1978), os acontecimentos aparecem frequentemente filtrados pelo virtuosismo das interpretações do autor, com elaboradas explicações para atitudes dos informantes e jogos de palavras e citações de obras de um universo não só ocidental, mas anglófono e, como frisa Crapanzano, masculino. Crapanzano (1986, p. 71) observa que as piadas em que se apoia Geertz parecem se justificar mais pela chave interpretativa do etnógrafo do que pelos homens que participam das brigas de galo, reduzidos à fórmula “os balineses”, que os apresenta como “figuras de papelão”.

Trata-se de que, afinal, a distância não garante nada. É preciso uma *disponibilidade* para se expor aos acontecimentos do campo. Observa-se que, em muitos trabalhos, estes recuam para dar lugar a compromissos do etnógrafo. Deleuze (O abecedário de Gilles Deleuze, 1988/1989) nota que há na viagem uma espécie de “falsa ruptura”, pois assumimos que apenas nos deslocando viajaríamos de fato. A experiência com outrem, o estranhamento que pode até transformar o próprio etnógrafo e trazer novidade ao leitor quando a pesquisa vem a público é, a meu ver, um *fator de situação*. Não está garantido, mas precisa ser alcançado na própria pesquisa, no corpo a corpo do campo.

A suspensão do imperativo do deslocamento geográfico e cultural e do distanciamento que vem reforçar a autoridade etnográfica, mesmo que traga seus próprios problemas, foi e tem sido de grande relevância. Até hoje é preciso justificar bastante esse gesto. Seja, por exemplo, mostrando que nas cidades também se gera diversidade cultural (Torres, 2000), seja argumentando, como mostram tão bem os trabalhos de Gilberto Velho (2004), que a grande diversidade de papéis e experiências nas sociedades urbanas impõe que se discuta a noção de pertencimento e se relativize o familiar e o exótico.

Há também a situação, que hoje não é infrequente, em que o etnógrafo pesquisa em seu próprio grupo social ou de interesse. Esse tipo estudo já se provou possível e fértil, mas não seria em vão ponderar sobre alguns riscos possíveis, mas não inevitáveis. Poderia o pesquisador, por tão interessado, não oferecer precessão ao outro aqui também? Nesse caso, ocorreria um problema contrário mas, paradoxalmente, análogo ao que emerge no imperativo da distância. Como antídoto às pretensões do cientista asséptico, personagem do profissional que pretende elucidar o outro como se este não pesquisasse também, trata-se de grande avanço, em qualquer caso. Por outro lado, nos faz pensar.

Com o distanciamento asséptico, a observação em campo é desde o início analítica e até julgadora. Por outro caminho, mesmo que mais suave, a proximidade

interessada também pode dificultar colocar-se de fato ao lado do outro, acolher seu pensamento e observar com serenidade. O que oferece risco são as máscaras identitárias apertadas que se podem vestir. No primeiro caso, a do profissionalismo científico e, no segundo, a do pertencimento essencializado e irredutível.

As relações no campo, se levamos a sério a expressão *observação participante*, são da ordem, a meu ver, do agenciamento. Notemos, antes de tudo, que “agenciamento” expressa uma totalidade, um conjunto, um arranjo. Deleuze e Guattari (1980, p. 629-632) o preferem a “estrutura” ou “sistema”. As estruturas estão associadas a “condições de homogeneidade” (Deleuze e Parnet, 1977, p. 86), enquanto os agenciamentos são multiplicidades, conectando componentes heterogêneos. No âmbito do agenciamento, é possível conceber os enunciados em regime de conexão com as ações e paixões — agenciamentos concretos ligando o discursivo e o não discursivo, os signos e os corpos.

Entender o trabalho de campo em termos de multiplicidades/agenciamentos é um esforço semelhante ao de Goldman (1999, p. 123 e 138) quando, no contexto de uma pesquisa etnográfica, insiste que seu objeto de estudo, o voto e o processo eleitoral, está situado numa “rede de forças”, chamando a concentrar-se nas “multiplicidades” envolvidas e se propondo, então, a “mapear o conjunto de forças e processos globais” que determinam escolhas políticas na construção do voto. Latour (1994) — em outros contextos que não a etnografia, mas referindo-se às dinâmicas sociais em geral — considera “redes” e “coletivos”, numa abordagem que também parece ter a mesma inspiração.

