

# Etnografia, pesquisa multissituada e produção de conhecimento no campo da comunicação

## *Ethnography, multi-sited research and production of knowledge in the field of communication*

**Luciana de Oliveira**

luciana.lucyoli@gmail.com

Professora Adjunta do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da UFGM. Graduada em Comunicação Social (PUC Minas), Mestre em Sociologia da Cultura (UFMG), Doutora em Sociologia e Política (UFMG). Líder do Coletivo de Estudos, Pesquisas Etnográficas e Ação Comunicacional em Contextos de Risco (Corisco), Pós-Doutoranda no Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino e na Pesquisa (INCTI), UnB, no âmbito do projeto Encontro de Saberes nas Universidades Brasileiras.

### Resumo

A pesquisa em comunicação, por suas múltiplas possibilidades de interface, dispõe de diversas abordagens teórico-metodológicas. Esse artigo objetiva sugerir que a etnografia multissituada é um caminho promissor para alcançar objetos comunicacionais, sobretudo aqueles que envolvem relações com humanidades com as quais temos a falta de familiaridade suficiente para achá-las interessantes e cujas vozes e existências subalternizadas não reverberam nos circuitos midiáticos corporativos. O artigo objetiva ainda salientar como a etnografia e o diálogo com teorias antropológicas podem ser produtivos no campo da comunicação na medida em que permitem um descentramento da esfera marcadamente midiática (embora em *relação a* e em *relação com* ela) para alcançar as teorias dos sujeitos em comunicação, buscando um horizonte de simetria a partir do qual haja incidência das cosmologias nativas no próprio pensar comunicacional.

**Palavras-chave:** etnografia multissituada, comunicação, epistemologia.

### Abstract

Research in communication, due to its multiple possibilities of interfaces, has various theoretical and methodological approaches. This article aims to suggest that multi-sited ethnography is a promising way to reach communicational objects, especially those involving relations with humanities with whom we have a lack of sufficient familiarity to find them interesting and whose subaltern voices and lives do not reverberate in the corporate media circuits. The article also aims to highlight how ethnography and dialogue with anthropological theories can be productive in the field of communication in that they allow for a decentralization of the markedly media sphere (although in relation to and in relation with it) to reach the theories of subjects in communication, seeking a horizon of symmetry from which there is an incidence of native cosmologies in communicational thinking itself.

**Keywords:** multi-sited ethnography, communication, epistemology.

Nesse texto apresentarei uma proposta metodológica que sugere abrir um leque estimulante de motivos para a pesquisa no campo da comunicação. Não é propriamente invenção, mas esforço de construção, em contextos de pesquisa, de uma escuta sensível a pessoas e coletividades que, invisibilizadas e subalternizadas na história, fazem ecoar outros saberes. Embora muitas vezes distantes dos centros midiáticos e de poder, tais saberes, seus portadores e suas comunidades reinventam a vida a partir de tecnologias do comum que colocam em xeque as formas ocidentais de socialidade calcadas no individualismo e na racionalidade instrumental<sup>1</sup>, os sistemas de produção

e de troca do capitalismo contemporâneo e as diversas formas de despossessão subjetiva operadas por políticas

---

gênese da modernidade ocidental, em detrimento de formas coletivas de pensar a existência humana. Não quero com isso reforçar nenhuma forma de dicotomia entre sociedade e comunidade ou sujeito e estrutura. Trata-se apenas de enfatizar a criação de uma forma existencial e antropológica característica do mundo ocidental que se dissemina pelo mundo com os processos coloniais, imperialistas e agora globais. Para uma compreensão sociológica da gênese do individualismo bem como das formas de socição e socialidade características das sociedades modernas, ver especialmente Dumont (1993); Simmel (2000). Empreendi uma análise dessa literatura sociológica e seus desdobramentos mais recentes em face dos fenômenos religiosos contemporâneos de tipo Nova Era (Oliveira, 2000).

---

<sup>1</sup> Em linhas gerais, o individualismo, enquanto consciência da unicidade do indivíduo, surge no quadro de valores que marca a

de Estado<sup>2</sup>. A partir da apresentação dessa proposta metodológica, a etnografia multissituada, tento também buscar tecer certas relações entre os campos da antropologia e da comunicação. Vale lembrar que estas relações assumem desde níveis muito abrangentes de reflexão filosófica como a que empreendeu Lévi-Strauss (1980) propondo interpretar a cultura do ponto de vista de uma teoria da comunicação até níveis mais próximos das pesquisas contemporâneas em comunicação, concretizando-se em estudos dentro de nosso próprio campo que tomam conceitos de cultura advindos da antropologia bem como a pesquisa de campo e a escrita etnográfica como percursos metodológicos (Almeida, 2003; Braga, 2008; Campanella, 2012; Caiafa, 2013; Travancas, 1993; 2007<sup>3</sup>).

Fazer pesquisa em comunicação coloca-nos a pensar sobre algo muito importante para qualquer área de ciência: a delimitação de nossos objetos e de nossas abordagens teórico-metodológicas. O modo como delineamos um problema – o famoso recorte – e o gesto de delimitar um *corpus* de pesquisa e de eleger ferramentas/instrumentos de coleta de dados não nos torna isentos e objetivos como poderíamos desejar sob inspiração cartesiano-positivista. Defendo, portanto, uma ideia de ciência engajada, não somente com a produção acadêmica, mas com a vida pública na qual habitamos nós e os sujeitos e coletividades com os quais nos relacionamos. Nesse sentido, trata-se de uma ciência-arte que põe em marcha processos experienciais tão importantes quanto os que julgamos apenas estudar. Uma ciência de conduta que não depura o gesto metodológico de escolhas político-éticas. Não é à toa que venhamos falando tanto sobre reflexividade nas teorias sociais contemporâneas, pois o que investigamos e o modo como investigamos também criam mundos.

Nesse sentido, a metodologia da etnografia multissituada tem heranças do movimento vanguardista russo da mudança social, considerando o artista e o cientista como

2 No caso dos povos indígenas brasileiros e, especialmente, dos Kaiowa e Guarani com quem trabalho, tais opressões podem ser notadas pelas ações mercadológicas de apropriação, ao longo da história, de seus territórios por interesses privados de empresas, colonos e latifundiários bem como pela ação genocida do agronegócio atualmente que inclui assassinatos de lideranças, contaminação de rios e das pessoas indígenas com agrotóxicos, devastação da vegetação nativa do cerrado. Por outro lado, políticas públicas como a criação de reservas que promoveu a remoção forçada dos indígenas para territórios que não eram os seus, gerando uma situação de confinamento, a atuação do Serviço de Proteção ao Índio – SPI (amplamente relatada e documentada no Relatório Figueiredo, recentemente descoberto por ocasião das investigações da Comissão Nacional da Verdade) e o descumprimento da demarcação dos territórios indígenas determinada pela Constituição de 1988.

