

DOI: <http://dx.doi.org/10.5007/2175-8034.2018v20n1p177>

# O Desafio da Endoetnografia

Hugo Leonardo Ribeiro

Instituto de Artes (IdA) – Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil  
*E-mail: hugoleo75@gmail.com*

## Resumo

Neste artigo aborda-se o desafio da endoetnografia como metodologia de pesquisa tanto a partir da literatura quanto a partir da experiência pessoal do autor. Por meio da problematização e da revisão dos conceitos relacionados ao termo “antropologia em casa” e da proposição de uma definição mais específica e restrita para o termo “endoetnografia”, serão discutidos os problemas e as vantagens de seu uso como metodologia de pesquisa, propondo formas de contornar alguns problemas já levantados pela literatura.

**Palavras-chave:** Endoetnografia. Antropologia Nativa. Autoantropologia. Enculturação

## Abstract

*This text discuss the challenge of endoethnography as a research methodology both from the literature, as from the personal experience of the author. Through the problematization and revision of concepts related to the term “anthropology at home”, and the proposition of a more specific and restricted definition for the term “endoethnography”, the advantages and problems of its use as a research methodology are discussed, proposing ways of getting around some problems already raised.*

**Keywords:** Endoethnography. Native Anthropology. Autoanthropology. Enculturation.

## I Introdução

No início da pesquisa de campo como procedimento básico das pesquisas antropológicas, o grande desafio do antropólogo era, por um lado, desenvolver uma atitude relativista para não julgar a cultura pesquisada a partir de sua própria e, por outro lado, passar por um processo de enculturação na tentativa de compreender tais práticas culturais nativas e poder traduzir seus significados para outra cultura. Essa abordagem inicial, baseada no estudo de uma cultura estranha à do próprio pesquisador, foi o resultado natural de estudiosos de universidades europeias interessados nas culturas exóticas relatadas pelos viajantes, fato reconhecido por diversos autores da área.

É um de meus pressupostos a concepção da Antropologia como um campo de conhecimento formado enquanto disciplina científica nos quadros do pensamento do século XIX, voltada para a investigação de povos exóticos, progressivamente incorporados à cultura européia desde o início da expansão colonial. (Kant de Lima, 1998, p. 13)

Ou seja, por muito tempo, o campo de estudo dos antropólogos era, por definição, uma cultura pertencente a outro continente que não fosse o europeu, com uma separação consciente entre o observador e o observado.

The division between observer and observed was always a self-conscious one. What typified the modernism of anthropology was the adoption of this division as a theoretical exercise through the phenomenon of fieldwork. The anthropologist who “entered” another culture carried that self-consciousness of the other with him or her. This was what was invented by the

fieldworkers of Malinowski's day. Whatever the nature of their field experiences, it was visibly reinvented in the way monographs came to be organised. (Strathern, 1987, p. 258)

A história da etnomusicologia seguiu passos semelhantes, pois se acreditava que era possível identificar os significantes musicais através da transcrição e análise musical. Dessa forma, quem pretendesse estudar determinada prática musical, bastava passar alguns meses aprendendo a tocar aquelas músicas, e gastar algum tempo transcrevendo todo o repertório, analisando-o e comparando-o, para encontrar um “consenso” musical (Hood, 1963, p. 190-191) e, então, a partir daí, relacioná-lo com sua cultura para achar seu significado.

Esse pensamento, muito influenciado pelo positivismo, era o motivo principal para o entendimento da etnomusicologia como o estudo do outro. O distanciamento necessário entre o pesquisador e o objeto de estudo era visto como algo necessário para que, de forma objetiva e científica, fossem analisados os dados e as informações coletadas. Por muitas décadas, preservou-se essa forte dicotomia entre o pesquisador (europeu ou norte-americano) e o pesquisado (caracterizado por três grandes campos de estudo, Música do Oriente, Música Primitiva e Música Folclórica).

Esse paradigma de pesquisa etnomusicológica começa a mudar a partir dos anos setenta (Slobin, 1993), impulsionado pelo desenvolvimento tecnológico que possibilitou a formação de redes globais de comunicação, acelerando a difusão intercultural de músicas. O resultado principal teria sido o olhar para si mesmo, quando o antropólogo/etnomusicólogo deixa de ser o outro e passa a estudar a cultura na qual está inserido, levando a uma redefinição do que seria o conceito de campo. E, a partir do momento que os antigos nativos são instrumentalizados nas teorias e práticas etnográficas, abre-se espaço, inclusive, para questionar se um pesquisador de fora daquela cultura consegue realmente entender os significados daquelas práticas culturais.

Na década de 1960, Nketia escreveu que sua posição de nativo (*insider*) proporcionava-lhe uma percepção diferente do significado musical na música africana que, de outra maneira, seria difícil, principalmente quando ele confronta seus resultados com os do

Reverendo Jones<sup>1</sup> cujo livro sobre a música africana era composto basicamente de análises estruturais, feito por um pesquisador não nativo.

In report all this I do not imply that the same conditions will be found everywhere or that investigations must be carried to the same depth. It may be difficult for anyone to do so without the advantage I had as a speaker of Akan and to some extent a carrier of the tradition and its culture. (Nketia, 1962, p. 3)

Chama a atenção o cuidado que Nketia teve ao escrever a locução adverbial “até certo ponto” (em inglês, *to some extent*), condicionando a intensidade do sentir-se herdeiro da tradição e cultura Akan. É possível interpretar esse cuidado com o reconhecimento de que não basta nascer em determinado lugar ou falar sua língua para considerar-se (ou ser considerado) um nativo. Até mesmo porque, como irei discutir mais adiante, há vários níveis de imersão cultural que afetam diretamente a identificação de significados implícitos em certas práticas culturais.

O objetivo desse texto é, portanto, discutir sobre as vantagens e desafios de assumir-se um pesquisador nativo, tanto a partir da literatura sobre o assunto, quanto das minhas experiências como pesquisador.

## **2 *Habitus* Musical**

Há algum tempo que a prática do etnógrafo é comparada à de um tradutor, à de traduzir uma cultura para outra, que acontece ao tentar “tornar importantes elementos temáticos ou simbólicos de uma cultura, significativos em termos de outra [cultura]” (Maranhão, 2000). Mas, nem sempre esse processo de “tradução” acontece sem se perder algo no caminho. A esse respeito, o antropólogo Hisayasa Nakagawa narra uma situação bastante interessante sobre quando assistiu surpreso, pela primeira vez, uma peça de Diderot (O sonho D’Alembert) após ter lido o texto original na sua tradução ao japonês e depois no original em francês. Sua surpresa estava no fato de ficado preso numa “armadilha” que existia no que chamou de “esquema deformado da tradução japonesa”. O problema estava no fato de que:

Como na língua francesa, cada sujeito é independente e atomístico, as pessoas se movimentam numa espécie de espaço newtoniano – ou seja, no espaço absoluto e vazio. Por isso, há a identidade abstrata de todos os sujeitos, que transcendem a situação. Mas na língua japonesa essa identidade não pode existir, visto que o espaço é apenas, por assim dizer, a rede social sutilmente hierarquizada de todas as pessoas. Sem essa rede, não há japoneses. (Nakagawa, 2005, p. 19-23)

