

Verbete Metodológico

Etnografia

Mariza Peirano¹ 

¹Universidade de Brasília, UnB, Brasília, DF, Brasil.

E-mail: mariza.peirano@gmail.com

DOI: [10.17666/ebcs.2026.019](https://doi.org/10.17666/ebcs.2026.019)

PREÂMBULO

Se a antropologia é um exercício teórico, construído e validado por investigações empíricas, a etnografia é sua base. Etnografia não é um método, mas o chão sobre o qual a antropologia se sustenta.

A etnografia fundamenta-se em conhecimentos sensíveis ao pesquisador, que mobiliza sua empatia para descobrir meios de vida alternativos, inclusive o seu próprio. Dessa perspectiva não cientificista, ela constitui um modo de conhecimento que segue critérios de sensibilidade e adequação.

O termo “etnografia” remete a imagens quase automáticas para qualquer cientista social. Entre as mais recorrentes, destaca-se a ideia de uma longa pesquisa de campo. Há cerca de um século, a proposta de alcançar “o ponto de vista nativo” tornou-se um ideal etnográfico. Mas, como fazer etnografia implica recusar uma orientação definida previamente, a teoria que ela favorece abre espaço para novos *insights* e articulações analíticas.

SUMÁRIO

1. Histórico e fundamentos epistemológicos
2. Procedimentos principais e questões contemporâneas
3. Vantagens, limites e vieses
4. Exemplos de reavaliações etnográficas no Brasil
5. Referências bibliográficas

Aprovado em: 13/08/2026

Editor(a) responsável: Emília Pietrafesa



Este é um artigo publicado em acesso aberto (Open Access) sob a licença Creative Commons Attribution (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições desde que o trabalho original seja corretamente citado.

Enciclopédia Brasileira de Ciências Sociais (EBCS). ANPOCS, 019 - 2026

1. Histórico e fundamentos epistemológicos

A história dos pressupostos da etnografia remonta ao final do século XIX, quando a busca da objetividade se tornou indispensável para que o conhecimento fosse considerado científico no Ocidente. Foi nesse contexto que a curiosidade europeia pelos povos então considerados “primitivos” levou à substituição dos relatos de missionários por expedições e viagens realizadas por cientistas naturais. Naquele mundo colonial em expansão, expedições etnográficas partiram dos Estados Unidos, da Inglaterra, da Alemanha e da França.

Nos Estados Unidos, as expedições etnográficas tiveram início com Franz Boas, na Terra de Baffin e na Colúmbia Britânica, entre 1883 e 1884. Na Inglaterra, viagens às ilhas do Estreito de Torres (1898–1899), que reuniram psicólogos experimentais, médicos e linguistas, inauguraram uma sequência de pesquisas na Melanésia. Já no século XX, antropólogos sociais ingleses acrescentaram o continente africano à lista das regiões de interesse para a pesquisa. Da Alemanha, etnólogos vieram ao Brasil, especialmente à Amazônia, em quinze expedições entre os séculos XIX e XX. A França, por sua vez, patrocinou a Missão Dakar–Djibouti, já no século XX, que percorreu todo o território africano entre 1931 e 1933 (Álvarez Roldán, 2026).

No ensino da antropologia que se desenvolveu no Brasil, foram especialmente influentes, embora não integralmente adotadas, as orientações divulgadas nas *Notes and Queries in Anthropology*, da *British Association for the Advancement of Science*, de 1912. Servindo como guia informal para a pesquisa, as *Notes* recomendavam que os etnólogos (i) conhecessem a língua das populações que estudavam; (ii) dessem ênfase ao concreto para chegar ao abstrato; (iii) agissem com simpatia e tato no contato com as populações; e (iv) utilizassem termos nativos quando não se reconhecesse, nesses contextos, a divisão dos domínios estabelecida no Ocidente, como política, religião, educação, arte, tecnologia.

Essa foi, por exemplo, a orientação da pesquisa de Bronislaw Malinowski, a qual viria a se consolidar como referência canônica. Sua monografia, “Argonautas do Pacífico Ocidental”, tornou-se exemplar pela análise do *kula* – sistema de troca cerimonial de colares e pulseiras confeccionadas com conchas, praticado entre os habitantes das ilhas Trobriand, na Melanésia (Malinowski, 1922/2018). Realizada entre 1914 e 1918, a pesquisa de campo de Malinowski constituiu a mais longa até então. Em busca de fidelidade aos conceitos nativos, o antropólogo evitou deliberadamente discutir o fenômeno da troca por meio de termos ocidentais.