3 Notam-se duas influências distintas nessas pesquisas: por um lado, a presença da etnografia como “descrição densa” (Geertz, 1978) e, por outro, da etnografia urbana (e digital) nos moldes da chamada Escola de Chicago. Percebem-se também em alguns dos estudos diálogos com os estudos culturais e com as pesquisas de recepção, bem como o entrecruzamento dessas perspectivas.

artífices de seu tempo. O filme *Homem com uma câmera* (1929) de Dziga Vertov, que tematiza movimento e, conseqüentemente, o tempo e o espaço na modernidade então em constituição, é considerado uma excelente fonte de inspiração para a etnografia multissituada. O cineasta busca, investiga e apresenta imagens situadas em lugares tão diversos do cenário urbano emergente, explicitando sua própria presença nessa busca, sublinhando o ponto de vista ao mesmo tempo que apresenta visadas múltiplas sobre estéticas desconhecidas que fazem da câmera um dispositivo de alteridade – um olhar que busca a perspectiva dos eventos e sujeitos filmados.

Por fim, tento extrair conseqüências das reflexões metodológicas em nível epistemológico, a partir de um pequeno excerto de meu próprio trabalho de campo com o povo Kaiowa do Mato Grosso do Sul, propondo-me, a partir dele, pensar: “o que aqueles que se comunicam podem fazer pelas teorias da comunicação?”. Aqui faço uma clara referência a uma expressão do professor Otávio Velho em seu texto “O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?” (2008), no qual propõe uma “tradução num sentido forte” entre religião e ciências sociais: uma “via de mão dupla em que aquilo que é traduzido afeta a linguagem para a qual é traduzido e é afetado pela tradução” (Velho, 2008, p. 238). Isso demanda mudança epistêmica e política, posto que significa prescindir da posição privilegiada colocada pela “oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático” (Velho, 2008, p. 239) e, obviamente, da clássica dicotomia sujeito-objeto.

\* \* \*

Em linhas bem gerais, a etnografia multissituada, como toda etnografia, é um modo de investigar a realidade social que implica o deslocamento do pesquisador de seu contexto cultural originário a outros para ele desconhecidos. Implica também que a subjetividade do pesquisador está altamente implicada no processo de investigação, pois é o contato dela com outras subjetividades a matéria que constitui a produção do conhecimento num movimento de aproximação e afastamento, familiaridade e estranhamento. Ortner (1995, p. 173) diz que etnografia significa, minimamente, o esforço de entender um outro mundo “usando o *self* como instrumento de conhecimento”. Como técnica, envolve o que chamamos de observação participante e a manutenção de modos de registro sistemático das informações coletadas. É exigente do ponto de vista do tempo e da necessidade de construção de relações de confiança entre pesquisador e pesquisados. Nas discussões mais contemporâneas da antropologia, ressalta-se que essa investigação é bilateral, ou seja, a invenção da cultura (Wagner, 2010) é um processo que envolve a antropologia do antropólogo e a antropologia das pessoas que ele supostamente estuda, mas que também o estudam. As perguntas dos outros

reescrevem e reinscrevem as questões do antropólogo, algo desejável na produção de conhecimentos de forma não hierarquizada e num patamar de comparação cultural simétrica que alcança níveis epistemológicos, ou seja, de filosofia a filosofia. O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro tem chamado esse gesto reflexivo de “experimento de pensamento”:

*Experimentar esse pensamento, pensar como, imaginar como seria pensar como um índio. E ao mesmo tempo é pensar com o pensamento indígena, porque pensar como o pensamento indígena a gente sabe que só poderia fazer em pensamento, não se pode fazer na realidade porque nós não somos indígenas, mas pensar com esse pensamento é algo que não só se pode como eu entendo que se deve, é um experimento de pensamento fundamental. A antropologia sempre foi concebida e praticada como um discurso sobre os outros, os índios, por exemplo. Estava na hora [...] de dizer com todas as letras que a antropologia precisa pensar **com** o pensamento indígena, e não pensar simplesmente **sobre** o pensamento indígena. Tomar esse pensamento como interlocutor, eventualmente polêmico, talvez antagonista, como interlocutor à sua altura, à altura do pensamento antropológico, e não como algo que está em posição de objeto, e você ali em atitude de sobrevoos, em posição de dominância sobre esse pensamento. O antropólogo como aquele que conhece as razões que esse pensamento não conhece. As razões desse pensamento que esse pensamento não conhece (Viveiros de Castro, 2012, p. 252-253).*

Voltando à etnografia multissituada (por vezes traduzida como etnografia multilocal), trata-se de uma forma de incursão metodológica proposta por George Marcus e Michael Fischer (1999) na década de 1980, e, à época, tais discussões nutriam-se, em vários elementos, do grande capital intelectual legado pela diáde poder/conhecimento de Foucault, pela noção de heterotopia tal como desenvolvida por Dreyfus e Rabinow e pela noção de rizoma de Deleuze e Guattari. Ao transportá-la para o campo da pesquisa em comunicação, busco, mantendo as preocupações fundamentais quanto à distribuição de poder nas relações sociais, responder: como uma abordagem antropológica, originalmente estruturada numa escala local baseada na observação da vida de pequenas comunidades e práticas sociais de tipo face a face, pode ser consistentemente integrada ao estudo de fenômenos comunicacionais de alcance global ou num cenário de fluxos globais?

A gênese das etnografias multissituadas tem a ver com quatro questões articuladas. A primeira traz as discussões em torno da noção de sistema-mundo<sup>4</sup> e a possibilidade

4 O conceito de sistema-mundo foi discutido por autores como Immanuel Wallerstein, David Harvey, Frederic Jameson e Anibal Quijano,

de proporcionar uma grande narrativa sistêmica sobre a história mundial que convidava a ser completada e debatida através da produção de história social e de etnografias regionais e microgeográficas. A segunda é a emergência de fenômenos móveis e a necessidade de resposta a fenômenos empíricos recortados por fluxos culturais, informacionais, de poder, de pessoas em trânsito, inéditos até então. Um terceiro elemento importante na defesa de etnografias multissituadas diz respeito à relação entre colonialismo e antropologia e o forte desejo de descolonizar as colônias e descolonizar a antropologia, subvertendo relações de produção etnográfica altamente hierarquizadas, subservientes a necessidades institucionais (principalmente do Estado) e que realizaram um verdadeiro processo de pilhagem de acervos de conhecimentos, práticas e artefatos dos povos pesquisados, legitimado na noção de autoridade etnográfica<sup>5</sup> (Clifford, 1998). Nasce desse elemento todo um movimento de publicações compartilhadas entre antropólogos e nativos, de adoção de estilísticas diferenciadas para dar conta, na forma, dos léxicos nativos, em si formas de saber. Finalmente, destaca-se um movimento de ciência que vê como mais importantes na explicação de fenômenos complexos as relações que estes mobilizam/realizam e menos uma observação centrada em pontos específicos de forma intensiva. Num primeiro