No agenciamento os componentes heterogêneos se conectam por “cofuncionamento” — este constitui a sua única unidade (Deleuze e Parnet, 1977, p. 84) —, que Deleuze também chama de “simpatia”. Este ponto nos interessa particularmente, junto com a heterogeneidade dos componentes, para compreender o trabalho de campo e a participação.

A *simpatia* é uma composição de corpos (físicos, psíquicos, sociais, verbais, etc.) que difere tanto da identificação quanto da distância. Estes são, para Deleuze, “duas armadilhas” (Deleuze e Parnet, 1977, p. 77). Na distância, trata-se do “olhar do entendimento”, “o olhar científico asseptizado”, e, com a identificação, há um contágio, uma confusão com o outro. O contexto não é a pesquisa etnográfica, mas estas afirmações nos servem muito. O que se perde nos dois casos é a alteridade, a oportunidade de entrar em conexão com heterogêneos.

Na simpatia — regime de conexão no agenciamento — não me afasto do outro para entendê-lo, tampouco me tomo por ele, apenas tenho *algo a ver com ele* — “algo a agenciar com ele”, escreve Deleuze. “Empatia” nos conviria também, e não é incomum que se evoque este termo

quando se fala do trabalho de campo na etnografia. Não se trata bem de empatia, contudo, o que quero apontar. A empatia (do grego *empátheia*) me leva a sofrer como se fosse o outro, a me colocar em seu lugar. Há uma ideia de interioridade na empatia, expressa pelo prefixo “em”. Para o campo, seria mais preciso dizer que se trata de uma proximidade, uma participação que nos reúne, mas não nos confunde com outrem, não nos integra a ele. O prefixo “sim” indica simultaneidade e reunião. Como estabelece a definição sucinta do dicionário, simpatia (do grego *sympátheia*) significa “participação em ou sensibilidade ao sofrimento do outro” (Ferreira, 1999, p. 1.856, grifos meus).

No contexto da etnografia, a simpatia é uma sensibilidade que deriva, justamente, de termos algo a ver com o outro. “Algo” é o suficiente para não nos sobrepormos a ele com afã analítico e julgá-lo, ao mesmo tempo numa medida tal que não nos arrebatamos a ponto de nos perdermos no outro, dividirmos sua interioridade e, por esta outra via, prevalecermos sobre ele.

Na *simpatia* desenvolve-se uma *atitude* muito especial, uma forma de *atenção* e de *presença* no campo que caracteriza a observação contígua à participação. Sobre o olhar e o ouvir no campo, de fato, bastante já se escreveu. É comum que se alerte para a necessidade de um tipo de atenção. O etnógrafo precisa perceber, apreender, procurar estar a par do que se passa. “A par”, se aceitarmos o que venho afirmando aqui para compreender a *participação*, deve ser tomado em sentido forte ou múltiplo, envolvendo *saber e colocar-se ao lado* — aqui evoco, com alguma liberdade, a expressão “par a par”. Destaquemos, novamente, que é preciso estar aberto para isto. Trata-se de um treino. Seria um engano fazer equivaler a atitude do etnógrafo, pelo fato de ele utilizar sua experiência e procurar a do outro, aos gestos da espontaneidade.

Depraz, Varela e Vermersch (2003, p. 16 e 25) — ao explorarem o tipo de atitude que cultivamos tanto, por exemplo, na meditação desenvolvida pelas filosofias orientais quanto na reflexão filosófica e na pesquisa científica de base experiencial — escrevem que se trata de uma *attentive presence*, uma presença atenta. A atenção ao momento presente envolve uma receptividade aos acontecimentos, à sua novidade. Tipicamente, é preciso “suspender o julgamento”, rompendo com o “preconceito ‘realista’” que nos diz que o que vemos “é de fato o estado do mundo”. Parece-me que esse tipo de *desprendimento* evoca muito bem a atitude que seria preciso construir na pesquisa etnográfica. É assim que Cavalcanti (2003) escreve que, no trabalho de campo, deve-se “conhecer desconhecendo”. Precisamos renunciar a convicções, ideias preconcebidas, libertando nossa experiência, em alguma medida, do apoio da reconhecimento. Kastrup (2008, p. 471) escreve, referindo ao método da

cartografia⁵ — próximo, em algumas versões, à etnografia —, que a atenção do cartógrafo deve ser “concentrada e, ao mesmo tempo, aberta ao presente”.

