



TEORÍAS Y  
PRÁCTICAS  
EMERGENTES EN  
ANTROPOLOGÍA  
DE LA RELIGIÓN

Mónica Cornejo, Manuela Cantón  
Ruy Llera (Coordinador/as)

10

# **ETNOGRAFIAS COMO MÉTODOS E DADOS DE PESQUISAS: AS EXPERIÊNCIAS ETNOGRÁFICAS QUE ATRAVESSAM OS MOVIMENTOS HARE KRISHNA BRASILEIRO E ESPANHOL**

VÍTOR HUGO ADAMI<sup>1</sup>  
Universitat Rovira I Virgili

A presente comunicação tem como propósito fazer uma reflexão sobre a experiência etnográfica tanto na sua conotação estratégica de pesquisa como no seu teor de dados que viabilizam sustentar uma teoria. Nesse sentido, a etnografia é, aqui, simultaneamente, desdobrada em estratégia metodológica e dados que discursam sobre o fundamento teórico que é vislumbrado ao longo da “experiência etnográfica”. Conseqüentemente, para tal empresa, faz-se necessário ressaltar a importância da flexibilidade do pesquisador em assumir posturas reflexivas que viabilizam o encontro de suas idiossincrasias com as realidades compartilhadas para, assim, otimizar o diálogo entre os dados e as teorias encontradas na pesquisa. Em termos específicos para esta reflexão, às mencionadas realidades compartilhadas dizem respeito ao convívio com pessoas que, de alguma maneira, participam de comunidades Hare Krishna ao longo de dois países culturalmente bem contrastantes entre si: Brasil e Espanha. A pluralidade de se investigar um mesmo fenômeno social religioso<sup>2</sup> (movimento Hare Krishna) em campos multi-situados veio contribuir, ainda mais, para se operacionalizar suas respectivas etnografias de tal forma a transformá-las em dados que possibilitam fundamentar hipóteses para uma nova teoria que se torna presente na “experiência etnográfica” entre esses dois países.

---

<sup>1</sup> Estudante do programa de doutorado em Antropologia Urbana da Universitat Rovira I Virgili – URV – Tarragona – Espanha.

<sup>2</sup> Considera-se o movimento Hare Krishna como um “fenômeno social” religioso. O conceito de “fenômeno social” segue conforme como John Markey (1926) definiu. Segundo Markey (1926: 733): “It has being included as ‘social phenomena’ all behavior which influences or is influenced by organisms sufficiently alive to respond to one another. This includes influences from past generations”.

Inicialmente, realizar-se-á uma distinção entre “etnografia” e “experiência etnográfica” de tal forma a procurar discernir o desdobramento da passagem do método para dados de pesquisas. Em seguida, ver-se-á uma descrição das posturas reflexivas do investigador adotadas no transcorrer desses campos, que tornaram-se como requisitos chaves para se realizar uma “experiência etnográfica” em campos multi-situados.

Como consideração final, levantar-se-á uma breve discussão comparativa sobre o “fazer antropológico”, a partir da análise de dois livros que problematizam o método etnográfico brasileiro, e, o “fazer da pesquisa”, que é o que se propõe como uma alternativa para se remediar os citados “deslizes semânticos” encontrados no confronto entre dados e teorias na produção etnográfica brasileira nos períodos citados nessas bibliografias.

## **1. ETNOGRAFIAS E A EXPERIÊNCIA ETNOGRÁFICA**

O método etnográfico, predominantemente utilizado por antropólogos como uma estratégia de pesquisa, em termos gerais, é uma massiva presença do investigador na população pesquisada de tal maneira a compartilhar uma mesma experiência social e, assim, poder ter subsídios para criar pontes de diálogos entre o que vem sendo adquirido como suas bagagens teóricas a respeito da temática pesquisada, a sua reflexividade, que é inerente à condição de existir em qualquer lugar e/ou com qualquer pessoa, ou seja, tudo aquilo que você aceita ou nega no campo de pesquisa - e, então, se posiciona a partir de suas idiossincrasias -, juntamente com os fatos contextuais da população pesquisada. Inclui-se como fatos vividos tudo que é experienciado no campo da pesquisa como aqueles ditos rumores e fofocas oriundas a partir de diferentes tipos de mídias<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Considero como “mídias” as diferentes fontes de informações que dizem respeito à população pesquisada. Podem ser notícias em jornais e revistas, livros, estudos de outros investigadores e os seus respectivos discursos atualizados, ou seja, tudo aquilo que se fala e se coloca em evidência a respeito da temática e da população pesquisada.