envolvendo transformações econômicas, políticas e sociais a partir dos anos 1970, bem como os aprofundamentos de desigualdades de poder em nível global. Simplificadamente, há três formas básicas de observar essas mudanças: a primeira diz respeito à observação das mudanças sociais e culturais, englobando a análise estética, a transformação dos modos de vida e da paisagem urbana, os fenômenos da mobilidade, as diversas novas formas de socialidade e as “teorias” cotidianas que explicam a mudança; a segunda relaciona-se à análise econômica e política no que se refere aos efeitos sociológicos das transformações estruturais e organizacionais da produção de riquezas, bem como das instituições políticas, de certo descolamento entre poder e política formal, da conformação de uma nova esfera pública e dos desafios para a consolidação e/ou alargamento da democracia; a terceira ótica possível refere-se à transformação tanto da experiência quanto da reflexão sobre duas das categorias fundamentais de nosso pensamento: o espaço e o tempo. É claro que as três dimensões da mudança operam de forma articulada, separando-se apenas do ponto de vista analítico. Para uma síntese do conceito de sistema-mundo sob a ótica de diversos autores, ver Lander (2005) e Souza Neto (2008).

5 James Clifford capitaneia, sob a influência da noção histórica de cultura tal como a defende Raymond Williams, um amplo debate na antropologia de final dos anos 1980 acerca do papel do antropólogo como autor e, principalmente, sobre a legitimidade dos dados etnográficos calcado no “estar lá”, no testemunho vivo do modo de vida nativo e no deslocamento geográfico para alcançá-lo (o modelo clássico malinowskiano de trabalho de campo é fortemente colocado em questão). A força desse debate, circunscrito ao chamado paradigma pós-moderno, aproximou a antropologia de campos como a literatura e a teoria literária, bem como defende um texto antropológico polifônico no qual as vozes de “informantes” ganham estatuto de autoria colaborativa. Csordas (2003) associa esse movimento em teoria antropológica à crise da noção de representação nas ciências humanas que coloca em xeque as dicotomias sujeito/objeto, mente/corpo, real/representação tal como inspiradas pela filosofia cartesiana.

momento, então, dizia respeito a observar diferentes realidades em diferentes partes do mundo, estabelecendo conexões entre elas. Segundo George Marcus, este tipo de etnografia

*sai dos lugares e situações locais da investigação etnográfica convencional ao examinar a circulação de significados, objetos e identidades culturais em um tempo-espaço difuso. Esta classe de investigação define para si um objeto de estudo que não pode ser abordado etnograficamente se permanecer centrado em uma única localidade intensamente investigada [...]. Esta etnografia móvel toma trajetórias inesperadas ao seguir formações culturais através e dentro de múltiplos locais de atividade (Marcus, 2001, p. 101, tradução minha).*

De acordo com Cesarino (2014, p. 22), que tem trabalhado com esta metodologia no campo da cooperação Sul-Sul, Marcus apontou para dois modos principais de “lidar com o trânsito entre as escalas micro e macro na antropologia de fenômenos globais”. A estratégia explicativa mais comum é recorrer a fontes exógenas aos conhecimentos dos sujeitos e grupos com os quais se estabelece interlocução na pesquisa, tais como macroteorias e arquivados usados para ler ou enquadrar os dados etnográficos. A segunda estratégia, defendida por Marcus, “implica seguir etnograficamente a ‘circulação’ de atores, objetos e discursos por múltiplos pontos do globo (precisamente, a etnografia multissituada)”.

Além de observar estas anotações especulativas, advindas de um horizonte teórico-metodológico estrangeiro, também busco fundamentar a multissituacionalidade da pesquisa no modo como grupos indígenas e afrodescendentes constroem, circulam, reproduzem e transmitem o conhecimento. Na convivência com intelectuais de grupos quilombolas e no trabalho etnográfico com os Kaiowa e Guarani percebi que sua investigação, descrita por Lévi-Strauss (1997), ao observar outros povos ameríndios, como uma ciência do concreto, é multilocal e tem a ver com a busca de mananciais por vezes dispersos e variantes dos conhecimentos tradicionais. Os velhos – mestres e mestras – são essas grandes fontes de conhecimento, e, muitas vezes, é na busca de suas visões e versões que os mais jovens reconstróem e praticam a cultura. São para mim fontes de inspiração para a aposta no trânsito e no deslocamento geográfico implicado na prática etnográfica os protocolos de pesquisa que, para povos indígenas e populações tradicionais, envolvem o recenseamento botânico, zoológico e hidrográfico com suas grandes andanças pelo território, trocas de experiências e experimentos entre agências humanas e não humanas, os encontros rituais, festivos e políticos entre localidades como momentos de trocas de conhecimentos e a promoção de

vínculos sociais, o mito em sua temporalidade espiralar – como modo de realizar a narrativa histórica – e o canto, sua expressão artístico-ritual-experiencial, como modo de exploração do mundo e dos acontecimentos bem como de transmissão de conhecimento.

No filme *Tava* (2012), codirigido por Ariel Ortega, Vincent Carelli, Patrícia Ferreira e Ernesto de Carvalho, um documentário sobre as grandes construções de pedra erigidas nas missões jesuíticas do sul do Brasil, podemos assistir à operação desse modo de conhecimento: nele, um grupo de jovens mbya guarani vai a diversas aldeias buscar versões míticas entre os sábios-anciãos de seu povo que incluem as tavas em sua narrativa. De acordo com Barros (2014), o cinema vem sendo utilizado, a um só tempo, como instrumento de conhecimento e luta política dos povos indígenas. Os *Aty Guasu* – grandes assembleias políticas dos povos Kaiowa e Guarani do Mato Grosso do Sul – envolvem deslocamentos pelas diversas *tekoha* – territórios tradicionais retomados – nos quais se estabelece uma ampla rede de trocas em torno de conhecimentos tradicionais, reativação de cantos e rituais que, na situação genocida imposta pela luta pelo direito à terra e contra o preconceito, a invisibilização e o silenciamento, vivem cotidianamente ameaçados (Benites, 2012; 2014). As festas de Nossa Senhora do Rosário e as do Reinado, expressões das religiões de matriz africana no Brasil, marcadas pela visitação recíproca de guardas de Moçambique e Congo, celebrações e cortejos sagrados, mostram-se também ambientes de trocas de conhecimentos importantíssimos na manutenção de tradições altamente estigmatizadas e hostilizadas no contexto urbano brasileiro.