Trata-se de uma busca que exige esforço, pois nossa atitude “natural” — na pesquisa e na vida quotidiana — é de recorrer a uma bagagem que afeta nossa capacidade de atenção e que, embora incontornável, deveria ser mais leve para nos abirmos à novidade do presente. Na pesquisa, essa bagagem pode carregar atitudes cognitivas e afetivas, posicionamentos teóricos ou, ainda, instruções metodológicas que acabam virando imposições.

Na observação/participação nos eventos no campo, um tipo de *distanciamento* especial se desenvolve — que não é aquele da autoridade e do julgamento. Pois, para essa abertura, afastamo-nos, em alguma medida, de nossa própria atividade cognitiva (que tende a nos fixar no reconhecível) ao mesmo tempo que nos destacamos um pouco dos próprios acontecimentos — olhando-os um pouco de longe, sem desconfiança mas também sem adesão, desenvolvendo uma atitude mais solta e receptiva. O etnógrafo sai um pouco de si — como em qualquer viagem bem-sucedida — na medida em que ouve e observa/participa sem adesão e sem julgamento. De novo podemos recorrer a Depraz, Varela e Vermersch (2003, p. 31) quando indicam um deixar vir dos acontecimentos, um “deixar ser” nessa experiência do presente, inspirando-se aqui em Heidegger.

Numa perspectiva semelhante, acredito, Colette Pétonnet (2008, p. 102) afirma que, no trabalho de campo etnográfico, nosso olhar precisa ser um pouco distraído, ensejando uma “observação flutuante”. Este “método” consiste em “permanecer vago e disponível”. Não mobilizamos a atenção sobre um objeto específico, mas a deixamos “flutuar” de modo que as informações penetrem sem filtro, sem *a priori*.

Na *simpatia* é assim que nos ligamos aos outros. Há uma *sobriedade* nesse afeto companheiro da inquietação intelectual. A *participação* que desenvolvemos no trabalho de campo nos *engaja*, mas os elos são sutis, deixando que os acontecimentos venham e vão, e que o outro também possa observar e participar. Embora haja outros caminhos — afinal, não é uma fórmula que desejamos construir —, a observação participante como um tipo de *simpatia* é, a meu ver, um ganho muito expressivo que os esforços de mais de um século de tantas pesquisas nos oferecem.

5 A noção de “cartografia” vem sendo amplamente mobilizada por pesquisadores de diversos campos, provocando um profícuo diálogo interdisciplinar. Em alguns casos, como no da autora citada, o conceito é construído sobretudo a partir das formulações de Deleuze e Guattari quando estes definem “cartografia” e “rizoma” (ver nota 4).

4. No campo da comunicação: alguns aportes

Como escreveu James Clifford na introdução de *Writing Culture* (Clifford e Marcus, 1986, p. 3), a etnografia é “um fenômeno interdisciplinar emergente”. Observa-se que este diagnóstico vem se confirmando com o passar dos anos, inclusive se considerarmos o campo da comunicação. Uma relação muito particular entre o pesquisador e seus interlocutores se estabelece na pesquisa etnográfica — questão, a propósito, eminentemente comunicacional — e, sempre que esta especificidade se mostre relevante, a etnografia poderia ser utilizada com proveito. É certo que, em sua viagem para fora da disciplina onde floresceu, a etnografia também se transforma — e este ponto é, a meu ver, algo a ser ponderado e compreendido, desta vez pelos pesquisadores no campo que a originou.

Já são várias as iniciativas no campo da comunicação, e por ora nos bastará enfatizar alguns pontos a partir do que se conseguiu brevemente argumentar acima.