Teoricamente existe uma distinção entre “observação participante” e “etnografia” e essa diferença se entende para este contexto conforme Alan Bryman (2004) citou:

“(…) both ethnography and participant observation are played by researchers in order to become themselves immerse for an extended period of time, observing behaviour, listening to what is said in conversations both between others and with the fieldworker, and asking questions.(…)Ethnography is being taken to include participant observation and is also taken to encapsulate the notion of ethnography as a written product of ethnographic research (Bryman, 2004: 292-293).”

Desse modo, Bryman (2004) procurou ampliar o sentido da etnografia como o próprio ato da observação participante e o produto dessa experiência organizado a partir dos fundamentos teóricos percebidos na “experiência etnográfica”. Entende-se como “experiência etnográfica” todo o conjunto de etnografia(s) gerado em constantes diálogos a partir das posturas reflexivas do investigador e a população pesquisada.

Nesse sentido, o caminho a que se propõe não é justificar ou confirmar os dados com as teorias encontradas, mas torná-los, ambos, -dados e teorias- como fundamentos adicionais para uma outra teoria vislumbrada na própria experiência de pesquisar. Uma postura reflexiva do investigador diante do campo contribui para uma abstração maior na conjugação entre dados e teorias e, assim, evita-se a uma convenção antropológica da necessidade de uma métrica perfeita entre dados e teorias que possa sustentar o chamado produto “etnografia”. A “experiência etnográfica” engloba a reflexividade do investigador e a(s) etnografia(s) com suas teorias correlatas como dados que fundamentam as hipóteses que podem negar ou afirmar uma nova vislumbrada teoria.

A seguinte parte segue em termos vividos com o que se quer dizer como “experiência etnográfica” e as posturas reflexivas do investigador em campos multi-situados.

## **2. OS PRIMEIROS AVANÇOS ETNOGRÁFICOS: AS POSTURAS REFLEXIVAS DO INVESTIGADOR**

Quando iniciei a pesquisa no templo Hare Krishna de Porto Alegre em Fevereiro/2002, além de ter-me apresentado como um pesquisador com o objetivo de realizar um relatório técnico para ser defendido em uma banca de mestrado em Ciências Sociais, assumi outros papéis que oportunizaram uma interação maior no campo. Eu já era cliente e amigo da família que empreendia atividades comerciais (restaurante e uma lanchonete) no lugar onde se alojava o templo da ISKCON – Sociedade Internacional para Consciência de Krishna. Com o passar do tempo, a dona do restaurante ficou sabendo que eu tenho domínio do Inglês e, assim, convidou-me a dar aulas particulares tanto para ela como para sua filha, tendo em vista que ela aspirava um dia poder ir para Índia conhecer “os lugares onde Krishna viveu”. A princípio fiquei em dúvida em aceitar, visto que não havia a certeza se teria didática suficiente para lecionar. Contudo, a minha surpresa foi grande quando as alunas ficaram tão satisfeitas que me indicaram para outros seguidores dessa comunidade, devido a isso, cheguei a ter sete alunos Hare Krishna. Muitas vezes, lecionava no próprio templo, no restaurante ou na casa deles. A condição de “pesquisador-professor” abriu-me uma porta de inserção que permitiu uma “interação normalizada”, ou seja, era muito normal para eles a minha presença mais como um par do que um pesquisador. Os papéis desempenhados de amigo, professor e, para alguns, como um devoto de Krishna de outras vidas proporcionaram-me um trânsito mais livre no campo. A minha postura ambígua entre a comunidade de devotos favoreceu ao atendimento de diversos tipos de demandas. Cabe ressaltar que muitas vezes fui questionado se gostaria de me tornar devoto e a minha resposta era sempre objetiva em dizer que não teria a mínima disposição para sê-lo. Como contra argumentação a minha renúncia de não querer ser devoto eles atribuíam ao fato que eu já não precisaria, pois já fora “iniciado em outras vidas” e era a partir disso que se justificaria a minha presença no templo e em suas vidas privadas.