Outro elemento que o deslocamento evoca é o que Thomas Csordas (2003) chama de virada ao corpo ou *embodiment*, inspirado em suas observações etnográficas e ancorado em ampla revisão teórica nos campos da antropologia, dos estudos feministas, da crítica literária, da religião comparada, da sociologia e da filosofia, sublinhando a importância do corpo nos processos sociais. O deslocamento do corpo nos espaços, fazer-se um corpo presente nos ambientes também é um modo de conhecer importante, que promove o deslocar-se no mundo, o deslocar do mundo. Conforme testemunha a mestre Sebastiana de Oxossi (2014), matriarca/dandara do quilombo Carrapatos da Tabatinga, Bom Despacho-MG, ao evocar a importância da história “na pele” (no caso a história da escravidão) vivida por ela, seus antepassados e seus descendentes e a resistência pela sobrevivência digna incorporada às biografias, às memórias da língua de matriz bantu ainda falada na comunidade e a luta pela terra fundada nos direitos quilombolas. Enfim, tanto nas anotações acadêmicas quanto nas dos coletivos indígenas e afrodescendentes, nota-se que o deslocamento experimentado no corpo é um método de pesquisa que fortalece a defesa que aqui proponho da multissituacionalidade e dos conhecimentos

em trânsito, bem como de um protocolo ético mediador de tais relações.

De forma mais operatória, os desenvolvimentos da etnografia multissituada têm sido especialmente proveitosos nas análises dos produtos e processos midiáticos ou a partir deles. Vale sublinhar que os estudos contemporâneos da comunicação estiveram empenhados em dar conta, de forma dinâmica, daquilo a que convencionalmente chamávamos de “polos” da produção e da recepção, esforçando-se para pensar os fenômenos comunicativos imbricados “na mídia, na rua”, como enuncia o simpático título de um dos livros produzidos pelo Grupo de Estudos em Imagem e Sociabilidade – GRIS/UFGM (França e Guimarães, 2006). Tal esforço, multissituacional, ganha ainda mais centralidade nos estudos das experiências de meios de comunicação alternativos – indígenas, afro, ligados a migrantes e à migração, de perspectiva LGBT e feministas. Tal ampliação de enfoque e de objetos foi, em larga medida, estimulada pela investigação e participação etnográfica nos movimentos contemporâneos dos povos indígenas, quilombolas, associações organizadas de migrantes e movimentos sociais de luta por direitos sexuais e de gênero dentro e fora da arena do Estado, forjando fóruns cosmopolíticos dentro mesmo dos regimes de visibilidade hegemônicos. Nestes movimentos, o controle dos meios de comunicação massiva e o papel ativista dos coletivos e grupos minoritários como produtores de informação “reconfiguraram o espaço no qual se pode fazer realmente a etnografia de muitos sujeitos tradicionais da antropologia; e também voltaram a este espaço inerentemente multilocal” (Marcus, 2001, p. 116, tradução minha).

Há distintos modos de se multissituar na realização de etnografias e de reflexões antropológicas como exercícios de tradução intercultural. Marcus (2001) cria uma tipologia a qual apresento abaixo com alguns exemplos por mim selecionados (exceto o das Mitológicas de Lévi-Strauss e os estudos de memória de Jonathan Boyarin, que são exemplos de Marcus):

1) Seguir pessoas: por exemplo, em estudos sobre migração, como é o caso da pesquisa que se deu a partir das trocas comunicacionais entre uma filipina migrante em Londres (com passagem anterior por Hong Kong) e uma sul-africana ex-detenta em São Paulo que conhece a realidade dos presídios brasileiros para estrangeiras e passa informações sobre outra filipina migrante presa no Brasil, irmã da primeira, caracterizando uma rede formada por mulheres migrantes, mulheres de classe média que recebem as migrantes, grupos de apoio a estrangeiras presas e mulheres pobres sem condições sequer de migrar, interconectadas numa experiência de maternidade multifacetada e transnacional (Bumachar, 2011).

2) Seguir objetos: como no estudo de processos econômicos do capitalismo contemporâneo e suas relações

com a cultura e a vida de comunidades tradicionais por meio da circulação de bens, presentes, dinheiro, obras de arte ou propriedade intelectual. É o caso do amplo estudo da antropóloga Rena Lenderman (citado por Sahlins, 1997) em vários grupos mendi e kewa nas terras altas da Nova Guiné no qual analisa a entrada de objetos ocidentais e bens de consumo capitalistas, que, para ela, numa interpretação inicial, destruiria a cultura local. A afeição daqueles povos por tais objetos, a reciclagem de refugos em joias, os usos inusitados e sem a utilidade completa que têm no mundo ocidental indicavam necessariamente atrelá-los aos significados e relações portados por essas mercadorias. Mas a observação multissituada mostrou que tais objetos e bens circulavam entre eles fazendo crescer suas cerimônias (incluindo rituais que pareciam em declínio) e as redes de parentesco. Lenderman observou que as relações sociais indígenas haviam gerado uma demanda de moeda moderna bem maior que aquela exigida pelas instâncias locais do mercado capitalista. Ainda que referindo-se a “*bisnis*”, no léxico nativo o equivalente a ganhar dinheiro, o desenvolvimento se manifesta caracteristicamente para os povos da Nova Guiné como uma expansão dos poderes e valores tradicionais, sobretudo através da ampliação das trocas cerimoniais e de parentesco (traduzido pelos autores como “desenvolvegente” para a expressão “*developman*”, corruptela de “*development*”).

3) Seguir a vida ou a biografia, as histórias de vida que se justapõem a explicações de caráter mais estrutural que por vezes ocultam situações concretas/vividas. Podemos citar aqui o trabalho etnográfico multissituado realizado pela antropóloga portuguesa Filomena Silvano, ao acompanhar as filmagens de um documentário de João Pedro Rodrigues que mostra a viagem entre Paris e Trás-os-Montes empreendida por José do Fundo, por sua mãe e por sua mulher, Jacinta da Costa Félix, no verão de 1997, que resultou no filme *Esta é minha casa*. Nessa viagem, os corpos – tal como as identidades individuais e familiares – de José e de Jacinta foram experienciados, negociados e reconstruídos. A multissituacionalidade ajuda a dar conta do fato de haver pessoas que vivem as suas vidas em países que ficam distantes dos seus países de origem, mas que, no entanto, mantêm as suas raízes nos primeiros como eixo central de suas histórias de vida. O confronto com situações etnográficas em que espaços ausentes e distantes surgem como centrais para a construção das vidas das pessoas fez observar que essas relações assumem diversas formas, que vão da simples identificação com um espaço onde se vive, por vezes há várias gerações, até as situações, mais complexas, em que o investimento identitário é feito em espaços onde as pessoas, de fato, nunca estiveram. No meio fica uma panóplia de configurações em que a relação com os espaços de origem (considerados pelos próprios enquanto espaços de pertença) se materializa, periodicamente, após uma viagem à “terra natal”.

4) Seguir a trama, história ou alegoria: um exemplo, não autorreconhecido como tal, é o empreendimento de Lévi-Strauss nas *Mitológicas* (citado por Marcus, 2001) no qual o autor trabalha com 813 mitos ameríndios e milhares de versões, buscando agrupá-los para revelar não o seu sentido, mas suas propriedades, que, ao serem evidenciadas, demonstram ora uma lógica das qualidades sensíveis, ora uma lógica das formas. Lévi-Strauss pretende fazer emergir as leis secretas que regem a manifestação do espírito humano e romper com a permanente dicotomia entre saber arcaico e moderno, entre pensamento mágico e científico, entre arte e ciência. Hoje, poderíamos citar os estudos antropológicos sobre a memória social que têm recebido renovado interesse. Jonathan Boyarin (citado por Marcus, 2001) discute que o novo mapa da memória implica lutas sociais sobre visões alternativas acerca da definição da realidade coletiva. Os processos de lembrar e esquecer geram precisamente tipos de narrativas, tramas e alegorias que ameaçam reconfigurar versões que servem à ordem estatal e institucional. Assim, tais narrativas e tramas são uma rica fonte de conexões, associações e relações.

As outras duas modalidades, seguir o conflito, ou rastrear as diferentes partes ou grupos em um conflito, e seguir a metáfora, buscando fenômenos ligados ao discurso, modos de pensamento, signos e símbolos, são as que estão mais em acordo com o trabalho de investigação que elegi nos últimos tempos, que tem como eixo estruturador as lutas indígenas por visibilidade e os imaginários sobre os índios no Brasil, delineados por preconceitos, estigmas, estereótipos e preconceitos na mídia corporativa e nos espaços públicos e privados de modo geral<sup>6</sup>. Quanto a seguir o conflito, diz-nos Marcus (2001):

*Nas esferas públicas e mais complexas das sociedades contemporâneas, essa técnica é muito mais relevante*

<sup>6</sup> Por vezes, tais visões estão tão enraizadas e naturalizadas que é difícil percebê-las como crimes de ódio e de racismo, até porque estão justificadas no senso comum e na opinião de alguns especialistas como um direito no campo da liberdade de expressão e/ou nos imaginários correntes sobre indígenas: que não existem mais ou só existem em algum lugar muito distante na Amazônia, que pertencem ao passado, que são falsos ou que são guerreiros românticos. Uma exceção – talvez pela ampla visibilidade do genocídio dos povos Guarani e Kaiowa como tema de debate público no Brasil em 2012, talvez pela força dos juízos expressados – foi a demissão do articulista Walter Navarro do jornal *O Tempo* (MG) por causa da publicação do artigo intitulado “Guarani-Kaiowa é o c... Meu nome agora é Enéas” (jornal *O Tempo Online*, 08/11/2012). Mesmo assim, ele não foi julgado do ponto de vista criminal mesmo com reiteradas denúncias no Ministério Público Federal feitas pela opinião pública, movimentos e organizações indígenas e indigenistas. Analisei esse caso, juntamente com outros textos jornalísticos e cartas de leitores, como exemplar dos desafios para a luta pela terra e pela visibilidade dessa luta em face de um uso autoritário da liberdade de expressão e do profundo desconhecimento sobre a história indígena no Brasil (Oliveira, 2013).

*como princípio organizador para a etnografia multilocal. [...] Os assuntos mais discutidos na sociedade contemporânea se referem simultaneamente a esferas da vida cotidiana, instituições legais e meios de comunicação massivos. Portanto, os estudos etnográficos desses temas requerem uma construção multilocal, provavelmente de maneira mais explícita que qualquer das modalidades já identificadas (Marcus, 2001, p. 121, tradução de Vanrochris Vieira).*

Por outro lado, “seguir a metáfora” aplica-se justamente a temáticas ligadas aos discursos, especialmente, em meu caso, àqueles que se põem em disputas de sentido e embates em torno de termos e de seus significados.

*Quando o objeto extraído se encontra dentro do âmbito do discurso e das modalidades de pensamento, a circulação de signos, símbolos e metáforas guia o desenho da etnografia. Essa modalidade implica tentar desenhar as relações e fundamentos sociais de associações que estão mais claramente vivas na linguagem e fazer uso de meios visuais e impressos (Marcus, 2001, p. 119, tradução de Vanrochris Vieira).*

\* \* \*

É importante dizer que a etnografia multissituada tem contribuições específicas para um trabalho comunicacional que busca desestabilizar as noções de centro e periferia, admitindo também a importância de pensá-los desde o ponto de vista de grupos, coletivos e corpos<sup>7</sup> marginalizados, invisibilizados ou silenciados. O trabalho de campo, distante embora em relação com a produção midiática hegemônica e, portanto, não partindo de uma posição midiacêntrica, guarda a potência, no gesto metodológico, de fazer emergir campos, instâncias e espaços *paramidiáticos*<sup>8</sup>, podendo realizar-se a partir do gesto metodológico

<sup>7</sup> É claro que grupos são coletivos e que corpos são culturalmente construídos. Ao distinguir a noção de coletivo da de grupo, meu objetivo é enfatizar formas de organização contemporâneas com formatos mais horizontalizados e por vezes com existência episódica ou em rede. Os corpos são físicos, sociais e simbólicos a um só tempo, como destacado na seção de introdução deste artigo. A dimensão física, entretanto, não deve ser pormenorizada, como atestam as pessoas indígenas, negras, homossexuais, trans e mulheres.

<sup>8</sup> Braga (2011) usou o termo extramidiático para delinear a clivagem entre pesquisas cujo recorte se concentra na mídia e aquelas que priorizam determinantes culturais extramidiáticos. Inspirada numa metáfora da química orgânica, busco destacar aspectos posicionais e relacionais que a abordagem etnográfica da cultura põe em marcha na compreensão de objetos comunicacionais que, tal como destacado também por Braga (2011), colocam em interação intercultural sujeitos e modos de existir. Os qualificativos ‘orto’, ‘meta’ e ‘para’ são utilizados para designar posições relativas entre dois dos seis átomos de carbono que constituem o anel benzênico. Assim, ‘orto’ é utilizado para dois carbonos vicinais, ‘meta’ para dois carbonos sepa-

de seguir pessoas, objetos, tramas, biografias, conflitos, metáforas. Para sua realização, pode-se tanto partir de acontecimentos midiáticos e distanciar-se destes quanto partir de acontecimentos não midiáticos para colocá-los em relação com representações correntes e imaginários cristalizados sobre alguns grupos, coletivos e corpos.

Tal como a defendo, esta metodologia se presta à abordagem de problemas de pesquisa que buscam dar conta de processos comunicativos experienciados por minorias na constituição de discursos próprios de resistência em torno de acontecimentos e produtos midiáticos que atualizam um campo problemático (Deleuze, 2003). O conceito de campo problemático foi cunhado por Gilles Deleuze para dizer de situações de encontros que produzem acontecimentos. Acerca dele diz-nos Orlandi (2004, p. 121):

*[...] pelo menos de um lado, esse sentido [o sentido forte provocado pelo encontro] escapa da mera caracterização abstrata dos termos da dicotomia bárbaros/civilizados e, por outro lado, ele nos incita a observar maneiras que tecem a coexistência entre humanos, animais e coisas; ele nos convida a anotar modos que pulsam nessa convivência, a prestar atenção na modulação dos encontros que ocorrem entre os entes, ali onde o campo problemático dá um sinal abrasador de sua ontológica espessura.*

É nesse sentido que tenho buscado compreender como as ações de comunicação dos povos Kaiowa e Guaraní atualizam os sentidos da cultura e a necessidade de respostas públicas para sua luta política pela terra, observando os desdobramentos acontecimentais no interior das comunidades e em suas práticas cosmopolíticas cotidianas, especialmente pós-acontecimentos midiáticos que geram maior visibilidade de suas causas e, por que não, de sua própria existência. Para isso, é inegável a importância da proximidade com as cosmologias Kaiowa e Guaraní, com os seus agentes e articulações práticas na vida ordinária, no sentido de investigar as ações comunicativas, acompanhá-las em movimento e buscar entender como se

rados por um átomo de carbono e 'para' para dois átomos de carbono separados por dois átomos de carbono. Em reações de substituição o hidrogênio ligado ao carbono, constituinte do anel, é substituído por um outro grupo químico (um metil, por exemplo). É a presença desse grupo no anel benzênico que irá orientar a próxima substituição a ocorrer nas posições acima citadas. O benzeno pode ter a mesma composição química, embora apresente diferentes configurações nas ligações que estabelece com outros elementos. Assim, os termos *orto*, *meta* e *para* distinguem o lugar onde as ligações estão ocorrendo, determinando a distância da ligação principal ou metil, sendo *orto* a mais próxima e *para* a mais distante. A metáfora inspirada na química nos serve aqui para destacar a distância dos fenômenos observados via etnografia multissituada dos centros midiáticos, embora constituídos em outros centros, daí a importância de levar em consideração uma medida posicional (não absoluta), privilegiando os circuitos mais distantes, podendo estar em relação ou não aos circuitos midiáticos hegemônicos.

enlaçam tanto à constituição do mundo em que habitam quanto à constituição de vizinhanças com o mundo dos brancos. É interessante notar que o movimento que produzem gera a um só tempo a criação e a afirmação de uma forma de vida, a partir da constituição de fóruns cosmopolíticos que por vezes se valem de lógicas características dos regimes de visibilidade dos brancos (ver, por exemplo, Oliveira, 2016).

Tenho trabalhado com esta metodologia a partir de três movimentos articulados. Juntos, tais movimentos caracterizam a multissituacionalidade, embora nem sempre esteja aplicada a relações sociais que se desenvolvem em contextos transnacionais, como originalmente pensada por George Marcus. Estes movimentos perseguem um triplo objetivo: colocar em relação os campos da produção e da recepção de objetos comunicacionais (o que Hall [2003] chamou codificação/decodificação); dar conta de processos locais sem perder de vista contextos, cenários e escalas de análise mais gerais; enfatizar, a um só tempo, processos de opressão operados por instâncias de poder político e econômico estabelecidas e tecnologias de resistência operadas por meio da invenção, afirmação e defesa de uma forma de vida.

O primeiro movimento é pensar acontecimentos e produtos midiáticos que tenham como fulcro a questão indígena, especialmente no que diz respeito a direitos constitucionais e mais ainda ao direito à terra e observá-los nos territórios de seus protagonistas. Interessa-me, a partir deste movimento, entender a constituição do campo problemático em circuitos *paramidiáticos*, para compreender sua (re)criação a partir de atores, argumentos, filosofias, saberes, práticas e experiências.

O segundo movimento busca observar, no circuito midiático hegemônico, nas grandes empresas e veículos de comunicação, as formas de enunciação ali presentes, *vis-à-vis* os circuitos alternativos dos coletivos organizados, dos apoiadores das causas indígenas, das redes de informação minoritárias. Isso se presta a constituir algo fundante na sociologia dos conflitos: distinguir os elementos discursivos relativos à questão principal da disputa de sentidos daqueles argumentos que desqualificam o "inimigo" ou valem-se de outras questões que confundem o debate e o colocam nos termos de uma "guerra de mundos".

O terceiro movimento é o de perceber práticas de sentido que interconectam e separam os dois mundos observados no primeiro e segundo movimentos. Portanto, o material empírico trabalhado é composto por escritas nem sempre textuais. Trata-se de práticas investigativas com pessoas e comunidades cuja base de produção e transmissão de conhecimentos é oral. Meu objetivo é apontar para outras possibilidades de escritas que não a alfabética feitas de imagens, sons, objetos, mapas afetivos e experienciais, histórias, mitos. Leda Martins (2003) tem chamado tais formas de conhecimento de oralituras, sublinhando que

lembrança e esquecimento (no léxico grego, as musas *Mnemosyne* e *Lesmosyne*) andam juntos e que, no mundo ocidental, priorizaram-se a linguagem escrita e o preparo do olhar para ver a letra escrita como princípios fundamentais de julgamento sobre qual saber é importante. No entanto, olhando para a episteme bantu, destaca que escrever e dançar têm uma mesma raiz etimológica na palavra *ntanga*, que, na avaliação da autora, realça “variantes sentidos moventes, que nos remetem a outras fontes possíveis de inscrição, resguardo, transmissão e transcrição de conhecimento, práticas, procedimentos, ancorados no e pelo corpo, em performance” (Martins, 2003, p. 65).

O que importa reter de tais escrituras é que são, antes de mais nada, “práticas de sentido” (Viveiros de Castro, 2002). A antropologia, ao buscar, via etnografia, uma relação de sentido entre o discurso do “observador” e o discurso do “observado”, produz também uma relação de conhecimento, especialmente porque o primeiro discurso pretende à Ciência. Viveiros de Castro (2002, p. 113-114), ao analisar esta prática, diz que “o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos”.

\* \* \*

Para finalizar, discutirei um pequeno ponto que levanto a partir de minha inserção etnográfica junto ao povo Kaiowa do MS. Mais do que entender o que interlocutores indígenas dizem de um acontecimento midiático – essa é a busca num primeiro nível de análise de caráter descritivo –, busco também pensar o que eles dizem sobre o que é acontecer. O que sua filosofia, o que o seu saber constitui como acontecimento? É preciso destacar, como assinala Freire (2009), que, ao tratar da tradução de uma língua indígena para o português, estamos diante de uma “dupla tradução”: de uma língua para outra e de um registro para outro, com todos os equívocos que isso pode implicar. Dito de outro modo, o trabalho de tradução etnográfico de línguas indígenas para línguas ocidentais envolve adensamentos como as diferenças de escalas e contextos entre a experiência do campo e a escrita etnográfica, além das bases epistemológicas, formas de imaginação e recursos expressivos distintos que essa tradução envolve. Acrescenta Freire (2009, p. 329):

*Em suas reflexões sobre a língua guarani, Melià mostra como a tradução implica redução de significados e de significantes, mas especialmente redução de poesia, o que representa um grande desafio para o tradutor, porque, nas palavras de Viveiros de Castro, “traduzir é presunir que há desde sempre e para sempre um equívoco;*

*é comunicar pela diferença, em vez de silenciar o Outro. Traduzir é instalar-se no espaço do equívoco e habitá-lo”.*

Lembro-me que quando estava a buscar as causas da visibilidade dos Guarani e Kaiowa na mídia e nas redes sociais, no Brasil e no mundo, em 2012, perguntei a Genito Gomes, cacique kaiowa da aldeia do Guaiviry – município de Aral Moreira, Mato Grosso do Sul –, filho do cacique assassinado Nísio Gomes e da rezadora Odúlia Mendes, por que eles haviam conquistado tamanha popularidade e mobilizado tantas reações da opinião pública nacional e internacional<sup>9</sup>. Genito me respondeu primeiramente com um gesto no qual reproduzia o movimento de balançar o *mbaraka*. O *mbaraka*, instrumento ritual de povos indígenas e afrodescendentes presente em toda a América e África, é um chocalho. Ele é o universo. Sacudi-lo em reza ritual é sacudir o universo, é rearranjar a ordem das coisas. Realocar os elementos que o compõem. Até aqui, parece haver uma coincidência entre a teoria acadêmica e a teoria nativa: é acontecimento aquilo que rearranja, que reordena. Assim, o gesto de sacudir o universo recoloca em outra posição suas partes componentes, modificando-o e modificando-as.

Mas, em seguida, Genito me respondeu com palavras: “Foi o poder do nosso *mbaraka*, de nossa reza”. Profundamente espirituais, os povos Guarani e Kaiowa rezam sistematicamente para o mundo não acabar, assim como rezam para a roça crescer, para que as crianças sigam nascendo, para afastar o *nhemyrõ* (uma espécie de fascínio pela morte que antecede atos suicidas, que muitos traduzem como um estado de tristeza profunda). Aqui notamos uma diferença: o poder reordenador está em outro lugar. Não só porque ele é atribuído à interação com os não humanos – os *Nhandejari* e o próprio *Nhanderu Guasu* – os quais os *ava* e *kuñague kuera* – os humanos – acessam pela reza ritual nos territórios que são das famílias extensas e dos parentes terrenos e divinos. É uma interação humano-divina a força movente que faz as coisas acontecerem segundo uma vontade híbrida que as põe em marcha. Acontecer implica, portanto, mover mundos, colocar mundos em relação e transformá-los, transformando-se. Fazer o acontecimento acontecer. Diz o líder Wãimiri (assistindo, em vídeo, à reza de Guaranis e Kaiowas) no documentário *O Espírito da TV*: “Quando se agita o *mbaraka*, a substância dos espíritos penetra nele. Esse pessoal está se transformando. Eles é que mandam os espíritos. Seu *mbaraka* se iluminou. Eles estão contentes com a

<sup>9</sup> Em outros momentos fiz uma análise pormenorizada desse acontecimento midiático buscando apontar tanto para os possíveis ganhos políticos e de visibilidade para a causa indígena Kaiowa e Guarani (Oliveira; Benites; Oliveira Neto, 2016) quanto para as reações conservadoras a esta visibilidade que mobilizaram e buscaram ativar com toda força os imaginários mais comuns acerca dos povos indígenas no Brasil (Oliveira, 2013).

chegada dos espíritos. Nós também porque eles vêm para curar. Eles estão vindo para matar. Eles vieram atraídos pelo som do *mbaraka*.”

Se, em nossas condições de análise, buscamos compreender os fatos que emergem em potência acontecimental por sua força própria, consideradas aí tanto as institucionalidades da produção midiática quanto os valores sociais que os alimentam, o gesto de Genito chama a atenção para a necessidade de fazer acontecer no sentido de fazer falar, levar experiências outras ao espaço público, colocar o mundo em situação dialógica, tornando o desafio do comum múltiplo (não uma essência única ou terreno das interseções e consensos). Em se tratando de grupos invisibilizados e silenciados, como os povos indígenas, sobre os quais pesa um forte imaginário de que já não existem ou de que são falsos, envolvidos em disputas político-econômicas que atingem interesses de grupos hegemônicos, como o interesse por suas terras, há toda uma vida que acontece, mas que não necessariamente acontece midiaticamente. Então, por mais que o acontecimento que ganha destaque midiático diga sobre alguns valores de nossas sociedades, um acontecimento não diz de todos os valores e, mais ainda, em geral opera na chave de um naturalismo representacionista do unívoco. Por mais que haja uma brecha criativa no desordenamento que acontecimentos midiáticos provocam, no desejo de ordenamento que também provocam há muito trabalho social reprodutivo de elementos imaginários cristalizados, acionados de forma posicional, estratégica e biopolítica por atores e suas relações com a história. Portanto, parece importante assumir também o desejo explicativo expresso no gesto de Genito Gomes que nos impõe pensar o que antecede o acontecer: na mídia, na rua, na aldeia.

## Referências

- ALMEIDA, H.B. de. 2003. *Telenovela, consumo e gênero: “muitas mais coisas”*. Bauru, SP, EDUSC; São Paulo, Anpocs.
- BARROS, M.F. de S. 2014. *Caminhada, canto, conversação: mise-en-scene reversa em três filmes do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema*. Belo Horizonte, MG. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação (PPGCOM) da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- BENITES, T. 2012. História da Aty Guasu. Blog da Aty Guasu [post]. Disponível em: <http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/11/historia-da-aty-guasuguarani-kaiowams.html>.
- BENITES, T. 2014. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Rio de Janeiro, RJ. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/PPGAS – Museu Nacional/URRJ.
- BRAGA, A.A. 2008. *Personas Materno-Eletrônicas: feminilidade e interação no blog Mothern*. Porto Alegre, Editora Sulina.
- BRAGA, J.L. 2011. Constituição do Campo da Comunicação. *Verso e Reverso*, XXV(58):62-77, jan.-abr.
- BUMACHAR, B.L. Migração e novas mídias: um diálogo sobre a experiência familiar transnacional de estrangeiras presas em São Paulo e de trabalhadoras filipinas residentes em Londres. *Cronos: Revista da Pós-Graduação em Ciências Sociais*, Natal, UFRN, 12(2):75-95, jul./dez.
- CAIAFA, J. 2013. *Trilhos da cidade: viajar no metrô do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora 7Letras.
- CAMPANELLA, B. 2012. *Os olhos do Grande Irmão: uma etnografia dos fãs do Big Brother Brasil*. Porto Alegre, Sulina.
- CARELLI, V. 1990. *O espírito da TV*. [filme].
- CARELLI, V.; ORTEGA, A.; FERREIRA, P.; CARVALHO, E. 2009. *Tava, a casa de pedra*. [filme].
- CESARINO, L. 2014. Antropologia multissituada e a questão da escala. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 20(41):19-50, jan./jun.
- CLIFFORD, J. 1998. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, p. 17-62.
- CSORDAS, T. (org.). 2003. Introduction: The Body as Representation and Being-in-the-world. In: *Body and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-24.
- DELEUZE, G. 2003. *A lógica do sentido*. São Paulo, Editora Perspectiva.
- DUMONT, Louis. 1993. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro, Rocco.
- FREIRE, J.R. de B. 2009. Tradução e interculturalidade: o passarinho, a gaiola e o cesto. *Revista Alea*, 11(2):321-338, jul.-dez.
- FISCHER, M. 2011. *Futuros antropológicos: redefinindo a cultura na era tecnológica*. Rio de Janeiro, Zahar.
- FRANÇA, Vera; GUIMARÃES, César (org.). 2006. *Na mídia, na rua: narrativas do cotidiano*. Belo Horizonte, Autêntica.
- GEERTZ, C. 1978. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, p. 13-41.
- HALL, S. 2003. *Estudos Culturais: dois paradigmas. Da diáspora*. Belo Horizonte, Editora da UFMG.
- LANDER, E. 2005. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires, Clacso. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624090901/colonialidade.pdf>. Acesso em: 21/12/2016.
- LEVI-STRAUSS, C. 1997. “A ciência do concreto”. In: *O pensamento selvagem*. 2ª ed. Campinas, Papirus, p. 15-50.
- LEVI-STRAUSS, C. 1980. O conceito de estrutura em etnologia. In: *Lévi-Strauss*. São Paulo, Editora Abril. (Coleção Os Pensadores).
- MARCUS, G.; FISCHER, M.M.J. 1999. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. 2ª ed. Chicago, IL, University of Chicago Press.
- MARCUS, G. 2001. Etnografia en/del sistema mundo: El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, Iztapalapa, 11(22):111-127, jul./dez.
- MARTINS, L. 2003. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, Santa Maria, 25:55-71.
- OLIVEIRA, L. 2000. *Nódulos de dádiva: religião, individualismo e comunicação – as redes da Nova Era*. Belo Horizonte, MG. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- OLIVEIRA, L. 2013. Em nome da liberdade de expressão: visões críticas da visibilidade da causa Guarani e Kaiowa. In: Venício

- LIMA; Juarez Rocha GUIMARÃES (org.), *Mídia e liberdade de expressão*. São Paulo, Paulus, p. 141-168.
- OLIVEIRA, L.; BENITES, T.; OLIVEIRA NETO, R. 2016. Sacrifício e quase-acontecimento: apontamentos sobre a visibilidade da luta pela terra dos povos indígenas Guarani e Kaiowa. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, **17**(26):114-142.
- OLIVEIRA, L. 2016. Bro MC's Rap Indígena: o rap e a constituição de fóruns cosmopolíticos na luta pela terra Kaiowa e Guarani. *E-Compós*, **19**(3):199-220.
- ORLANDI, L.B.L. 2004. A morada do ente. In: D. LINS; P.P. PELBART (org.), *Nietzsche e Deleuze: bárbaros, civilizados*. São Paulo, Anablume, p. 119-130.
- ORTNER, S.B. 1995. Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge University Press, **37**(1):173-193.
- OXOSSI, S. de. 2014. Artes Ofícios dos Saberes Tradicionais. [Aula]. Módulo Cultivos e Culturas dos Quilombos. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais.
- SAHLINS, M. 1997. O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto em via de extinção" (parte I). *Mana*, Rio de Janeiro, **3**(2):41-73.
- SILVANO, F. 2002. José e Jacinta nem sempre vivem nos mesmos lugares: reflexões em torno de uma experiência de etnografia multi-situada. In: *Ethnologia - Antropologia dos processos identitários*. Lisboa, Cosmos, p. 53-79.
- SILVANO, F. 2009. A verdade dos corpos: sobre um encontro entre cinema e etnografia. In: AAVV, *Jorge Crespo: Estudos em homenagem*. Castro Verde, 100Luz, p. 123-136.
- SIMMEL, Georg. 2000. O indivíduo como ponto de cruzamento dos círculos sociais. O individualismo. In: Leopoldo WAISBORT, *As aventuras de Georg Simmel*. São Paulo, Editora 34, p. 489-504.
- SOUZA NETO, M.F. 2008. Os ventos do norte não movem moinhos. *Boletim Goiano de Geografia*, **28**(2):15-32.
- TRAVANCAS, I.S. 1993. *O mundo dos jornalistas*. São Paulo, Summus Editorial.
- TRAVANCAS, I.S. 2007. *Juventude e televisão*. São Paulo, FGV.
- VELHO, O. 2008. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: Faustino TEIXEIRA (org.), *A(s) ciências(s) da religião no Brasil, afirmação de uma área acadêmica*. 2ª ed. São Paulo, Paulinas, p. 9-17.
- VERTOV, D. 1929. *O homem com uma câmera*. [filme].
- VIEIRA, V. 2015. *Vivendo no front: discursos acionados por sujeitos na fronteira entre perspectivas LGBTS e evangélicas*. Belo Horizonte, MG. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Minas Gerais.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2002. O nativo relativo. *Revista Mana*, **8**(1):113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. 2012. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro: Por Cleber Lambert & Larissa Barcellos. *Revista Primeiros Estudos*, São Paulo, 2:251-267.
- WAGNER, R. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac e Nayff.

Artigo submetido em 31-07-2016

Aceito em 14-10-2017