Carvalho e Sá (2010, p. 296 e 298), por exemplo, num estudo sobre uma *lan house* e um telecentro numa comunidade de Niterói (RJ), defendem a pertinência da etnografia nesse contexto e destacam, entre outros, o aspecto da “desnaturalização dos lugares comuns” que o método torna possível e que lhes serve para questionar termos do debate, na época muito em pauta, sobre “inclusão digital”. Citam e exploram também a importância do cultivo da experiência de campo, valorizando “a surpresa advinda do embate com o objeto” contra a aplicação pura e simples de convicções que se trazem de antemão.

Talitha Ferraz (2009, 2017) tem estudado consistentemente salas de cinema e modos de espectação no contexto de pesquisas etnográficas — com o cultivo de convivência com os interlocutores, frequência de salas atuais, estudo documental de salas extintas —, construindo uma perspectiva que relaciona organização comunicativa e ocupação do espaço urbano. De fato, muitas vezes a etnografia entra no campo da comunicação junto com os estudos urbanos, que também vêm adquirindo mais destaque entre nós.

Em geral, diria que a observação intensiva e participante num local — hoje enriquecida cada vez mais com a abertura para incluir uma perspectiva dos contextos globalizados (Appadurai, 1996; Augé, 1994; Marcus, 1998) — e a preocupação com a descrição dessa experiência podem ter efeitos muitos benéficos no campo da comunicação. Como tem sido em muitas ocasiões na própria antropologia, o compromisso com o local e particular ajuda a evitar explicações totalizantes.

Acredito, assim, que esse tipo de esforço poderia, na comunicação, contribuir para a construção de uma abordagem atenta às especificidades locais de seus objetos e moderada em suas conclusões, funcionando como uma espécie de *pied à terre*. David Morley (2017, p. 14), ao se

debruçar sobre aspectos das pesquisas em comunicação, insiste que se perceba que as tecnologias do virtual têm, de fato, uma firme ancoragem em materialidades. Destaca, por exemplo, que, no início de 2008, a internet foi desativada em grande parte da Oceania porque um navio, na altura de Alexandria, danificou o cabo submarino de que ela dependia para funcionar e que ainda corria ao longo da rota de uma linha telegráfica do século XIX.⁶

A preocupação com particularismos, com a descrição do concreto — que, de fato, se autonomizadas, também precisarão de seus antídotos —, marca da etnografia, seria, a meu ver, um bom recurso para sanar apostas muito extremas na virtualidade. Características dos próprios processos estudados no campo por vezes não ajudam, como as tantas metáforas que povoam desde o início o fenômeno da internet. A começar por “navegar” e até chegarmos a “nuvem”, de aparência evanescente, mas igualmente ancorada na materialidade dos cabos e dos fios.

Evoquemos também a argumentação de Erick Felinto (2001) quando apresenta conceitos da “teoria das materialidades da comunicação”, desenvolvida por pesquisadores do Departamento de Literatura Comparada da Stanford University, entre os quais se destaca Hans Ulrich Gumbrecht. Felinto afirma a relevância dessa teoria para lidar com a complexidade do campo da comunicação por permitir, por exemplo, deslocar a ênfase da discussão sobre o objeto do campo para a análise de sua “materialidade expressiva” (Felinto, 2001, p. 10). Falar da materialidade da comunicação consistiria antes de tudo em afirmar que os atos de comunicação envolvem necessariamente a presença de um suporte material, mas também em mostrar que estão informados por seu contexto político, econômico e social (Felinto, 2001, p. 3 e 12). A insistência na materialidade da comunicação, nessa perspectiva, é inseparável da construção de um “campo não hermenêutico”, como afirma o autor, onde o sentido só é evocado em articulação com uma superfície (como o corpo, o texto e outras materialidades).