Em Barcelona, iniciei o trabalho de pesquisa em Janeiro de 2007 com a proposta de morar no templo, já que isso, além de contribuir para uma experiência etnográfica mais rica, também, ajudar-me-ia

financeiramente, visto que residindo no templo não precisaria ter os gastos com aluguel e alimentação em troca de um “serviço devocional” no restaurante do templo e, paralelamente, estaria realizando meu trabalho de campo. Nesse sentido, assumi uma identidade muito parecida a de muitos seguidores dessa doutrina que vêm de outros países, principalmente da América do Sul, com a esperança de uma vida melhor na Europa. Eles costumam, inicialmente, ficar no templo, ajudam no restaurante na condição de “serviço devocional a Krishna” e, em contrapartida, têm lugar para dormir e o que comer até conseguirem um trabalho informal e ilegal, uma vez que muito deles vêm para Espanha sem a permissão para trabalhar.

Junto a esta configuração entre religião e imigração, foi constado que alguns devotos Hare Krishna aderiram ao movimento dos “okupas”<sup>4</sup>, ou seja, eles também ocuparam casas alheias de forma ilegal para poder viver, “sobre locar” para outros devotos imigrantes que chegam na cidade e, até mesmo, de forma contraditória ao propósito do movimento dos Okupas, “vender o direito da casa ocupada”.

Da mesma forma que os imigrantes Hare Krishna “sudacas”<sup>5</sup>, fui morar no templo, iniciei fazendo o serviço de lavar as panelas do restaurante até me tornar o “saladeiro”. O propósito de residir no templo não durou mais do que um mês devido à obrigatoriedade de seguir aos horários – dormir às 9h da noite e acordar às quatro horas da manhã – e, também, pelo fato de estar morando no templo houve uma imposição sutil para que eu “cantasse Hare Krishna”. Como eu não me identifico com essa disciplina espiritual, percebi que fora identificado, por um dos moradores do templo, como um intruso. O impasse que houve comigo e esse devoto (ele praticamente queria me obrigar a cantar Hare Krishna junto com ele no salão do templo, chegando a ponto de trancar a porta para que eu não retornasse ao quarto entre o período das cinco às sete da manhã – o horário que eles,

---

<sup>4</sup> O movimento dos “okupas” são de pessoas, na maioria jovens imigrantes, que costumam se apropriar de residências com aspecto de abandono na cidade de Barcelona. Eles ocupam casa ou apartamento e, logo em seguida, iniciam a tramitação de um processo de posse pela propriedade. Já existe uma associação formal que orienta os direitos e deveres desse grupo social.

<sup>5</sup> Uma expressão coloquial para designar os imigrantes ilegais oriundos da América do Sul.

teoricamente, deveriam cantar Hare Krishna) fez com que eu repensasse a minha condição de estar ali.

Da mesma maneira que fui questionado em Porto Alegre quanto ao fato de me tornar um devoto, em Barcelona ocorreu uma interpretação inversa. Os devotos de Porto Alegre já me consideravam “um devoto de outras vidas”, já em Barcelona eu seria alguém que deveria mostrar qualidades de disciplina espiritual para, assim, ser aceito como um futuro devoto. Resolvi, então, esclarecer com todas as palavras que não teria disposição alguma de me converter ao movimento Hare Krishna, mesmo respeitando e seguindo com certos limites suas etiquetas religiosas. A partir disso, percebi que teria que mudar a estratégia de “apreensão” dos dados da pesquisa, pois morar no templo e ser pressionado para uma ritualística espiritual que não me diz respeito estava fazendo que eu me afastasse deles, mesmo estando com eles convivendo. Ou seja, dei-me conta que já não mais observava os fatos, procurava a todo tempo me defender, tornando-me, assim, um ativista opositor ao campo de pesquisa. A alternativa para tal impasse pessoal e metodológico foi sair da condição de morador do templo e adotar um horário de trabalho (sem remuneração) de quatro horas na cozinha do restaurante. Foi a partir dessa tomada de decisão, onde levei em consideração a minha subjetividade e a objetividade de fazer a pesquisa que consegui ser absorvido pelo campo sem um ativismo em favor ou contra a população pesquisada.