No início do século XX, a etnografia era concebida como contraponto à etnologia: a primeira referia-se à pesquisa de campo propriamente dita, isto é, ao trabalho empírico da coleta de dados; a segunda dizia respeito à sua interpretação e análise dos dados. A primeira correspondia à pesquisa etnográfica; a segunda, à formulação de teorias. Ao longo do século, esses dois momentos deixaram de ser concebidos como etapas distintas, o que nos lembra que os próprios conceitos são também fenômenos históricos.

Hoje, o significado de “etnografia” tornou-se abrangente e inclui tanto a pesquisa como seu resultado. No Brasil, sua ubiquidade indica que ela transpôs fronteiras disciplinares e alcançou a linguagem comum. Já o termo “etnologia” continua a ser utilizado para designar pesquisas sobre grupos indígenas. Considera-se “monografia” a publicação de um conjunto de dados minuciosos sobre diferentes aspectos de uma única sociedade.

Vale lembrar que a etnografia não é bem-vista em todos os lugares em que aporta. Em contextos pós-coloniais recentes, o próprio termo “antropologia” pode imediatamente suscitar sentimentos negativos e ser rejeitado como uma contradição em termos. Se recuperar a história da disciplina, por si só, pode ferir os sentimentos mais básicos de autoestima e pertencimento em novas nações, tentar fazê-lo por meio de fórmulas e conceitos a serem seguidos é não apenas incompreensível, mas também indesejável.

2. Procedimentos principais e questões contemporâneas

Tanto no Brasil quanto em outros lugares onde se ensina antropologia, a formação de seus praticantes costuma apoiar-se na leitura de monografias canônicas. Elas não apenas informam sobre a história da disciplina, mas sobretudo treinam o iniciante na arte de se surpreender com os diferentes universos com os quais entra em contato. Como os etnógrafos que nos antecederam raramente se orientavam por um projeto detalhado, seus temas e problemas quase sempre resultaram do acaso e/ou da perspicácia do pesquisador no decorrer da pesquisa. Ao lê-los, descobrimos que, surpreendidos por novos mundos e novas experiências, introduziram uma *diferença analítica* nos temas que elegeram, nas abordagens que adotaram, nos estilos monográficos que criaram e nas propostas teóricas que formularam. É comum que o período de leitura seja uma fase de incubação de uma sensibilidade ética e estética, na qual temas, lugares e problemas se tornam mais (ou menos) instigantes e prováveis para o futuro pesquisador. É por meio dessa leitura que antropólogos em formação tomam ciência e internalizam não uma simples historiografia, mas uma verdadeira “história teórica” da antropologia.

Assim, o que se replica na nova etnografia em relação às anteriores é a surpresa. Lévi-Strauss (1977) falava da “dúvida antropológica” que guia o pesquisador; T. N. Madan (1994) do “sentido de surpresa” necessário à investigação; Strathern (2017) da surpresa inicial que se torna uma suspensão e um deslumbramento. A surpresa remete aos acasos, aos acontecimentos inesperados, ao imprevisível e, fechando um círculo (Peirano, 2014), de volta aos imponderáveis de Malinowski e à defesa de Evans-Pritchard (1972), de que as condições para o bom resultado da pesquisa de campo devem ser encontradas não apenas na formação do pesquisador, mas também em sua personalidade e nas condições de campo.

A etnografia é, nessa perspectiva não cientificista, um modo de conhecimento que segue mais critérios de adequação do que de rigor. Ela deve procurar ser fiel ao universo pesquisado, generosa, aberta e sujeita a reanálises. Para quem espera, ou exige, provas científicas irrefutáveis em um modelo “matemático”, as etnografias certamente irão decepcionar. Mas, para quem deseja observar universos distintos, mesmo que sejam os seus próprios, elas podem encantar, deslumbrar e, até mesmo, abalar.

Reforça-se, assim, que a leitura na íntegra de trabalhos etnográficos que nos antecederam é uma das condições para que não tenhamos a sensação equivocada de que começamos do zero ou de que estamos sozinhos em nossos questionamentos. Somos todos parte de linhagens teórico-etnográficas para as quais buscamos contribuir.