Ou seja, para entender a peça de Diderot, um japonês precisaria, primeiro, entender como a filosofia francesa (ou ocidental) da época considera a individualidade do sujeito. Estamos falando aqui da tradução de uma cosmovisão entre culturas. Geertz (2001, p. 69-70) coloca isso de forma mais poética:

A verdade, segundo a doutrina do relativismo cultural (ou histórico, pois é a mesma coisa) é que não podemos nunca entender, de forma adequada, a imaginação de outros povos ou de outras épocas, da mesma forma que entendemos a nossa. O falso corolário desta afirmativa é que, neste caso, não podemos, então, entender coisa alguma. É claro que podemos, sim, entender essa imaginação de forma bastante adequada, ou, pelo menos, tão bem quanto se pode entender algo que não seja propriamente nosso; mas isso não será possível, se nos limitarmos a *olhar por trás* das interpretações intermediárias que nos relacionam com aquela imaginação. É preciso olhar *através* delas. A aflição do professor Trilling com a complacência epistemológica do humanismo tradicional não é inoportuna. A resposta mais perfeita para ela está contida na observação um tanto ou quanto dolorosa de James Merrill de que a vida é uma tradução, na qual estamos todos perdidos.

Para que esse processo de aprendizado cultural ocorra, desde o início do século XX uma das premissas básicas da antropologia é a realização da pesquisa de campo, caracterizada pela convivência por longos períodos dentro da cultura que se pretende estudar. Esse processo exige certo nível de imersão cultural, uma enculturação necessária, que irá afetar de alguma forma o pesquisador. E, cada vez mais, essa separação entre sujeito-objeto, pesquisador-pesquisado tornar-se-á irreconhecível ou, em certas ocasiões, indesejável. Como escreveu

Bruner (1986, p. 9), “[...] traditionally, anthropologists have tried to understand the world as seen by the ‘experiencing subject’, striving for an inner perspective”.

Porém, nem sempre através da relação pesquisador-informante(s) é possível ter acesso à compreensão de algumas práticas culturais, gerando uma má interpretação dos fatos ou lógicas por trás dos atos.

In particular, the ethnographer’s participant-observer role and his or her textual representations of oral evidence have come under scrutiny. Ethnographers have long been aware that fieldwork is subject to certain problems. For example, indigenous peoples may act in an artificial way due to the ethnographer’s presence; they may present accounts of their culture that they imagine the ethnographer wishes to hear; or they may resist investigation altogether, refusing to answer questions and trying to evade examination. (Chambers, 2006, p. 3)

É preciso reconhecer que há um modo de ser e de compreender o mundo que é próprio do *insider* e que nem sempre é possível de ser verbalizado, pois nem sempre é consciente. É o que Bourdieu (1977) chama de *habitus*.

A noção de *habitus* é desenvolvida por Bourdieu (1977, p. 72) como

Systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery of the operations necessary in order to attain them. Objectively ‘regulated’ and ‘regular’ without being in any way the product of obedience to rules, they can be collectively orchestrated without being the product of the organizing action of a conductor.

De forma análoga, o *habitus musical* (Ribeiro, 2008) pode ser definido como o conjunto de organizações sonoras ouvidas desde o momento que o sistema auditivo está desenvolvido e que aprendemos, socialmente, a classificar como música. Esse é um aprendizado ativo, que integra todas as experiências passadas mediadas pela relação social com outros indivíduos em diferentes estratos socioculturais, criando

uma matriz de concepções individuais sobre quais as organizações sonoras que mais se aproximam do que seja música e quais sons passam a ser classificados como ruído. Essas relações sociais são, como diz Frith (1988), permeadas de julgamentos de valores e avaliação de diferenças, e o conhecimento musical vai se moldando de acordo com as experiências pessoais e as negociações que vão sendo feitas durante esse processo ativo de elaboração de uma estética musical pessoal. Dessa forma, a própria noção do que seja música e ruído é modificada durante o tempo de vida de uma pessoa.

A partir desse conceito, uma reflexão mais ampla nos faz questionar como é possível compreender a experiência musical de determinada cultura, sem ser ou tornar-se um membro dessa cultura, ou seja, sem compartilhar esse *habitus musical*? Ou então, como é possível identificar os limites identitários de um estilo musical sem participar desse *habitus musical*? Como descrever essa episteme sem tê-la vivenciado?

Ao abordar esse conceito, Thomas Turino (1999, p. 16) escreve:

Esta ideia é importante pelo menos para questionar a ênfase atual da Etnomusicologia<sup>2</sup>, da “descoberta” de verbalizações a respeito de teorias musicais nativas. Bourdieu caracteriza a elicitación de sistemas de regras a partir de informantes nativos, e penso que em muitos casos acertadamente, como fadadas a levar à construção de um relato artificial porque, se não faz parte do discurso normal das pessoas, o sistema de regras assim abstraídas precisa ser criado por verbalizações duplamente atípicas junto a alguém estranho [o pesquisador] que, muitas vezes, já está implicado em relações assimétricas de poder.

Dessa forma, é preciso reconhecer que o sujeito que escreve sobre uma “experiência distante” a partir do relato dos atores locais está se valendo de uma narrativa construída artificialmente sobre uma “experiência próxima” (Geertz, 2001, p. 87) que, internalizada através da prática cotidiana, “[...] tornam-se assim relegadas ao nível inconsciente” (Turino, 1999, p. 17).

Mas, se assumirmos que é possível passar por um processo de enculturação a ponto de um *outsider* poder vivenciar uma essa “experiência próxima”, a pergunta que fica é: quanto tempo é preciso para isso? A resposta mais óbvia é de que vai variar de situação para

situação. Todavia, acredito que podemos concordar que, em geral, esse é um processo longo e demorado. Logo, chegamos a um paradoxo: como é possível exigir que estudantes de graduação ou mestrado proponham pesquisas etnográficas, no sentido de realizar uma descrição densa (Geertz, 2012) e que consigam traduzir a perspectivaêmica se, na maioria das vezes, o tempo destinado à pesquisa de campo vai possibilitar, no máximo, que sejam feitas descrições superficiais sujeitas a uma má interpretação dos fatos do tipo de “[...] relatos que os nativos imaginam que o etnógrafo quer ouvir”? A partir do momento que os “nativos” passam a ter acesso sobre o que foi escrito sobre eles<sup>3</sup>, o problema da interpretação e tradução começa a ficar mais evidente, assim como a já reconhecida assimetria na relação entre pesquisador e informante: “[...] o que o antropólogo faz é ciência; o que o nativo diz é informação.” (Kant de Lima, 1997, p. 16). O próximo passo é o nativo tomar as rédeas a respeito da produção do conhecimento sobre sua própria cultura.

### 3 Antropologia em Casa

A proposta ou paradigma metodológico de se estudar a própria cultura é referenciada a partir de vários conceitos relacionados. Ginkel (1998, p. 264) faz uma breve comparação entre os termos “antropologia em casa” e “etnografia endógena” (*endogenous ethnography* ou, simplesmente, *endo-ethnography*) e uma série de outros termos sinônimos, tais quais antropologia (ou etnografia) ‘nativa’, ‘domestica’, ‘indígena’, ‘auto-’, ‘local’, e ‘insider’. Alguns desses conceitos serão aqui brevemente revisados.