A convivência diária com eles na cozinha na condição de ajudante permitiu um compartilhamento e congruência de propósitos para que tudo estivesse pronto da melhor maneira possível para abertura, a tempo, do restaurante. Fiquei responsável pela elaboração das saladas. As nove variedades de saladas deveriam estar prontas antes de tudo, pois era o primeiro prato a ser servido. Como consegui uma certa destreza em prepará-las acabei sendo identificado por eles muito mais como um ágil saladeiro do que um futuro devoto ou pesquisador. Aquela pressão sutil para que eu seguisse a ritualística Hare Krishna havia cessado. Eles conseguiram me significar como um ajudante deles para fazer um “serviço devocional para Krishna”. Esta negociação sub entendida de papéis favoreceu naturalmente o acesso a

uma riqueza maior de detalhes e informações do que quando estava morando no templo. Percebi que conversavam entre eles, espontaneamente, com poucas restrições, fazendo diversos tipos de comentários, sem se intimidarem com a minha presença. Acredito que isso fora atribuído pelo fato de ter saído do convívio do altar para estar com eles somente na cozinha. O convívio entre eles no altar significa a constante reafirmação e lembrança da identidade de ser devoto. Conseqüentemente, todos aqueles que se propõem a morar no templo devem reproduzir, incondicionalmente, a ritualística que mantenha viva essa lembrança de identidade. Como eu não vim de encontro a essa expectativa acabei sendo isolado e sutilmente pressionado a tomar uma decisão de mudar de lugar. No entanto, na cozinha é o lugar onde predomina a identidade deles enquanto prestadores de serviços de um estabelecimento comercial. Por mais que eles dizem que o restaurante é um “serviço devocional a Krishna” as atenções na cozinha são voltadas para abertura do restaurante e o atendimento aos seus clientes. Foi na cozinha que consegui uma interação mais fluída, pois, diariamente, tínhamos objetivos compartilhados de atender as demandas do restaurante.

A descrição, acima, da forma com que me inseri na pesquisa, tanto no Brasil como na Espanha, ressalta a importância de se negociar os papéis e os lugares onde tornam-se possível ser vivida a (s) identidade (s) que sobreponham ao do investigador, mas tendo sempre em mente que essa negociação é feita a partir das reflexividades do pesquisador diante da população pesquisada.

George Marcus (1995) ressaltou sobre essa postura do investigador em etnografias multi-situadas. Segundo o autor:

“In practice, multi-sited fieldwork is thus always conducted with a keen awareness of being within the landscape, and as the landscape changes across sites, the identity of the ethnographer requires renegotiation (Marcus, 1995b: 112).”

Levar em conta as reflexividades do pesquisador e, assim, poder negociar papéis e lugares no campo da pesquisa não quer dizer, necessariamente, agir a partir de um subjetivismo que remeta a um tipo de militância tanto a favor ou contra a população trabalhada. Ser reflexivo significa encontrar um ponto prático que vá de encontro com

o objetivo daqueles que estão interagindo com o pesquisador no campo. Exemplifico que não fazia parte da minha subjetividade tornar-me um devoto, um professor e muito menos um ajudante de cozinha dos Hare Krishnas, ao mesmo tempo, também, não me opunha à doutrina religiosa por eles seguida. Paralelamente, levava o interesse pela continuidade da pesquisa que fez com que eu negociasse as minhas subjetividades de tal maneira a “ser presente” no campo da pesquisa. Isto eu denomino como uma forma de “ativismo circunstancial” para atender o objetivo da pesquisa e não ao do campo e/ou de algum método disciplinar acadêmico. Dizendo de outra maneira, reafirmo que o campo abre possibilidades para você ser absorvido por ele mesmo independente de seu papel de pesquisador. Render-se ao campo não é ir contra ou favor dele, mas representar o(s) papel (s) – tendo em vista as suas reflexividades - que ali se apresenta com objetivo de atender a continuidade da pesquisa. Essa mesma idéia foi também ressaltada em Marcus (1999), onde o autor se referiu a um certo “ativismo circunstancial” do etnógrafo como uma condição estratégica de se fazer campos multi-situados. Segundo autor:

“The movement among sites (and levels of society) lends a character of activism to such an investigation. This is not (necessarily) the traditional self-defined activist role claimed by the left liberal scholar for his or her work. That is, it is not the activism claimed in relation to affiliation with a particular social movement outside academia or the domain of research, (...) Rather, it is activism quite specific and circumstantial to the conditions of doing multisited research itself (Marcus, 1999b: 113).”

Marcus (1999) ressalta que o ativismo do etnógrafo não quer dizer seu subjetivismo, ou uma certa militância de ir contra ou a favor da população pesquisada ou de alguma afiliação a algum tipo de movimento social e/ou acadêmico, mas uma circunstância estratégica específica para atender a possibilidade de “ser presente” em diversos campos de pesquisas. A condição de “ser presente” ao campo nos remete a parte final dessa análise no sentido de procurar chegar a um denominador quanto a presença do pesquisador, os dados e as teorias encontradas ao longo da experiência etnográfica.