Mas, se o trabalho de campo se constrói por meio do que é vivido, depois narrado (em produções textuais, visuais ou gráficas), é necessário ultrapassar a crença ocidental que reduz a linguagem à referencialidade. Na vida, como na etnografia, uma palavra não apenas “diz” ou “descreve” uma coisa. Palavras fazem coisas, geram efeitos, realizam tarefas, comunicam e produzem resultados. É necessário considerar com atenção, portanto, nossa centralidade na etnografia, que, sempre particular, refuta por princípio a figura de um pesquisador modelar dotado de uma suposta capacidade universal e invariável de investigação.

Um dos maiores desafios na escrita da etnografia é colocar em sequência aquilo que foi vivido, por meio de frases, parágrafos e capítulos. Essa etapa singular, que não dispensa a criatividade inerente à comunicação, afasta qualquer receituário preestabelecido.

Ao questionar a etnografia como método, a atitude etnográfica que valoriza a surpresa permite a abertura e a reformulação de ideias previamente definidas, criando não exatamente “fatos sociais”, mas “fatos etnográficos”. Esses apontam para uma permanente recombinação e criação intelectual a partir de trabalhos anteriores. Se a etnografia pretende ser uma reavaliação da teoria, e não sua reiteração, toda etnografia é, em si, um empreendimento teórico passível de reavaliação, contestação ou reforço. O trabalho etnográfico apresenta-se como uma relação triangular, na qual quem pesquisa e aqueles que o recebem em campo se veem contrastados com uma terceira e significativa presença: a teoria antropológica.

Acrescente-se que toda etnografia é incompleta por natureza, isto é, não é possível falar sobre tudo, nem mesmo para os autores cuja obra é composta por mais de uma monografia. O que se espera é a coerência dos dados e análises inspiradoras. Foi justamente o natural *excesso* de informações etnográficas que permitiu a reanálise a que muitas etnografias canônicas foram objeto no final do século passado, como para *Argonautas* (Tambiah, 1968; Leach, 1958), para *Bruxaria, Oráculos e Magia* (Tambiah, 1985); e Leach (1971) para *Andaman Islanders* e Peirano (1995) para as monografias Ndembu de Victor Turner. Esses trabalhos representaram uma diferença da antropologia em relação às demais ciências sociais, pois não foram desenvolvidas para apontar falhas ou críticas aos autores originais, mas, ao contrário, tornaram-se homenagens à riqueza etnográfica produzida por eles.

3. Vantagens, limites e vieses

Na antropologia, etnografias caracterizam-se por cumprir, pelo menos, três condições: (i) considerar a comunicação no contexto da situação vivida; (ii) transpor para a linguagem escrita o que foi vivo e intenso na pesquisa; e (iii) recriar esse vivido de forma analítica.

A primeira e mais importante qualidade de uma boa etnografia reside em ir além dos usos referenciais da linguagem. Mas lembrando que silêncios também comunicam, assim como os outros sentidos (olfato, visão, espaço, tato), cujas implicações são necessárias para avaliar e analisar. A persistência até hoje do caráter poético dos títulos de artigos (ou monografias) talvez indique o desejo de chamar a atenção, não para o reconhecimento da contribuição científica do texto, mas para a complexidade da tarefa que é comunicar.

Etnografia *não é método*, mas revela uma nova descoberta, que reavalia a teoria e possivelmente contribui para a disciplina. Como mencionou Lévi-Strauss, enquanto as

maneiras de ser ou de agir de certos homens forem problemas para outros, haverá lugar para uma reflexão sobre essas diferenças. Estas continuarão a ser, de forma sempre renovada, o domínio da antropologia. Como é evidente, então, não basta uma simples descrição sem qualquer reflexão, ou mesmo uma sugestão teórica. Nesse caso, teríamos apenas um relato irrefletido.

No século atual, a etnografia tornou-se onipresente, disseminando-se, inclusive, em áreas da vida cotidiana: no jornalismo, no *design*, em pesquisas de mercado, em saúde pública, em recursos humanos. Virou um termo corriqueiro, muito associado a qualquer tipo de pesquisa que envolva trabalho de campo.