O conceito de “antropologia em casa” (*anthropology at home*) é, de certa forma, recente, e nos remete à década de 1980. Apesar de já existir há algumas décadas antropólogos e etnomusicólogos que, oriundos de países fora do eixo Europa-EUA, lá se formaram e depois voltaram para seus países para conduzir pesquisas etnográficas (Kuchumkulova, 2007, p. 8), a própria noção de uma “antropologia nativa” é mais recente e, de certa forma, influenciada pelo surgimento da antropologia aplicada (cuja associação<sup>4</sup> remonta ao ano de 1941).

No Brasil, essas mudanças teriam ocorrido a partir das transformações político-sociais ocorridas após a década de 1980, já com influência da busca por uma etnomusicologia/antropologia aplicada. Segundo Angela Lühning (2003), o principal reflexo dessas mudanças foi o fortalecimento de movimentos indígenas e afro-brasileiros, reivindicando sua identidade perdida, ou esquecida, durante anos de repressão social, nos quais os próprios atores assumem a responsabilidade pela pesquisa e tornam-se “[...] os principais articuladores do levantamento de sua história, cultura e música” (Lühning, 2003, p. 129). Para a autora, surge, então, a necessidade de se refletir sobre

[...] as novas exigências que todos nós devemos ter em relação a uma formação universitária e sua futura possibilidade de ação na vida e em uma profissão como professor e/ou pesquisador, frente a outras realidades de convivência social entre grupos e trocas de conhecimentos dos mesmos. (Lühning, 2003, p. 130)

O termo “antropologia em casa” é bastante citado, seja através do livro de Anthony Jackson (1987) intitulado “Anthropology at home”, ou artigos (Peirano, 1998; Munthali, 2001; Edward, 2014; Mughal, 2015). Como a maioria dos conceitos antropológicos, esse também não tem uma definição muito específica e aceita por todos, sendo referida, genericamente, como “[...] one’s own culture, usually by conducting fieldwork in one’s own country.” (Jackson, 1987). O que Mughal chama a atenção é que, apesar de trazer algumas vantagens, fazer “antropologia em casa” é igualmente desafiador, além de preservar os mesmos métodos de coleta de dados como a observação, entrevistas, e discussões informais (Mughal, 2015, p. 121). Peirano (1998, p. 105) também reflete que, após a diminuição da distância entre pesquisadores e informantes, assim como a grande variedade de culturas estudadas, percebeu-se que, o que define a disciplina não é o sujeito que está sendo estudado, mas sim a abordagem. E sobre os precedentes da antropologia em casa, cita:

Thus Malinowski gave his approval to Hsian-Tung Fei to publish his monograph on Chinese peasants, remarking that if self-knowledge is the most difficult to gain, then

“an anthropology of one’s own people is the most arduous, but also the most valuable achievement of a fieldworker” (Malinowski 1939; xix). The approval that Radcliffe-Brown and Evans-Pritchard gave to the study by Srinivas (1952) on the Coorgs of India also suggests that the canon could be developed independent of shared practices. The ideal of overseas research, however, remained the goal to be reached. (Peirano, 1998, p. 106)

O termo “antropologia nativa” também é bastante referenciada, quase sempre mencionada como sinônimo de “antropologia em casa”, mantendo sempre o questionamento sobre o estereótipo da pesquisa antropológica baseada no estudo de culturas exóticas e distantes da sua própria (Balzer, 1995; Kuwayama, 2004; Mir-Hosseini, 2009; Hannoum, 2011). Para Kuchumkulova (2007), há duas diferenças básicas entre o pesquisador estrangeiro à cultura e o nativo. A primeira é a falta de “choque cultural” que o nativo não “necessariamente vivencia durante sua pesquisa de campo”. A segunda diferença está relacionada ao fato dos pesquisadores nativos geralmente focarem nas tradições populares, o que é visto como uma forma de “propaganda”, para “mostrar sua cultura ao mundo”, em vez de problematizar assuntos tradicionais como arranjos matrimoniais e questões de gênero.

For many native scholars and for their societies, however, marriage and gender are considered to be common issues found in every society, but the cultural uniqueness of “backward” societies can be found in the art of oral creativity as, e.g., in epic songs and traditional poetry. (Kuchumkulova, 2007, p. 10)

Outro termo similar é o de autoantropologia, definido de forma bem simplista por Strathern (1987, p. 17) como “[...] anthropology carried out in the social context which produced it”. Rapport e Overing (2000, p. 18) ampliam um pouco mais essa definição ao informar que,

[...] more generously, the concept covers the notions of an anthropological study of one’s own, one’s home and one’s self, and explores that murky ground, at once physical, phenomenological, psychological, social and personal, which ‘an anthropology at home’ gives onto.

Numazaki (2014) parte dessa definição de Rapport e Overing para ver a “autoantropologia” como um processo de reflexão crítica sobre a “etnicidade” a partir de sua história de vida, e de como o contato com a antropologia guiou ou “contaminou” sua forma de ver o mundo e suas escolhas pessoais. Portanto, ele deixa claro que o que propõe é diferente da antropologia nativa:

I am calling for the anthropology of the individual by the anthropologically informed individual. My kind of auto-anthropology is an exercise in what may be called “double reflexivity” a reflexive inquiry into the experience of a reflecting subject; an auto-critical re-viewing of the descriptions and interpretations of a describing and interpreting subject; a re-telling of the life stories of a story-teller. (Numazaki, 2014, p. 4)

Nessa mesma linha de pensamento, vale a pena citar também a coletânea de artigos editada por Judith Okely e Helen Callaway (1992), intitulada *Anthropology and Autobiography*, como uma tentativa de se refletir e teorizar sobre o lugar do etnógrafo dentro de sua escrita, que reconhece a escrita etnográfica como não neutra e influenciada pelo olhar de quem está escrevendo. Segundo suas palavras:

This collection is not concerned with the autobiographies of individual academics who happen to be anthropologists. It asks questions about the links between the anthropologist’s experience of fieldwork, other cultures, other notions of autobiography and ultimately the written text. (Okely; Callaway, 1992, p. 1)

A preocupação não está em expor a si próprio, mas mostrar como o encontro entre as culturas as afeta e, principalmente, o pesquisador. E, ao perceber-se como um elemento perturbador do fluxo cultural, “[...] begin to exploit the intrusive self as an ethnographic resource rather than suffer it as a methodological hindrance.” (Cohen, 1992, p. 226).

#### **4 Endoetnografia**

O termo endoetnografia (etnografia endógena) é utilizado por Ginkel (1998, p. 264) de forma genérica e muito próxima aos anteriores,

como pesquisa realizada no contexto de sua própria nação ou grupo étnico. Uma vez que esse conceito é pouco referenciado e não foi ainda devidamente definido, decidi por utilizá-lo como uma forma de evitar uma má interpretação ao usar os termos já discutidos.

Dessa forma, sugiro o uso do termo endoetnografia para a pesquisa etnográfica realizada dentro da cultura da qual o pesquisador compartilha o conceito de experiência próxima<sup>5</sup>.