Essas indicações têm, a meu ver, alguma conexão com o tipo de compreensão dos processos sociais e culturais estudados pela etnografia que desenvolvo aqui e a partir da qual afirmo sua relevância como *método-pensamento* — e, notadamente, sua pertinência para as pesquisas em comunicação. Os agenciamentos são, como vimos, arranjos heterogêneos em que os regimes de sentido não cessam de se acoplar a componentes não discursivos (se quisermos, com materialidades de toda ordem, histórica, social, política, etc.). São modos de conexão que realizam o que Deleuze e Guattari (1980, p. 13) chamam primeiro e segundo princípios do rizoma, “heterogeneidade

e conexão”.⁷ É assim que o próprio termo “acoplagem”, que Felinto (2001, p. 9) recorta de Maturana e Varela, não é estranho a esta cena teórica que construo aqui, pois evoca, à sua maneira, a dinâmica de arranjos de heterogêneos. Tenho argumentado que a etnografia, em seu melhor, considera toda essa complexidade dos fenômenos que estuda. A atividade de observação participante se insere ela própria no jogo de agenciamentos cuja descrição é objetivo da pesquisa.

Como observa José Luiz Braga (2004), a comunicação é um campo “em construção”. O autor explora como se poderia extrair dessa condição ao mesmo tempo a especificidade tão buscada e o melhor aproveitamento de uma relação de “interface” com outros campos das ciências humanas e sociais — afirmando o comunicacional sem perder as “tonalidades”, as nuances que esse conjunto tenso de interação proporciona. É um pouco nessa direção do aproveitamento de uma dessas interfaces e da consideração de certos aspectos das atuais pesquisas em comunicação que este texto procurou fazer algumas indicações metodológicas. Recortei tendências que considero expressivas no campo de pesquisas efetivas e na teorização que já vem sendo desenvolvida entre nós — omitindo, obrigatoriamente, muitas outras, o que me leva a reconduzir o leitor a autores apenas citados neste texto e mesmo a instá-lo a estender ele próprio estas indicações ainda sumárias. A partir disso, busquei indicar os bons prenúncios — alguns já realizados — possíveis do aproveitamento da etnografia como *método-pensamento*, como a venho definindo, no campo da comunicação.

5. Em suma

Não é como uma fórmula ou uma receita que a etnografia se oferece a outros campos, inclusive à comunicação, mas como uma caixa de ferramentas bem torneadas que se pode utilizar se for proveitoso. Os usos são e serão diversos, e as novas atualizações teriam evidentemente a força para contribuir para o próprio método e, em alguma medida, transformá-lo. Informando e permeando vários dos recursos da etnografia, está a sua grande invenção, a *observação participante*. Assinale-se, para finalizar, que o trânsito das multiplicidades do campo para a confecção do texto etnográfico gera um tipo de narrativa muito particular (Caiafa, 2007, 2013) de que não tratamos aqui, mas que também coloca questões desafiadoras.

Tentei redefinir *observação participante* como uma atividade de *simpatia*, envolvendo uma *relação* especial com os interlocutores, um *modo de estar presente* no mundo e na pesquisa e, ainda, uma *forma de comunicação*. Um primeiro grande efeito seria, como observei no início deste

⁶ Com a afirmação das geografias materiais das tecnologias de comunicação, Morley argumenta igualmente a favor de um paradigma menos centrado na mídia, aproximando os estudos de comunicação e os de transporte.

⁷ Para uma breve definição de “rizoma” ver nota 4.

texto, conseguir, em alguma medida, transpor a excessiva distância entre sujeito e objeto de conhecimento estipulando, ao mesmo tempo, uma aproximação sóbria, um *engajamento* consequente mas desapaixonado, pronto a acolher outras perspectivas e posicionamentos.

Finalmente, considerando estes esforços de compreensão da etnografia como *método-pensamento*, evoquei alguns aspectos do pensamento e da prática de pesquisa no campo da comunicação e procurei explorar aproveitamentos e afinidades com a etnografia já ativos, apostando em outros por vir.