### **3. REFLEXIVIDADES, DADOS E TEORIAS COMO DADOS DA PESQUISA**

É sabido que a distinção entre dados e teorias na experiência de pesquisar não existem de maneira tão compartimentada como se costuma definir academicamente. O que são dados senão teorias já interpretadas ou construídas a partir deles mesmos? Considero a distinção entre dados e teorias como uma maneira de organizar a produção do conhecimento de tal maneira que esse possa ser considerado uma racionalidade para o atendimento de uma determinada disciplina acadêmica que, nesse caso específico, é a Antropologia.

Para fazer uma menção analítica do “fazer antropológico” tomo como referências duas bibliografias brasileiras. O primeiro livro é mais antigo, “um clássico”, freqüentemente, utilizado em programas de graduação e pós-graduação em Ciências Sociais no Brasil: o livro organizado por Ruth Cardoso, *A Aventura Antropológica – Teoria e Pesquisa*. Dentre os artigos que me chamaram a atenção está o de Eunice Durham (1986), onde a autora cunhou o termo “deslizes semânticos” ao se referir como um procedimento que os antropólogos brasileiros se utilizam para contornar e “preservar a riqueza da pesquisa empírica antropológica tradicional, elaborada pelo funcionalismo, integrando-a em novos esquemas interpretativos não positivistas” (Durham, 1986: 25).

Durham (1986) fez, a partir da década do citado livro, um exame exaustivo da produção antropológica de investigadores que pesquisam cidades e constatou que grande parte desses estudos, de alguma maneira, “deslizam” quando eles procuram “politizar a antropologia”, ou seja, fazer com que ela seja vista dentro de uma perspectiva mais “aplicada” ao contexto social das políticas públicas brasileira. A maneira com que esses estudos foram articulados, em termos gerais, é observada pela autora como um tipo de “militância etnográfica”. Ou seja, por ser na grande maioria trabalhos alusivos a problemáticas que discursam sobre “modos de produção”, “relações de trabalho” e “luta de classes” há uma pré-disposição do pesquisador estabelecer uma forte identificação com o objeto de pesquisa” – pois poderia ser uma dessas mesma pauta que venha refletir sua subjetividade - e, assim, se

justificar, metodologicamente, em nome do método etnográfico, que fundamenta uma relação de intensa participação e identificação no campo de pesquisa. Durham (1986: 33) observou que “essa identificação traz consigo o risco de começarmos a explicar a sociedade através das categorias ‘nativas’, em vez de explicar essas categorias através da análise antropológica”.

Retomando aos conceitos citados nesses estudos (classes sociais, ideologia, pessoa, individualismo e identidade) a autora observa que o “que estamos fazendo é operar os conceitos de tal modo que, evitando o tratamento direto da problemática social e política que neles está contida, preservamos uma alusão a essa problemática que, afinal de contas, é essencial para a compreensão da realidade brasileira” (Durham, 1986: 32). O dilema em questão que se instaura, em termos metodológicos e na produção do “saber antropológico”, é atribuído a uma acentuada valorização da observação participante e a preocupação com a natureza da relação pesquisador com a população estudada. Juntamente a isso há a utilização de uma matriz teórica de conceitos que são colados aos dados encontrados na “participação observante” que, segundo a autora, não se consegue captar a ótica dos interlocutores. Como proposta desse impasse Durham propõe:

“Sair desse impasse significa dissolver essa visão colada à realidade imediata e à experiência vivida das populações com as quais trabalhamos, não nos contentando com a descrição da forma pela qual os fenômenos se apresentam, mas investigando o modo pelo qual são produzidos (Durham, 1986: 33).”

A segunda bibliografia que também aborda assuntos inerentes ao “fazer antropológico” brasileiro é de Marisa Peirano (2006), um livro lançado há dois anos, onde a autora destinou como primeira parte aos “Caminhos da Antropologia”. Peirano (2006) em um dos seus ensaios contido nesse livro - “A alteridade em contexto: o caso do Brasil” - abordou, a partir dos clássicos da antropologia norte americana e europeia, a noção da diferença como um marco fundador da antropologia. Com isso Peirano (2006: 57) se questionou “onde a diferença se aninhou no caso brasileiro”? Tal como Durham (1986: 25) disse que a antropologia passou por “deslizes semânticos” quanto

a sua forma de construção do seu objeto e método etnográfico, Peirano (2006: 57) utilizou-se da mesma palavra – “deslizes” - para dizer que a “alteridade deslizou de um pólo onde ela é (ou pretende ser) radical a outro, onde nós mesmos, cientistas sociais, somos o outro”. Também, mediante a análise da produção de pesquisadores sociais brasileiros, Peirano (2006) classificou a alteridade em quatro tipos ideais:

“a) a alteridade radical – verificado nos estudos de populações indígenas e naqueles que buscam passar os limites territoriais do país b) o contato com a alteridade – se a alteridade radical gerou estudos sobre grupos indígenas, as análises que focalizam a relação da sociedade nacional com grupos indígenas constituem o segundo tipo c) alteridade próxima marca uma tendência de pesquisar as grandes cidades como opção teórica, a via predileta para alcançar o objeto de estudo(...)no Brasil, a teoria não é apenas abordagem, mas afirmação política também d) a alteridade mínima tem uma forte influência durkheimiana que propôs que outras formas de civilização deveriam ser buscadas para explicar o que está próximo a nós (Peirano, 2006: 58-63).”

A autora constatou em grande parte dos estudos brasileiros das Ciências Sociais realizados na década de oitenta um propósito mais amplo de compreender a ciência como manifestação da modernidade. A maioria deles examina temas abrangentes relacionados as tradições intelectuais ocidentais, mas, publicados em português e com isso há uma audiência limitada. Peirano (2006: 65) diz que isto reproduz uma velha questão acadêmica no Brasil: “o vínculo com o mundo intelectual mais amplo se dá apenas por efeito ilocucionário e a ‘alteridade mínima’ esconde uma proposta, não realizada, de alteridade máxima, porque teórica”. Em outras palavras, a diferença no “fazer antropológico” brasileiro a partir de uma alteridade mínima não realizada e, assim, tornando-se uma alteridade máxima devida a uma articulação teórica dependente de convenções metodológicas faz com que o diálogo entre dados de pesquisas e teorias sejam “truncados”, ou seja, dá-se mais ênfase a manutenção da convenção

teórico acadêmica do que a própria produção do conhecimento que deve ser feita a partir de um fluído diálogo entre dados e teorias e, não uma auto justificação. Insisto em repetir que dados e teorias não surgem separados no campo de pesquisa, ambos se constroem juntos, mas um rigor excessivo por uma convenção de uma determinada racionalidade acadêmica torna-se questionável o teor dessa produção de conhecimento.

Em sua reflexão final, Peirano (2006) apontou os deslizes da antropologia brasileira em opções variadas. Segundo a autora:

“(...) o primeiro é uma tentativa de um mimetismo quanto à absorção de modelos estrangeiros imediatos como caminho mais curto para o mundo moderno; o segundo diz respeito ao anterior quando nós é que temos os dados de pesquisas e a teoria é importada (...) Abre-se mão da interlocução de dados e teoria e faz-se dos primeiros mera ilustração da segunda. A terceira opção é quando se procura recriar a antropologia, onde essa passa a se definir como eterna construção e superação de si mesma, o novo se construindo sobre os ombros de antecessores (Peirano, 2006: 58-63).”

As duas bibliografias já citadas fazem menção aos mesmos “deslizes” da antropologia brasileira quanto ao seu objeto e método de investigação, mas com o detalhe que entre essas duas análises há um espaço de crítica de duas décadas e ainda se discursam sobre a mesma problemática da necessidade de se fazer uma interlocução entre dados de pesquisas e teorias e não somente uma “colagem” de dados coletados etnograficamente sobre uma matriz de base teórica “comprada de fora”. Tanto Durham (1986) como Peirano (2006) deixaram bem claro em seus estudos a necessidade de se rever o “fazer antropológico” no sentido de permitir um fluxo livre no diálogo entre os dados e as teorias que vislumbram na “experiência etnográfica”.

De uma maneira generalizada, a crítica de Durham (1986) e Peirano (2006) é problematizar o método etnográfico quando este é dividido entre as maneiras de se coletar os dados e as teorias encontradas neles mesmos. Atribui-se este impasse, especificamente, a uma rígida “racionalidade etnográfica” que tem como parâmetro a distinção entre

dados e teorias para, assim, organizar a produção do conhecimento antropológico em “modelos hermeticamente relativizados”<sup>6</sup>.