Esse estado de coisas levou muitos antropólogos no exterior a clamar pela recuperação da “antropologia” e evitar a proliferação indiscriminada do termo “etnografia”. O argumento de Ingold (2017), por exemplo, é de que, embora uma boa etnografia possa ser sensível, detalhada e bem contextualizada, ela pode deixar de contribuir para o debate das grandes questões do nosso tempo e mesmo comprometer o papel da antropologia no interior da vida acadêmica. Em outras palavras, a *etnografia* poderia banalizar a *antropologia*. Ou, como diz o título, “*Chega de etnografia!*”. Para o mesmo autor, a antropologia se distingue por um conjunto de traços: é *generosa*, porque procura fidelidade ao que as pessoas dizem e fazem; *aberta*, porque não busca soluções finais; *comparativa*, porque não existe um modelo “natural”; e *crítica*, porque a antropologia expande, por via do diálogo com outras formas de viver, uma conversação sobre a própria vida humana (Ingold, 2014).

4. Exemplos de reavaliações etnográficas no Brasil

Como vimos, toda etnografia é, em si, um empreendimento teórico sujeito a revisão, complementação e contestação. No Brasil, uma análise documental do material tupinambá deixado por cronistas e viajantes exemplifica uma pesquisa etnográfica do início das ciências sociais em São Paulo. Trinta anos depois, a publicação do resultado de uma pesquisa de campo entre os Araweté, grupo tupi, inclui uma reavaliação etnográfica e teórica em diálogo com aquele trabalho pioneiro. Seus autores são, respectivamente, Florestan Fernandes e Eduardo Viveiros de Castro.

Ainda estudante, Florestan utilizou a documentação deixada por cronistas e viajantes ao Brasil nos séculos XVI e XVII e, em uma façanha analítica a que etnólogos franceses contemporâneos não conseguiram chegar, reconstruiu a sociedade tupinambá com foco em sua organização social (Fernandes, 1963). Seguiu-se uma ampliação da pesquisa, com o objetivo de analisar especialmente a guerra tupinambá (Fernandes, 1970). Ao longo dos anos, “A Função Social da Guerra” permaneceu considerado um “clássico”, embora fosse um clássico que não vendia e que era pouco lido (Leirner, 2017). Alguns de seus contemporâneos consideraram que talvez o tema não fosse candente na época, ou que o estilo “pesado” do autor tenha dificultado sua circulação.

Um dos principais objetivos de Florestan, porém, era provar sua competência acadêmica, que de fato alcançou. Enquanto isso, o Museu Nacional do Rio de Janeiro passou a privilegiar a pesquisa *in situ* dos grupos indígenas Jê em um projeto conjunto com a Universidade de

Harvard e, ao mesmo tempo, iniciou estudos sobre contato interétnico desenvolvidos por alunos pós-graduados e jovens professores. Vitorioso em sua cruzada pela sociologia e pela ciência, Florestan sentiu-se à vontade para criticar os antropólogos e para conclamar, na Reunião da Associação Brasileira de Antropologia de 1961, que antropólogos abandonassem a tendência puramente etnográfica e alçassem voos teóricos.

Passaram-se trinta anos. Eduardo Viveiros de Castro (1986) retomou os estudos tupi-guarani a partir de pesquisa de campo entre os Araweté do Médio Xingu. Vencedor do primeiro Concurso de Teses Universitárias e Obras Científicas promovido pela Anpocs, seu trabalho sobre os deuses canibais dos seres humanos, os *Mai*, dialogou com duas fontes principais: os estudos então recentes sobre os Jê – considerados a melhor produção etnográfica e teórica brasileira até então – e o livro pioneiro de Florestan Fernandes sobre a guerra, visto como uma das obras maiores da etnologia brasileira. A obra de Viveiros de Castro inova ao seguir a própria cosmologia araweté na construção da monografia, tornando-a congruente com o mundo nativo, em que se observava uma ênfase no discurso cosmológico em relação à organização social. Afastou-se, assim, do modelo consagrado de “organização social primeiro; depois religião”.

Reconhecendo que Florestan demonstrou de forma definitiva o impulso simultaneamente político, metafísico e escatológico da guerra Tupinambá, Viveiros de Castro argumentou que a ênfase na busca por uma consistência funcional generalizada havia levado Florestan a seguir a perspectiva maussiana de forma extremada. E, contra a ideia de uma função reativa da guerra, sustentou que o perigo maior de uma temida heteronomia (mágica ou política) seria por este ser exatamente o princípio fundador das sociedades Tupi-Guarani.