Referências

- ABU-LUGHOD, L. 1991. Writing Against Culture. In: R.G. FOX (org.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe (NM), School of American Research Press, p. 137-162.
- AMARAL, A.; NATAL, G.; VIANA, L. 2008. Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital. *Sessões do Imaginário – Cinema, Cibercultura, Tecnologia da Imagem*, 13(20):81-91. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/famecos/article/view/4829/3687>
- APPADURAI, A. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 229 p.
- ARRUDA, N.M.; LEITE, F. 2017. Um olhar etnográfico sobre um novo lugar/espço de recepção da telenovela brasileira no transporte público na cidade de São Paulo. *Revista Eco-Pós, Comunicação Urbana*, 20(3):150-172.
- AUGÉ, M. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Aubier, 195 p.
- BRAGA, A. 2007. Usos e consumo de meios digitais entre participantes de weblogs: uma proposta metodológica. In: Encontro da Compós, XVI, Curitiba (PR), 2007. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_162.pdfBraga
- BRAGA, J.L. 2004. Os estudos de interface como espaço de construção do Campo da Comunicação. *Contracampo*, (10/11):219-236. Disponível em: http://www.compos.org.br/data/biblioteca_658.pdf
- BURROWES, P. 2002. *Le Monde Diplomatique: um jornal para pensar*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, Escola de Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CAIAFA, J. 2007. *Aventura das cidades: ensaios e etnografias*. Rio de Janeiro, Editora FGV, 181 p.
- CAIAFA, J. 2013. *Trilhos da cidade: viajar no metrô do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras, 388 p.
- CARVALHO, O.B. de M.; SÁ, S.P. de. 2010. Em defesa da etnografia: sociabilidade e inclusão digital em *lan houses* e telecentros. In: J.L. BRAGA; M.I.V. de LOPES; L.C. MARTINO (org.), *Pesquisa empírica em comunicação*. São Paulo, Paulus/Compós, p. 295-314.
- CAVALCANTI, M.L.V. de C. 2003. Conhecer desconhecendo: a etnografia do espiritismo e do Carnaval carioca. In: G. VELHO; K. KUSCHNIR (org.), *Pesquisas urbanas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, p. 118-138.
- CLIFFORD, J. 1981. Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts. *Man: The Journal of the Royal Anthropological Institute*, New Series, (15):518-532.
- CLIFFORD, J. 1983. On Ethnographic Authority. *Representations*, (2):118-146.
- CLIFFORD, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London, Harvard University Press, 408 p.
- CLIFFORD, J. 2013. *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Cambridge, London, Harvard University Press, 376 p.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G.E. (org.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 305 p.
- CRAPANZANO, V. 1977. On the Writing of Ethnography. *Dialectical Anthropology*, 2(1):69-73.
- CRAPANZANO, V. 1986. Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: J. CLIFFORD; G.E. MARCUS (org.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, p. 51-76.
- DEBAENE, V. 2005. Ethnographie/fiction: À propos de quelques confusions et faux paradoxes. *L'Homme*, (175/176):219-232.
- DELEUZE, G. 1987. *Proust e os signos*. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 183 p.
- DELEUZE, G.; PARNET, C. 1977. *Dialogues*. Paris, Flammarion, 177 p.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. 1980. *Mille Plateaux: capitalismo e schizofrenia*. Paris, Les Éditions de Minuit, 645 p.
- DEPRAZ, N.; VARELA, F.; VERMERSCH, P. 2003. *On Becoming Aware: A Pragmatics of Experience*. Amsterdam, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 281 p.
- DWYER, K. *Moroccan Dialogues*. 1982. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 297 p.
- FAVRET-SAADA, J. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo: Revista dos Alunos de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP*, (13):155-161.
- FELINTO, E. 2001. Materialidades da comunicação: Por um novo lugar da matéria na teoria da comunicação. *Ciberlegenda*, (5). Disponível em: <http://www.ciberlegenda.uff.br/index.php/revista/article/view/308/190>
- FERRAZ, T. 2009. *A Segunda Cinelândia carioca: cinemas, sociabilidade e memória na Tijuca*. Rio de Janeiro, Editora Multifoco, 322 p.
- FERRAZ, T. 2017. As potências da “nostalgia ativa” na luta pela salvaguarda do Cine Vaz Lobo. *Revista Eco-Pós, Comunicação Urbana*, 20(3):111-133.
- FERREIRA, A.B. de H. 1999. *Novo Aurélio século XXI*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2.128 p.
- FOX, R.G. (org.). 1991. *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe, NM, School of American Research Press, 264 p.
- GASTALDO, É.L.; LEISTNER, R.M.; SILVA, T. da; MCGINITY, S. 2005. Futebol, mídia e sociabilidade: uma experiência etnográfica. *Cadernos IHU Ideias*, 3(43):1-20. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/ideias/043cadernosihuideias.pdf>
- GEERTZ, C. 1978. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 323 p.
- GOLDMAN, M. 1999. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 178 p.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. 1992. Beyond Culture: Space Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1):6-23.