A questão metodológica da combinação entre dados e teorias está na forma de organizar a produção do conhecimento, que é a sua própria racionalidade a ser passada para as comunidades acadêmicas. Com isso, levantam-se outras variáveis importantes a serem ressaltadas no ato de pesquisar: a partir de quem e para quem se destina a pesquisa? O “a partir de quem” diz respeito à relação do pesquisador com o campo. Exemplifico isso como a postura militante e subjetiva do investigador ou, conforme foi proposto, uma postura reflexiva, contextualmente ativista e objetiva ao propósito do “fazer a pesquisa”. Ou melhor, se “faz antropologia” ou se “faz pesquisa”? Ao responder essas duas últimas perguntas se estabelece o norte que cada um de nós enquanto pesquisadores legamos as nossas pesquisas.

Os “deslizes semânticos” da antropologia nunca serão equacionados enquanto ainda se procurarem atender ao rigor específico de uma única demanda disciplinar acadêmica. Tanto Durham (1986) como Peirano (2006) propõem como solução um diálogo dos discursos entre os dados (populações investigadas) e teorias. Todavia para haver esse diálogo faz-se importante romper com esta distinção idealizada e auto justificante entre dados e teorias para fazer com que o diálogo aconteça, não de uma maneira idealizada (imaginada pelo subjetivismo do coletivo disciplinar acadêmico), mas do jeito que é vivido a relação entre o investigador e o campo. Com isso, dados, teorias e o investigador dialogam mutuamente fazendo com que novas teorias surjam desse diálogo fluído. A fluidez dos diálogos entre o pesquisador, os dados (populações investigadas) e as teorias tendem como propósito levantar o que passa como verdadeiro nessa interação e para isso a “experiência etnográfica” torna-se fundamental para reunir o que possa ser mais “real”, no sentido de vivido, e, também, como disse Martyn Hammersley (1992: 85) quanto ao objetivo da pesquisa social, tratar das questões da matéria humana em termos gerais, não se limitando exclusivamente aos interesses e preocupações

---

<sup>6</sup> Um grande paradoxo: a combinação entre o que é relativo e o hermético. Essa combinação pode até ser concebida quando os relativos dados etnográficos são encaixados as teorias clássicas ou nas teorias de pesquisadores contemporâneos de reconhecimento internacional.

da população pesquisada. Ou seja, a pesquisa deve estender-se aos questionamentos e interesses de outras disciplinas independente das Ciências Sociais.

Hammersley (1992) fez uma contribuição importante quando dedicou um livro ao debate etnográfico. Em “What’s wrong with ethnograph?”, Hammerley (1992) perguntou-se e questionou outros pesquisadores que utilizam este método se a etnografia representa ou constrói a realidade social? E, também, tal como Durham (1986) e Peirano (2006) perguntaram, qual é contribuição que a etnografia pode fazer em termos práticos para o político e o social? As respostas desses questionamentos têm um teor comparativo à metáfora de se perguntar quem nasceu primeiro: a galinha ou ovo? Segue o mesmo sentido em procurar estabelecer se são os dados que geram as teorias e/ou as teorias que constróem os dados? Tal qual o impasse entre a galinha e o ovo, não tem como saber!

O método etnográfico é, praticamente, fundado no ato de descrever. Hammersley (1992) distinguiu essa descrição como “descrição teorética”, enfatizando que nem toda descrição é uma teoria, mas toda descrição é teorética, pois essa se debruça em conceitos e teorias. Segundo Hammersley (1992):

“Descriptions are about particulars (objects and events in specific time-place locations), whereas theories are about universals (relations between categories of phenomena that apply wherever those phenomena occur). On the other hand, all descriptions use concepts which refer to an infinite number of phenomena (past, present, future and possible) (Hammersley, 1992: 13).”

A partir do momento que o investigador, o mediador da “trindade” entre dados e teorias, descrevem os dados e os classificam dentro das categorias de conceitos que os remetem a sua disciplina acadêmica esses tornam-se uma descrição teorética. O reconhecimento dessa descrição teorética pode ser validado a partir do que Clifford Geertz (1975) cunhou como “thick description”. Segundo Geertz:

“Theoretical ideas are not created wholly anew in each study;... they are adopted from other, related studies, and,

refined in the process, applied to new interpretive problems. If they cease being useful with respect to such problems, they tend to stop being used and are more or less abandoned. If they continue being useful, throwing up new understandings, they are further elaborated and go on being used (Geertz, 1975: 27).”