Ao longo do livro, Viveiros de Castro encetou diálogos diretos com os vários cronistas e viajantes de Florestan (por exemplo, Hans Staden, André Thevet e Jean de Léry), mas também com etnólogos contemporâneos, tanto Jê como Tupi-Guarani. Tornou, assim, o panorama analítico extenso e inclusivo. Depois de visitar a situação etnográfica araweté exaustivamente (língua, cultura material, história, xamanismo e ciclo de vida, entre outros aspectos), o autor encerra sua monografia retomando a discussão com Florestan. E afirma, literalmente, que nos casos estudados por ele, assim como no seu, sem mortos alheios não haveria vivos. Baseado nesse fundamento, conclui insistindo que a função criativa e dinâmica do sistema canibal não pode se ater à sua função recuperativa. Em suma, antropólogos precisam estar atentos para o caso de sociedades onde os princípios de organização são, ao mesmo tempo, *ou mesmo antes*, metafísicos.

Trata-se de uma façanha analítica que relembra e confirma como a antropologia se aprimora no diálogo com análises anteriores e com autores nem sempre autodefinidos como etnógrafos, resultando na abertura de caminhos inéditos. Nesse caso, temos três níveis de apreensão: do impressionismo dos primeiros cronistas às reanálises de Florestan Fernandes, e dessas ao resultado da pesquisa de campo de Eduardo Viveiros de Castro. Esse é o destino da boa etnografia e da boa antropologia: renovar-se por meio do diálogo com trabalhos anteriores, lançar novos desafios e ampliar seus horizontes.

5. Referências bibliográficas

Histórico e fundamentos

Álvarez Roldán, Arturo. (2026). Collaborative ethnography in the Cambridge Anthropological Expedition to the Torres Strait (1898–99): Alfred C. Haddon and John S. Bruce. In *Encyclopédie Béroise des histoires del'anthropologie*. <https://doi.org/10.70601/2oa8sw>

Malinowski, Bronislaw. (2018). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. Ubu. (Obra original publicada em 1922).

Procedimentos principais

Evans-Pritchard, Edward E. (1972). *Antropologia social: seis conferências proferidas no Terceiro Programa da BBC, inverno de 1950*. Edições 70.

Lévi-Strauss, Claude. (1977). The scope of anthropology. In: *Structural Anthropology, vol. II*. Jonathan Cape.

Madan, Triloki Nath. (1994). *Pathways: approaches to the study of society in India*. Oxford University Press.

Peirano, Mariza. (2014). Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 377–391. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>.

Strathern, Marilyn. (2017). *O efeito etnográfico*. Ubu.

Reanálises de monografias canônicas

Leach, Edmund. (1958). Concerning Trobriand clans and the kinship category tabu. In Jack Goody (Ed.), *The Development Cycle in Domestic groups*. Cambridge University Press.

Leach, Edmund. (1971). Kimil: a category of andamanese thought. In Pierre Maranda & Elii Köngäs Maranda (Eds.), *Structural Analysis of Oral Tradition*. Pennsylvania University Press.

Peirano, Mariza. (1995). As árvores Ndembu. In *A Favor da Etnografia* (pp. 59–117). Relume Dumará.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. (1968). The magical power of words. *Man*, 7(3), 175–208.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. (1985). Form and meaning of magical acts. In *Culture, Thought and Social Action*. Harvard University Press.

Vantagens e limites

Ingold, Tim. (2014). That's enough about ethnography! *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383 – 395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>.

Ingold, Tim. (2017). Anthropology *contra* ethnography. *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 21–26. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.005>.

Exemplos de reavaliações etnográficas no Brasil

Fernandes, Florestan. (1961). A unidade das ciências sociais e a antropologia. *Anhembi*, 44 (132), 453–470.

Fernandes, Florestan. (1963). *A Organização Social Tupinambá*. Difusão Européia do Livro.

Fernandes, Florestan. (1970). *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. Livraria Pioneira.

Leirner, Piero. (2017). A antropologia que Florestan esqueceu. *Novos Estudos CEBRAP*, 36, (2), 159–180. <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201700020009>.

Viveiros de Castro, Eduardo. (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Jorge Zahar Ed., Anpocs.

VER TAMBÉM:

Cultura | Interculturalidade | Descolonização do conhecimento

COMO CITAR ESTE VERBETE:

Peirano, Mariza. (2026). Etnografia. In *Enciclopédia Brasileira de Ciências Sociais (EBCS)*. ANPOCS. 10.17666/ebcs.2026.019.