- HERSCHMANN, M. 2000. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. Rio de Janeiro, UFRJ Editora, 300 p.
- HERSCHMANN, M.; FERNANDES, C.S. 2014. *Música nas ruas do Rio de Janeiro*. São Paulo, Intercom, 272 p.
- KASTRUP, V. 2008. O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa-intervenção. In: L.R. de CASTRO; V.L. BESSET (org.), *Pesquisa-intervenção na infância e na juventude*. Rio de Janeiro, Nau, p. 465-489.
- LATOURET, B. 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro, Editora 34, 143 p.
- LATOURET, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford, Oxford University Press, 301 p.
- MAIA, J.L.; MORELATO, R.R. 2017. Angústia global e transcrição local: sobre uma casa tech no Complexo do Alemão. *Revista Eco-Pós, Comunicação Urbana*, **20**(3):134-149.
- MALINOWSKI, B. 1978. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural, 424 p.
- MARCUS, G.E. 1998. *Ethnography through the Thick and Thin*. Princeton, Princeton University Press, 275 p.
- MARCUS, G.E. (org.). 1999. *Critical Anthropology Now: Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe (NM), School of American Research Press, 456 p.
- MARCUS, G.E.; FISCHER, M.M.J. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London, The University of Chicago Press, 205 p.
- MORLEY, D. 2017. Comunicação e transporte: a mobilidade de informação, de pessoas e de mercadorias. *Revista Eco-Pós, Comunicação Urbana*, **20**(3):10-38.
- O ABECEDÁRIO DE GILLES DELEUZE. Entrevistas com Claire Parinet, 1988/1989.
- OLIVEIRA, A.K. de C.; MARQUES, A.C.S. 2017. A impossibilidade de consenso na cena urbana de pixo em Belo Horizonte. *Revista Eco-Pós, Comunicação Urbana*, **20**(3):194-214.
- PASSARO, J. 1997. "You Can't Take the Subway to the Field!": Village Epistemologies in the Global Village. In: A. GUPTA; J. FERGUSON (org.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, p. 147-162.
- PÉTONNET, C. 2008. Observação flutuante: o exemplo de um cemitério parisiense. *Antropolítica*, (25):99-111.
- RABINOW, P. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 208 p.
- RABINOW, P. 2013. *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*. Princeton, Princeton University Press, 159 p.
- RABINOW, P.; MARCUS, G.E. 2008. *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham, Duke University Press, 140 p.
- SILVEIRA, F. 2007. Grafite revisitado: estética e comunicação de rua em Porto Alegre. In: J. CAIAFA; M. ELHAJJI, *Comunicação e sociabilidade: cenários contemporâneos*. Rio de Janeiro, Mauad X, p. 35-54.
- SOARES, R.P. de A.; TUZZO, S. (org.). 2014. *Comunidade, mídia e cidade: possibilidades comunitárias na cidade de hoje*. Goiânia, FIC/UFG, 295 p.
- STOCKING, Jr., G.W. 1983. The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski. In: G.W. STOCKING, Jr. (org.), *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork. History of Anthropology, Vol. 1*. Madison, Wisconsin, University of Wisconsin Press, p. 70-119.
- TEDLOCK, D. 1979. The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research*, **35**(4):387-400.
- TORRES, L. de L. 2000. Programa de paulista: lazer no Bexiga e na Avenida Paulista com a Rua da Consolação. In: J.G.C. MAGNANI; L. de L. TORRES (org.), *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, p. 54-87.
- VELHO, G. 2004 [1987]. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 149 p.
- VELHO, G. 1994. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 137 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. O nativo relativo. *Mana*, **8**(1):1-19. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v8n1/9643.pdf>
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2011. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac Naify, 552 p.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2012. "Transformação" na antropologia, transformação da antropologia. *Mana*, **18**(1):151-171. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v18n1/a06v18n1.pdf>
- WAGNER, R. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify, 253 p.

Artigo submetido em 12-07-2019

Aceito em 22-10-2019