É importante notar que há uma pequena diferença entre os conceitos relacionados à “antropologia em casa”, no sentido de se pesquisar dentro de seu próprio país, e minha definição de endoetnografia, pois, como já exposto por Baharuddin (1982), não basta ser um antropólogo malaio para possuir um conhecimento *a priori* de toda a sociedade Malaia. Sob esse aspecto, é relevante notar que há uma distância considerável não só entre um pesquisador de origem urbana que vai pesquisar uma tradição popular rural<sup>6</sup>, ou mesmo entre subculturas urbanas.

For example, Indonesian anthropologist Koetjaraningrat writes that he experienced his research among fellow Javanese “almost as if studying an unfamiliar environment” and that he “could not even take the basic cultural elements and value for granted (1982, p. 178). The class difference between the anthropologist and his informants prevented him from becoming an insider and he felt he could not penetrate their culture. (Koetjaraningrat<sup>7</sup> *apud* Ginkel, 1998, p. 255)

Ou seja, a própria noção de “campo” passa a ser repensada, pois o estudo do “outro” relaciona-se com o conceito de alteridade, presente em diversas formas, tal como bem expôs Nettl:

La relación entre *outsider* e *insider* ha pasado de ser una cuestión intercultural a otra de índole intracultural, y así las cuestiones de diferencia – de género, de orientación sexual, de desviación social, y todas las demás disparidades respecto de cierta corriente oficial –, han encontrado también su lugar en los estudios etnomusicológicos. Significativamente, el estudio de la música culta occidental o clásica se ha convertido en una de las parcelas de este campo. (Nettl, 2003, grifos do autor)

Uma pesquisa que se baseia na endoetnografia como metodologia seria aquela realizada, por exemplo, por um músico de Heavy Metal que pretende estudar a cultura Metal<sup>8</sup>, por um folião de Folia de Reis que pretende estudar essa manifestação cultural, ou por uma cantora de samba que pretende analisar o papel da mulher na MPB. Ou seja, a partir desse recorte, não basta ser brasileiro e pesquisar música nativista para ser considerada uma endoetnografia, pois, de forma bem simples e resumida, nem todo brasileiro é gaúcho.

A endoetnografia tem algumas vantagens já discutidas, entre as quais o fato de não precisar aprender uma nova língua estranha à sua; não passar pelo sentimento de solidão e de ansiedade, ocasionado pela longa exposição a uma cultura estranha à sua; ou mesmo a necessidade de se passar um longo período de enculturação durante a pesquisa de campo como forma de criar laços de confiança, respeito e aceitação. Para um etnógrafo endógeno, tudo isso já está resolvido.

Mas a principal vantagem está na capacidade de perceber os detalhes que passariam despercebidos por um pesquisador externo ou mesmo outro nativo (não treinado). Para tornar essa discussão mais concreta, utilizarei dois exemplos de minha pesquisa de campo na cultura Metal.

O primeiro exemplo ocorreu enquanto eu assistia ao ensaio de uma banda de Heavy Metal em 2003. Houve um momento em que o guitarrista começou a improvisar um solo. Minha percepção e conhecimento do instrumento acusou o modo de mi menor eólio como a tonalidade da base instrumental durante o solo. Todavia, o músico não tocava essa escala de mi eólio, mas uma série de padrões melódicos que hora coincidiam com a escala e hora saía totalmente dessa escala.

Mais intrigado eu ficava quando na entrevista estávamos falando sobre erros e se a música estava boa como foi executada na gravação, e o guitarrista respondia que era exatamente o que ele pretendia. Nesse momento eu voltava a ponderar com meus botões: “Será que ele está errando e não percebe seu erro (estúpido pensar isso?) ou está inconscientemente compondo músicas bitonais e atonais?” (Ribeiro, 2004)

São questões que giram em torno do eterno conflito êmicoético e que, naquele momento, afligia-me. Sendo guitarrista de Heavy Metal há anos, sempre me senti como parte dessa tradição, ou seja, capaz de reconhecer os limites musicais desse estilo, ao mesmo tempo em que, com a formação em composição musical (graduação na UFBA), me sentia capaz de identificar quais eram os elementos musicais que poderiam ou não ser utilizados. Mas, pretendendo um distanciamento “neutro” do objeto de pesquisa, ingenuamente, não queria deixar que possíveis preconceitos pudessem interferir no resultado. Ao me confrontar com aquela situação, já não sabia se podia me considerar um “insider”.

Hoje, ao assumir meu lugar dentro dessa endoetnografia, reconheço que aquela execução estava sim errada e o discurso do guitarrista, dizendo que era “exatamente o que ele pretendia”, poderia ser classificado de duas formas: 1) Como um falso discurso de intencionalidade, como forma de legitimar sua prática numa situação na qual sua voz tinha o poder de ditar o que era certo ou errado ou; 2) Como uma afirmação feita por um músico iniciante que ainda não sabia executar corretamente seu instrumento dentro dos parâmetros esperados naquele gênero musical. Ambas as interpretações são viáveis, não são autoexcludentes, e só foram possíveis de serem alcançadas por causa de minha longa vivência dentro daquele gênero musical. Um pesquisador externo poderia muito provavelmente se satisfazer com uma interpretação relativista de que, o que ele fez, era algo possível dentro daquele gênero musical (assim como foram minhas primeiras reflexões). Todavia, essa interpretação perpetuaria uma visão caricata de que os músicos de Heavy Metal “não sabem tocar” e que qualquer coisa é possível<sup>9</sup>.

O segundo exemplo ocorreu durante o ano de 2006 quando, durante um show de uma banda de Doom Metal, um garoto apareceu na primeira fila do público com o rosto pintado de branco com uma cruz invertida pintada na testa (conhecido como *corpse paint*), tal como exemplificado na Figura 1.



Figura 1: estilo de *corpse paint* com cruz invertida na testa.

Fonte: King ov Hell (1974)

Para uma pessoa que não conheça bem as fronteiras identitárias de cada subgênero do Metal, essa situação poderia ser estranha, mas possível. Todavia, aquele acontecimento rapidamente me chamou a atenção, pois, assim como a maioria dos que estavam presentes naquele show, eu sabia que o subgênero Doom Metal nada tinha a ver com esse estilo de comportamento, que envolve a prática do *corpse paint*, muito menos com signos relacionados ao anticristianismo, tal como a cruz invertida. Isso não quer dizer que as letras das músicas de Doom Metal não possam ter críticas à religião, nem que os músicos não sejam ateus. Tudo isso é possível dentro do Doom Metal. Todavia, o que não é associado a esse subgênero é o uso ostensivo de signos como a cruz invertida ou outros signos relacionados a uma prática satânica ou antirreligiosa.

Durante esse show, foi possível vê-lo puxando conversa com diversas pessoas, entre os quais figuras importantes e bem conhecidas na cena. O que é interessante observar, é que nos shows seguintes ele não mais se pintava. Começou a se vestir de forma menos chamativa, como se tivesse “aprendido” a se comportar dentro dos moldes daqueles shows, e continuou a conversar com integrantes mais antigos da cena.

Observar esse aprendizado me levou a perceber que existe um processo de aculturação presente e contínuo nessa e, porque não, em todo tipo de subcultura, com diferentes níveis de imersão cultural entre seus participantes. Esse tipo de discussão teórica surgiu quando se constatou que diferentes fãs de um subgênero musical, incluindo músicos e público, reagiam de forma diversa a um mesmo motivo simbólico.

[...] alguns desses fãs reagem de forma mais próxima e tinham concepções semelhantes sobre um mesmo motivo simbólico. Por isso, mesmo reconhecendo signos identitários para a diferenciação de fronteiras estilísticas, dependendo do nível de imersão na cena, pode haver variações na maneira de se relacionar com tais signos. (Ribeiro, 2010, p. 203)

O processo de aprendizagem estilística numa cena rock underground envolve saber como ouvir e categorizar a polifonia sonora produzida pelas bandas, como também entender todo um conjunto de elementos não sonoros, como o comportamento nos shows, indumentária, ou como reagir a signos religiosos. Esse garoto ainda estava no processo inicial de enculturação.

Outro exemplo interessante é a experiência narrada por Barreto (2013) em sua dissertação sobre o conhecimento indígena tukano. Já no início de seu texto, o autor deixa claro que essa pesquisa será realizada “[...] por um indígena estudante de Antropologia que lança mão do conhecimento antropológico para explorar uma ‘visão indígena’ sobre o sistema de saberes e práticas Tukano” (Barreto, 2013, p. 13).

Sua primeira discussão já questiona o papel dos diversos autores (não indígenas) que pesquisaram a cosmologia no Alto Rio Negro e identificaram o peixe como elemento importante na origem dos humanos. Todavia, conforme escreve o autor,

[...] fizeram isso considerando seus interlocutores, os informantes e os detentores de nossos conhecimentos, como meros “contadores de mitos”, como informantes privilegiados, mas quase nunca como autores. (Barreto, 2013, p. 14)

O resultado disso seria uma “confusão generalizada no Rio Negro”, com erros de tradução no sentido de não captarem a essência da forma de pensar indígena. O exemplo mais comum disso foi o fato de que a

[...] tradução ou o entendimento de que “peixe é gente” transformou-se numa espécie de senso comum em todo o Alto Rio Negro, especialmente entre os povos Tukano, de modo que ela foi aceita e difundida entre as escolas, pelos professores, estudantes, escritores, lideranças e representantes indígenas. (Barreto, 2013, p. 15)

Mas, depois de revisitar esse conceito, o autor chegou à conclusão contrária, de que “nas cosmologias Tukano, peixe **não** é gente. Ele é uma categoria que se presta como veículo especial de comunicação entre humanos e *wai-mahsã* residentes e donos das habitações aquáticas (*bahsakawi*)” (Barreto, 2013, p. 15, grifos do autor). Por fim, Barreto (2013, p. 25) deixa claro que,

Outra vantagem da minha condição ou posição como tukano, diz respeito ao meu conhecimento da língua e da cultura Tukano: Na maioria das vezes, os informantes indígenas costumam simplificar as noções e os conceitos mais complexos para facilitar o entendimento do diálogo com seu interlocutor. E esse não foi um problema para mim.

Talvez um pesquisador não nativo, um dia, conseguisse ter esse tipo de clareza a respeito de um conceito tão importante para a construção do pensamento Tukano. Mas, o fato de ter sido um pesquisador nativo quem resolveu revisitar essa questão e refletir sobre ela, diz muito sobre as possibilidades de uma endoetnografia bem fundamentada e orientada.

## 5 Limites e Problemas da Endoetnografia

O que me chamou a atenção e criou interesse em refletir sobre a endoetnografia foi não somente o fato de eu já a ter praticado durante minha pesquisa de doutorado sobre uma cena Metal, mas, principalmente, perceber que a prática de pesquisas acadêmicas realizadas por “nativos” tem sido uma constante em quase todas aquelas que abordam a cultura Metal nas mais diversas áreas do conhecimento<sup>10</sup>. Parece ser também um reflexo dos pesquisadores de todas as partes do mundo cujo interesse envolve estudos sobre Metal<sup>11</sup>.

A principal razão para esse fato pode ser encontrada no desejo de desinvisibilizar as muitas práticas culturais que, por serem consideradas tabus ou não estarem em conformidade com o *mainstream* ou o *stablishment*, entre outras razões, não atraíam tanto interesse da academia. Esta seria uma consequência natural do empoderamento do conhecimento local que se iniciou quando, por exemplo, brasileiros

passaram a estudar a cultura brasileira em vez de estudar a cultura marroquina; quando nordestinos passaram a dar mais atenção à cultura nordestina em vez de se interessar em estudar a cultura sulista; quando sergipanos voltaram seu olhar para as práticas culturais sergipanas em vez das práticas culturais fluminenses; chegando à endoetnografia de participantes da cena rock underground de Aracaju que, instruídos pelas ciências sociais, passaram a questionar sobre o porquê aquela cena se comporta daquela maneira (Wanderley, 2008; Ribeiro, 2010), e como ela se relaciona com uma prática mais ampla, difundida globalmente. E, ao que tudo indica, muitos indígenas brasileiros têm seguido esse mesmo caminho<sup>12</sup>.

Todavia, a metodologia baseada na endoetnografia traz consigo alguns problemas. Um primeiro problema é o etnógrafo basear-se em sua experiência pessoal dentro daquela cultura e acabar por escrever somente relatos biográficos ou descrições superficiais sem profundidade teórica o que, como Kuchumkulova (2007, p. 10) argumentou, geralmente é visto por não nativos como uma forma de “nacionalismo” cujo propósito é somente o de desinvisibilizar tais subculturas.

É preciso ter em mente que uma boa etnografia deve sempre ser seguida de uma interpretação crítica das práticas sociais dos atores, procurando entender quais forças sociais, econômicas e/ou políticas atuam para que as coisas aconteçam da forma com que acontecem. Ou seja, não basta descrever. É preciso ir até o fundo da questão e tentar compreender o porquê de as coisas serem como são, mesmo que, naquela determinada pesquisa, essa resposta ainda não seja possível. O que importa, nesse caso, é o método, isto é, a tentativa de responder tais perguntas. Ao proceder dessa forma, o pesquisador pode chegar a resultados que possam não ser (e provavelmente não o serão) compartilhados por seus pares culturais. Isso poderia acontecer porque muitas das práticas culturais estão internalizadas de forma que sua racionalização por parte do pesquisador, como forma de explicá-las, nem sempre serão compreendidas pelos pesquisados. Marilyn menciona isso da seguinte maneira:

It is clear that simply being a ‘member’ of the overarching culture or society in question does not mean that the anthropologist will adopt appropriate local cultural genres.

On the contrary he/she may well produce something quite unrecognizable. Commonsense descriptions are set aside. Indigenous reflection is incorporated as part of the data to be explained, and cannot itself be taken as the framing of it, so that there is always a discontinuity between indigenous understanding and the analytical concepts which frame the ethnography itself. (Strathern, 1987, p. 18)

Um segundo problema está relacionado à questão estética, intimamente ligada ao significado musical. O desafio relativista, tão caro ao antropólogo, torna-se mais perigoso ao se estudar sua própria cultura, exigindo não só uma tentativa de distanciamento ideológico, mas também estético. Dificilmente, será visto um autor/pesquisador de música popular que não tenha desenvolvido uma afeição estética pelo seu objeto de estudo anteriormente à sua pesquisa (como dito em relação aos estudiosos da cultura Metal). E se o prazer em estudar algo que se tem afeição pode resultar em dedicação maior à pesquisa, tal perspectiva cria um problema metodológico intrínseco a qualquer etnografia do conhecido, como reconheceu Reily, que é o desafio da desfamiliarização (Reily, 2002, p. 22). Sob esse afastamento estético, Ulhôa (2005, p. 2) expressou sua “[...] dificuldade em criticar músicas e performances que [ela] própria achava bonitas”.

A estratégia da desfamiliarização é um elemento central para qualquer um que pretenda, em algum momento, realizar uma etnografia. Ou seja, é fortemente sugerido que o pesquisador passe por algum processo de desfamiliarização antes de pretender uma investida endógena. O processo de estranhamento ou desfamiliarização tem a intenção de desnaturalizar os fenômenos sociais, de duvidar do óbvio. Marcus e Fisher (1986, p. 138) sugerem duas formas de alcançá-las: 1) Pela crítica epistemológica, quando, através de um processo reflexivo nós revisamos a forma como geralmente pensamos as coisas; 2) Pela justaposição de culturas, ao comparar nossas práticas com outras menos familiares nos leva a questionar a naturalização de nossas próprias práticas.

De acordo com minha experiência, a autocrítica só foi possível depois de ser exposto a um processo de justaposição de culturas. Ou seja,

só me senti “seguro” para estudar minha própria subcultura depois de ter realizado uma etnografia em um ambiente totalmente estranho ao meu. Portanto, advogo que a melhor forma de iniciar um processo de desfamiliarização é a partir da justaposição de culturas, principalmente quando é feita de forma prática, vivenciada pelo pesquisador<sup>13</sup>, e não somente teórica, através de relatos ou vídeos.

## 6 Conclusão

A discussão sobre até que ponto um pesquisador externo pode compreender a experiência cultural de um nativo já é bastante antiga na etnomusicologia/antropologia e diria até ultrapassada<sup>14</sup>. Pois, se por um lado reconhece-se que esse processo de enculturação é muito difícil de ser alcançado, por outro lado aceita-se que a visão do pesquisador externo pode trazer revelações ou fazer conexões que os nativos não vislumbravam.

Se o receio da falta de objetividade do olhar êmico não é infundado, todavia, até mesmo Keneth Pike, que cunhou os termos “êmico” e “ético”, chegou a afirmar que, “[...] assim como o outsider pode aprender a atuar como um insider, o insider pode aprender a analisar como um outsider” (Pike<sup>15</sup> *apud* Herndon, 1993, p. 63). De fato, a divisão êmico/ético, *insider/outsider* é vista como uma classificação com um tom colonialista por teóricos não ocidentais (Munthali, 2001; Mir-Hosseini, 2009; Kuwayama, 2004; Kuchumkulova, 2007; Hannoum, 2011; Balzer, 1995).

Dessa forma, podemos pensar num *continuum* no qual, num extremo, nós temos os antigos *armchair researchers* ou *deskbound theoreticians* (Okely, 1992, p. 3; Sanborn, 1998, p. 88; Sera-Shriar, 2013, p. 5), pesquisadores de escritório que sequer iam visitar *in loco* as culturas sobre as quais escreviam, baseando seus textos em relatos de outras pessoas. Em outro extremo, etnógrafos nativos, que conhecem profundamente a cultura sobre a qual pesquisam por terem sido criados nela. Não pretendo sugerir que há uma abordagem melhor que a outra. Cada abordagem traz um olhar específico sobre a complexidade da variedade cultural que ainda persiste no nosso planeta.

Como foi possível perceber, o conceito de endoetnografia está mais próximo do conceito de antropologia nativa, do que dos conceitos de antropologia em casa e autoantropologia, e envolve um alto grau de imersão cultural, o que possibilita a identificação, organização e categorização das camadas de significação da percepção musical (Ribeiro, 2010, p. 211-214). É essa característica que permite a endoetnografia contribuir de forma diferenciada ao conhecimento musical. Mas, esse processo só ocorre ao se desenvolver uma capacidade crítica, orientada pela teoria antropológica. Sem essa reflexão crítica, o texto pode não passar de uma simples descrição das práticas musicais que o pesquisador mais gosta de ouvir/tocar. E esse é o principal desafio da endoetnografia.

## Notas

- <sup>1</sup> Arthur M. Jones, **Studies in African Music**, London, Oxford University Press, 1959.
- <sup>2</sup> Este artigo foi publicado, originalmente, na *Ethnomusicology* em 1990.
- <sup>3</sup> Recentemente (2017) foi publicada uma edição do periódico *Música em Contexto* (disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/Musica>>), com diversos textos que abordavam, por exemplo, o processo de levar de volta cópias dos materiais coletados em pesquisas etnográficas para sua comunidade original.
- <sup>4</sup> The Society For Applied Anthropology (SFAA), disponível em <[www.sfaa.net](http://www.sfaa.net)>.
- <sup>5</sup> De acordo com Geertz (2001, p. 87), esse conceito foi formulado pelo psicanalista Heinz Kohut. Geertz define esse conceito como “[...] aquele que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entenderia facilmente, se outros o utilizassem da mesma maneira”.
- <sup>6</sup> Esse foi meu caso durante a pesquisa de mestrado com os grupos de Taieiras do interior do Estado de Sergipe (Ribeiro, 2008).
- <sup>7</sup> KOETJARANINGRAT. Anthropology in developing countries. In: FAHIM, H. (Ed.). **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Durham, NC: Carolina Academic Press. p. 176-192.
- <sup>8</sup> Como foi o caso de minha pesquisa de doutorado (Ribeiro, 2010).
- <sup>9</sup> Walser (1993) já demonstrou em seu livro que essa visão não é, de forma alguma, verdadeira, e que a maioria dos guitarristas de Heavy Metal se preocupam em estudar, profundamente, escalas diversas para aplicá-las corretamente nos contextos das bases modais e tonais.
- <sup>10</sup> Ver, por exemplo, as teses de doutorado de Janotti Jr. (2002), Lopes (2006), Azevedo (2009) e Medeiros (2014); ou as dissertações de mestrado de Janotti Jr. (1994), Cardoso Filho (2006), Benevides (2008), Campoy (2008), Silva (2011), Dhein (2012), Sirino (2012), Andrada (2013), Santos (2013), Silva (2014), Coelho (2014).

- <sup>11</sup> Existe uma lista de discussão intitulada MetPol (Metal and Politics), que envolve dezenas de pesquisadores sobre Metal do mundo todo. Nas discussões levantadas e comentários pessoais, percebe-se que todos eram fãs de Metal antes de se tornarem acadêmicos e pesquisadores sobre o assunto.
- <sup>12</sup> Durante o Colóquio Sons e Etnografias, ocorrido nos dias 1º e 2 de dezembro de 2016, no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, as pesquisadoras Liliam Barros (UFPA) e Deise Lucy Montardo (UFAM) informaram que esse olhar para a própria cultura tem sido uma constante em suas instituições, nas quais diversos orientandos de mestrado em antropologia e etnomusicologia oriundos de grupos indígenas têm optado por estudar seus rituais, músicas e práticas culturais em geral. Ver, por exemplo, as diferentes abordagens e motivações das dissertações de Pereira (2013), Barreto (2013), Costa (2015) e Rubim (2016).
- <sup>13</sup> Mesmo que não seja por meio de uma longa exposição cultural, como é o caso de viagens de turismo. Situações assim podem suscitar muita reflexão sobre nossos próprios hábitos e costumes. Maestas fala, inclusive, sobre um turismo antropológico (2011).
- <sup>14</sup> Ver as discussões levantadas no *The World of Music*, n. 33, v. 1, de 1993.
- <sup>15</sup> PIKE, Keneth L. On the Emics and Etics of Pike and Harris. In: HEADLAND, Thomas N.; PIKE, Keneth L.; HARRIS, Marvins (Ed.). **Emics and Etics: the insider/outsider debate**. Frontiers of Anthropology 7. Londres: Sage publications.

## Referências

AGUILAR, J. L. Insider Research: an ethnography of a debate. In: MESSERSCHMIDT, D. A. (Ed.). **Anthropologists at Home in North America: Methods and issues in the study of one's own society**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. p. 15-25.

ANDRADA, Lúcia Vulcano de. **We who are not as others: análise das noções de violência no mosh a partir do heavy metal**. 2013. 115p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Música, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.

AZEVEDO, Cláudia Souza Nunes de. **É para ser escuro! Codificações do Black Metal como gênero audiovisual**. 2009. 244p. Tese (Doutorado em Música) – Programa de Pós-graduação em Música, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

BAHARUDDIN, Shamsul Amri. The Superiority of Indigenous Scholars? Some Facts and Fallacies with Special Reference to Malay Anthropologists and Sociologists in Fieldwork. **Manusia dan Masyarakat (Man and Society)**, [S.l.], v. 3, p. 24-33, 1982.

BALZER, Marjorie Mandelstam. What's 'native' about non-russian anthropology? In: BALZER, Marjorie Mandelstam (Ed.). **Culture incarnate: native anthropology from Russia**. Armonk, N.Y.: E. Sharpe, 1995. p. 3-30.

BARRETO, João Paulo Lima. **Wai-Mahsá: Peixes e Humanos – um ensaio de Antropologia Indígena**. 2013. p. 93. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, 2013.

BENEVIDES, Márcio Fonseca. **Dos subterrâneos aos holofotes: os nomadismos do rock fortalezense**. 2008. p. 140. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Ceará, Ceará, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **Outline of a Theory of Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. **Sociologia**. São Paulo: Ática, 1983.

CAMPOY, Leonardo C. **Trevas na cidade: o underground do metal extremo no Brasil**. 2008. 250p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

CARDOSO FILHO, Jorge. **Música popular massiva na perspectiva mediática: estratégias de agenciamento e configuração empregadas no heavy metal**. 2006. 142p. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Comunicação, Bahia, 2006.

CHAMBERS, Claire. Anthropology as a cultural translation: Amitav Ghosh's In an Antique Land. **Postcolonial Text**, [S.l.], v. 2. n. 3, 2006.

COELHO, Patrícia Rodarte Silva Gomes. **Batendo cabeças: educação estética e política tecidas a partir do Heavy Metal**. 2014. 94p. Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belo Horizonte, 2014.

COHEN, Anthony P. Self-conscious anthropology. In: OKELEY, Judith; CALLAWAY, Helen (Ed.). **Anthropology and Autobiography**. London: Routledge, 1992. p. 219-237.

COSTA, May Anyely Moura da. **Nós, Ticuna, temos que cuidar da nossa cultura: um estudo sobre o ritual de iniciação feminina entre os ticuna de Umariacú I, Tabatinga, Alto Solimões (AM)**. 2015. 122p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, 2015.

DHEIN, Gustavo. **A besta que se recusa a morrer: identidade, mídia, consumo e resistência na subcultura heavy metal**. 2012. 211p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Mestrado em Comunicação, Faculdade Cásper Líbero, São Paulo, 2012.

- EDWARD, Terence Rajivan. Anthropology in the context that produced it. **Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy**, [S.l.], v. 6, n. 1, p. 347-360, jun., 2014.
- FRITH, Simon. **Performing Rites**. Oxford: Oxford University Press, 1988.
- GEERTZ, Clifford. **Saber Local**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2012. p. 186-213.
- GINKEL, Rob Van. The Repatriation of anthropology: some observations on endo-ethnography. **Anthropology & Medicine**, [S.l.], v. 5, n. 3, p. 251-67, 1998.
- HANNOUM, Abdelmajid. The (re)turn of the native: ethnography, anthropology and nativism. In: SENEVIRATNE, H. L. (Ed.). **The anthropologist and the native: essays for Gananath Obeyesekere**. Londres: Anthem Press, 2011. p. 423-444.
- HOOD, Mantle. The Challenge of 'Bi-Musicality'. **Ethnomusicology**, [S.l.], v. 4, n. 2, p. 55-59, 1960.
- JACKSON, Anthony. (Ed.). **Anthropology at Home**. Issue 25 of A.S.A. monographs, Association of Social Anthropologists of the Commonwealth. London: Tavistock Publications, 1987.
- JANOTTI Jr., Jeder. **Heavy Metal e mídias: das comunidades de sentido aos grupamentos urbanos**. 2002. 369p. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2002.
- JANOTTI JR., Jéder S. **Heavy metal: o universo tribal e o espaço dos sonhos**. 1994. 115p. Dissertação (Mestrado) – Depto. de Comunicação Social, Programa de Mestrado em Múltiplos Meios, Universidade de Campinas, 1994.
- KANT DE LIMA, Robert. **A antropologia da academia: quando os índios somos nós**. 2. ed. rev. e amp. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 1997.
- KING ov Hell. **Arquivos Metal**. Tom Cato Visnes, 43 (born Nov 27th, 1974). Disponível em: < [https://www.metal-archives.com/artists/King\\_ov\\_Hell/19362](https://www.metal-archives.com/artists/King_ov_Hell/19362)>. Acesso em: 31 maio 2018.
- KUCHUMKULOVA, Elmira M.. Kyrgyz Nomadic Customs and the Impact of Re-Islamization after Independence. 2007. 408p. Tese (Doutorado) – Universidade de Washington, Washington, 2007.

KUWAYAMA, Takami. **Native Anthropology**: the Japanese Challenge to Western Academic Hegemony. Melbourne: Trans Pacific, 2004.

KUWAYAMA, Takami. The World-system of Anthropology: Japan and Asia in the Global Community of Anthropologists. In: YAMASHITA, Shinji; BOSCO, Joseph; EADES, J. S. (Ed.). **The Making of Anthropology in East and Southeast Asia**. New York: Berghahn Books, 2004. p. 35-56.

LOPES, Pedro Alvim L. **Heavy Metal no Rio de Janeiro e Dessacralização de símbolos religiosos**: a música do demônio na cidade de São Sebastião das Terras de Vera Cruz. 2006. 204p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

LÜHNING, Angela. Etnomusicologia participativa: derrubando portas abertas? Das novas vozes nativas e dos ainda velhos discursos dos pesquisadores. In: CONGRESSO DA ANPPOM, 14., 2003, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul/ ANPPOM, 2003. p. 127-132.

MAESTAS, Enrique. Native anthropology and anthropological tourism. **The Applied Anthropologist**, [S.l.], v. 31, n. 1, 2011.

MARANHÃO, Tulio. Introduction. In: MARANHÃO, Tullio; STRECK, Bernhard. (Ed.). **Translation and Ethnography**: The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding. Tucson: University of Arizona Press, 2003. p. xi-xxvi.

MARCUS, George E.; FISCHER, Michael M. J. **Anthropology as cultural critique**: an experimental moment in the human sciences. 2. ed. Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

MEDEIROS, Abda de Souza. Entre a “terra do sol” e a “cidade maravilhosa”: rotas, desvios e torneios de valor nos circuitos do rock metal. p. 394. 2014. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Ceará, 2014.

MIR-HOSSEINI, Ziba. Being from there: dilemmas of a ‘native anthropologist’. In: NADJMABADI, Shahnaz R. **Conceptualizing iranian anthropology**: past and present perspectives. New York: Berghahn Books, 2009.

MUGHAL, Muhammad Aurang Zeb. Being and becoming native: a methodological enquiry into doing anthropology at home. **Anthropological Notebooks**, [S.l.], v. 21, n. 1, p. 121-132, 2015.

MUNTHALI, Alister. Doing fieldwork at home: some personal experiences among the Tumbuka of northern Malawi. **The African Anthropologist**, [S.l.], v. 8, n. 2, p. 114-36, 2001.

NAKAGAWA, Hisayasu. **Introdução a Cultura Japonesa**: ensaio de antropologia recíproca. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

NETTL, Bruno. Reflexiones sobre el siglo XX: el estudio de los “Otros” y de nosotros como etnomusicólogos. **Transcultural Music Review**, [S.l.], n. 7, 2003. Disponível em: <<http://www.sibetrans.com/trans/article/213/reflexiones-sobre-el-siglo-xx-el-estudio-de-los-ldquo-otros-rdquo-y-de-nosotros-como-etnomusicologos>>. Acesso em: 15 nov. 2016.

NKETIA, J. H. Kwabena. The Problem of Meaning in African Music. **Ethnomusicology**, [S.l.], v. 6, p. 1-7, 1971.

NUMAZAK, Ichiro. Auto-anthropology as an Anthropology of the Individual: A Proposal. International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) and Japanese Society of Cultural Anthropology (JASCA). Chiba, 2014. **Anais...** Chiba, 2014.

OKELEY, Judith. Anthropology and Autobiography: Participatory Experience and Embodied Knowledge. In: OKELEY, Judith; CALLAWAY, Helen. (Ed.). **Anthropology and Autobiography**. London: Routledge, 1992. p. 1-28.

PEIRANO, Mariza G. S. When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline. **Annual Review of Anthropology**, [S.l.], v. 27, p. 105-28, 1998.

RAPPORT, Nigel; OVERING, Joanna (Ed.). **Social and cultural anthropology**: the key concepts. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2000.

REILY, Suzel A. **Voices of the Magi**: Enchanted Journeys in Southeast Brazil. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

RIBEIRO, Hugo L. Notas Preliminares Sobre o Cenário Rock Underground em Aracaju-SE. In: CONGRESSO DA INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF POPULAR MUSIC, 2004, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: IASPM, 2004. p. 414-32.

RIBEIRO, Hugo L. **As Taieiras**. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2008.

RIBEIRO, Hugo L. **Da Fúria à Melancolia**: a dinâmica das identidades na cena rock underground de Aracaju. São Cristóvão: Editora UFS; Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2010.

RUBIM, Deyse Silva. **Traçando novos caminhos**: ressignificação dos Kokama em Santo Antonio do Içá, Alto Solimões-AM. 2016. p. 132. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Amazonas, 2016.

SANBORN, Geoffrey. **The Sign of the Cannibal**: Melville and the Making of a Postcolonial Reader. Durham, N. C.: Duke University Press, 1998.

SANTOS, Taís Vidal dos. **O true contra o poser**: um estudo das condições e contradições de ser e fazer metal underground na cidade do Salvador. p. 143. 2013. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Bahia, 2013.

SERA-SHRIAR, Efram. **The Making of British Anthropology, 1813-1871**. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2013.

SILVA, Anna Paula de Oliveira Mattos. **O encontro do Velho do Pastoril com Mateus na Mangue-town, ou as tradições populares revisitadas por Ariano Suassuna e Chico Science**. 2004. 155p. Dissertação (Mestrado em Letras) – Departamento de Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2004.

SILVA, Bernard Arthur Silva da. **Mundo metálico belenense e política cultural**: declínio e reorganização do heavy metal paraense (1993-1996). p. 462. 2014. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SILVA, Jaime Luis da. **O heavy metal na revista Rock Brigade**: aproximações entre jornalismo musical e identidade juvenil. 2008. p. 128. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Informação, Porto Alegre, 2008.

SIRINO, Caio C. de Aguiar. **Heavy Metal Brasil na década de 1980**: a rebelião headbanger nos subterrâneos da modernidade. p. 119. 2002. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Letras, Cultura, Educação e Linguagens, Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, Bahia, 2012.

SLOBIN, Mark. **Subcultural Sounds**: Micromusics of the West. Hannover, London: Wesleyan University Press, 1993.

STOCK, Jonathan P. J. New Directions in Ethnomusicology: Seven Themes Toward Disciplinary Renewal. In: STOBART, Henry (Ed.). **The New (Ethno)Musicologies**. Lanham, Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2008. p. 188-206.

STOKES, Martin. Introduction: Ethnicity, Identity, and Music. In: STOKES, Martin. (Ed.). **Ethnicity, Identity, and Music**: the Musical Construction of Place. Oxford: Berg Publishers, 1994. p. 1-27.

STRATHERN, Marilyn. Out of context – the persuasive fictions of anthropology. **Current Anthropology**, [s.l.], v. 28, n. 3, p. 251-270, 1987.

STRATHERN, Marilyn. The limits of auto-anthropology. In: JACKSON, Antohny. (Ed.). **Anthropology at Home**. London: Tavistock Publications, 1987. p. 59-67.

TURINO, Thomas. Estrutura, contexto e estratégia na etnografia musical. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, Ano 5, n. 11, p. 13-28, out., 1999.

ULHÔA, Martha. Introdução. *In*: ULHÔA, Martha. (Ed.). **Música na América Latina**: pontos de escuta. Porto Alegre: UFRGS editora, 2005. p. 7-21.

WALSER, Robert. **Running With the Devil**: Power, Gender, and Madness in Heavy Metal Music. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1993.

WANDERLEY, Maurício do Vale Dourado. **A Cena Metal Aracajuana**: identidade e conflitos entre grupos antagônicos. 2008. 91p. Monografia (Graduação) – Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2008.

Recebido em 06/02/2018

Aceito em 30/04/2018