A validade de uma descrição teórica vai de encontro com o seu grau de esgotamento que essa possa ser utilizada para se pensar as questões problematizadas no campo(s) de investigação. Nesse sentido, umas das contribuições importantes que Geertz (1975) fez sobre as “idéias teóricas”, oriundas a partir de suas descrições, foi que essas não estão, necessariamente, atreladas a um único campo de pesquisa, ou a um estudo específico. Ou seja, são idéias que se desdobram, são reutilizáveis até o seu esgotamento. Tendo em vista essa premissa, porque não generalizar essas “idéias teóricas”, juntamente, com as teorias que as descrevem como somente dados? E com isso remediar os “deslizes do fazer antropológico”? Sendo mais específico, romper com a convenção de manter uma racionalidade metodológica de uma disciplina acadêmica. Quero dizer, parar de “levantar a bandeira” do instrumento que te leva à pesquisa e, assim, somente atender o que possa ser possível para “fazer a pesquisa” como ela é! Livra –se do peso ao atendimento rigoroso de uma matriz teórico-metodológica específica. Transforme-a tudo como dados relevantes para pesquisa, assim, se consegue quebrar soberanias e com isso caminhar para a produção do conhecimento.

Uma outra característica habitual do “fazer etnográfico” é a generalização empírica dos dados encontrados de tal maneira que esses possam ser estendidos a outros fenômenos sociais. Essa propriedade de reutilização e aproveitamentos dos dados, conforme o próprio Geertz (1975) já abordou, é perfeitamente coerente e passível de ser feita, desde que os atualizem ao contexto especificado da pesquisa. Hammersley (1992) fez também considerações a respeito disso:

“Ethnographers sometimes write as if they are generalising to a category of phenomena occurring in unspecified times and places, rather than to an identified aggregate of settings

during a specific time period (or set of time periods) (Hammersley, 1992: 87).”

Além da generalização dos dados com sua respectiva atualização contextual também se pode extrair da etnografia “inferências teóricas” (Hammersley, 1992: 91), ou seja, a partir dela tirar conclusões sobre uma ou mais teorias sociais. É nesse sentido, então, que se operacionaliza a etnografia como dados de pesquisa como também as teorias que ali dizem respeito, não com uma proposta de justificá-los –dados com teorias– mas utilizar os dois para fundamentar uma nova teoria que é vislumbrada na “experiência etnográfica”.

Toda essa análise feita, onde pontuo etnografias e teorias como dados de pesquisas, foram primeiramente instrumentalizadas na minha experiência de campo, antes mesmo de conhecer as citadas bibliografias (Marcus, 1995b; Hammersley, 1992; Durham 1986; Peirano 2006) que retratam o que eu já fazia empiricamente. O fato de uma “experiência etnográfica” comportar países diferentes<sup>7</sup> gera uma variedade de dados e teorias contrastantes entre si que, por conseguinte, torna-se mais difícil objetivar a produção do conhecimento antropológico convencional em procurar “casar teoria e dados e depois achar que esses deverão ser felizes para sempre”. Com isso, ao invés de seguir o caminho da alteridade, marco metodológico fundador da Antropologia, preferi tomar como norte relevante para esses campos o que possa ser igual entre eles, mesmo sendo diferentes. Como resultado surgiram pautas para desenvolver uma teoria sobre o conflito institucional religioso tendo como referência as experiências etnográficas multi-situadas do movimento Hare Krishna.

## BIBLIOGRAFÍA

BRYMAN, Alan (2004) *Social Research Methods*, New York, Oxford University Press.

---

<sup>7</sup> Cabe ressaltar que me refiro para essa comunicação às etnografias realizadas no Brasil e Espanha, todavia foram feitas também etnografias na Índia e Inglaterra sobre o movimento Hare Krishna.

DURHAM, Eunice (1986) “A Pesquisa Antropológica com Populações Urbanas: Problemas e Perspectivas” in Ruth CARDOSO (org) *A Aventura Antropológica Teoria e Pesquisa*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, pp. 17-37.

GEERTZ, C. (1975) “Thick description”, in C. GEERTZ, *The Interpretation of Cultures*. London: Hutchinson.

HAMMERSLEY, M. (1992). *What's wrong with ethnography?* New York, Routledge.

MARCUS, George E. (1995b) “Ethnography in/of the world system: the emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annu. Rev. Anthropol.*, 24, pp. 95-117.

MARKEY, John F. (1926) “A Redefinition of social phenomena: giving a basis for comparative sociology”. *The American Journal Of Sociology*, Vol.31, No. 6, pp. 733-743.

PEIRANO, Mariza (2006) *A Teoria vivida e outros ensaios de antropologia*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed.