

## **OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE**

Wander de Lara Proença

*Artigo*

Revista Antropos – Volume 2, Ano 1, Maio de 2008

ISSN 1982-1050

### **Contribuições do Método da Observação Participante para pesquisas no campo religioso brasileiro**

#### **Introdução**

Um equívoco religioso e missiológico! Isso pode ser dito em relação à atitude dos primeiros missionários cristãos que tentaram evangelizar os povos indígenas no Brasil colonial. Ao se estabelecerem no país, a partir do século XVI, aqueles religiosos procuraram empregar determinadas estratégias que possibilitassem algum tipo de identificação entre a mensagem que traziam e o universo representacional que circunscrevia as crenças ameríndias, ou seja, localizar alguma entidade religiosa indígena que pudesse ter algum tipo de aproximação ou ressonância com o Deus cristão, a fim de facilitar a catequese e a conquista do Novo Mundo para a fé católica. Neste afã, acabaram por vezes fazendo interpretações equivocadas, como a que se pode observar nas palavras do padre jesuíta Manuel da Nóbrega, ao afirmar: “Essa gentildade nenhuma coisa adora, nem conhece Deus, somente aos trovões chamam de Tupane; que é como quem diz coisa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupane” (Laraia, 2005: 11).

Mas o que houve ali, na verdade, foi uma grande confusão acerca da cosmogonia tupi-guarani, pois se constatou, posteriormente, que Tupã no imaginário dos nativos estaria mais próximo a um “demônio”, temido por controlar o raio e o trovão e, por conseguinte, a morte e a destruição, razão

pela qual os sentimentos indígenas para com essa entidade sagrada seriam mais de medo do que veneração. Diante daquele contexto, os missionários poderiam ter obtido melhor êxito se tivessem estabelecido como ponto de contato a divindade *Mairemonan*, que é o herói mítico dos tupinambás, o qual lhes ensinou a plantar, utilizar o fogo, fabricar instrumentos, além de fornecer-lhes as normas de seu comportamento social, sendo considerado como o grande antepassado dos tupis. O fato é que, uma análise superficial dos elementos do campo religioso indígena, ocasionou o emprego da palavra Tupã com outro sentido, o que se constituiu em mais uma dificuldade para as missões jesuíticas se aproximarem daqueles povos. A falta de uma maior inserção naquele universo de crenças fez com que houvesse divinização de uma entidade considerada demoníaca.

Não têm sido diferentes as interpretações referentes a movimentos religiosos mais contemporâneos no contexto brasileiro. As três últimas décadas têm sido marcadas por profundas e significativas transformações neste respectivo campo. Na vertente evangélica, por exemplo, houve o surgimento de inúmeras denominações, que passaram a desafiar os pesquisadores da religião não apenas quanto às filiações tipológicas convencionalmente estabelecidas, como também no sentido de se entender os elementos mais profundos que sustentam práticas que permanentemente se recriam. E a falta de parâmetros e critérios metodológicos teoricamente mais consistentes pode dificultar ainda mais essa análise, levando o pesquisador a incorrer em interpretações precipitadas, superficiais ou generalizantes.

### **1 – Armadilhas da superficialidade e da generalização**

Destacaremos, neste item, duas das “armadilhas” que podem se colocar no caminho daqueles que empreendem pesquisas no campo religioso. Primeiro, analisar o campo religioso dependendo demasiadamente de opiniões

emitidas por reportagens jornalísticas ou veiculadas nos grandes veículos midiáticos, que nem sempre estão comprometidas com critérios de investigação mais profundos sobre tais assuntos. Assim, ao se referir a movimentos evangélicos de grande projeção no atual cenário religioso brasileiro, por exemplo, a mídia escrita e televisiva quase sempre tem empregado um tom de estigmatização, acusando-os de charlatanismo ou mercantilização da fé, curandeirismo, ou uma forma “maquiavélica” de explorar financeiramente a “boa fé” de pessoas humildes e indefesas:

Surgem em meio a esta questão, falsos líderes que usam essas técnicas de pregação em benefício do próprio bolso. Exatamente por essa razão são raras as capitais brasileiras onde pelo menos um pastor não esteja sendo alvo de um processo criminal por charlatanismo, enriquecimento ilícito e atentado à economia popular (Veja, 1990: 40).

Em outra matéria jornalística, com manchete de capa intitulada “A nação evangélica: o maior país católico do mundo está se tornando cada vez mais evangélico”, pode-se ler:

(...) o dinheiro, na forma de dízimo, ao se transferir para a mão de pastores que vêem a religião como negócio, tem gerado tanto o crescimento de muitas denominações quanto maracutaias, denúncias, investigações. (...) Um dos ramos evangélicos criou até um dízimo superfaturado: o fiel deve dar antecipadamente 10% do valor que pretende alcançar como uma graça do Senhor, e não daquilo que efetivamente recebe (...) (Veja, 2002:93).

Um segundo procedimento que pode representar armadilha ao pesquisador consiste no estabelecimento de uma interpretação das expressões religiosas tão somente por tipologias generalizantes, tomadas sem o devido cuidado com as especificidades e as mutações. Nesse aspecto, é preciso

ponderar que não somente as fronteiras denominacionais estão cada vez mais movediças no atual campo religioso brasileiro, como também as próprias categorias conceituais até então utilizadas para a sua classificação e análise. Classicamente os segmentos estabelecidos no campo religioso têm sido identificados em duplicidades: de um lado estaria a religião institucional, oficialmente reconhecida e, por outro, as religiosidades, praticadas pelo povo, sem o crivo ou o controle institucional; de um lado a fé erudita ou elitizada e, por outro, as crenças ou credices populares; de um lado os sacerdotes, oficialmente credenciados para o exercício de sua função, e, por outro, os magos ou profetas, sem a devida legitimação institucional ou o preparo formal para o desempenho de serviços religiosos.

Entretanto, quando se recorta, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), como estudo de caso, logo se constata que este segmento foge às clivagens conceituais anteriormente apresentadas, requerendo por isso novas abordagens para a compreensão de um novo tipo de experiência envolvendo o sagrado no atual cenário religioso brasileiro. Um poder de alquimia faz com que sejam vivenciadas no âmbito do grupo iurdiano aparentes contradições ou paradoxos, mas que emblematicamente ganham sentido e coerência a partir de regras que o campo religioso é capaz de promover: denominando-se *igreja*, este segmento possui práticas que classicamente seriam notabilizadas por magia ou profetismo; as representações messiânicas ali configuradas ocorrem não mais no contexto rural - como tradicionalmente se denotou nos movimentos com tais perfis – fazendo com que as fronteiras convencionalmente estabelecidas entre o que é rural e urbano sejam rompidas, tornando assim a cidade, teoricamente definida como lugar de *desencantamento*, em local de magificação do sagrado; ao mesmo tempo em que combate as crenças afro-brasileiras, o movimento iurdiano diretamente delas depende para a constituição de suas práticas,

reeditando-as, inclusive, com outros nomes; os líderes, denominados pastores ou bispos, assumem para os fiéis diferentes representações, como as de *magos*, *messias* ou *profetas* – o que caracteriza um movimento que tendo surgido com proposta profética, passa a se aproximar de uma instituição, sem permitir, contudo, que suas práticas se institucionalizem; ao mesmo tempo em que se denomina evangélica, mantendo determinados vínculos doutrinários com o protestantismo histórico ou com o pentecostalismo clássico, na verdade, reinventa-os, configurando uma nova tipologia, a qual provocativamente desafia os pesquisadores quanto à sua definição pelas novas figuras de sagrado apresentadas; se, por um lado, acena com as benesses de consumo da sociedade capitalista, por outro, sua mensagem acaba se colocando como uma espécie de resistência a tal sistema quando propõe caminhos intra-históricos para a superação das mazelas geradas por esse mesmo modelo de sociedade; a veiculação de sua mensagem é capaz de combinar eficazmente o uso dos mais sofisticados meios de comunicação com antigas práticas de leitura, as quais se reportam a modelos caracterizados nos séculos XVI e XVII, numa conjugação perfeita do ultra-moderno com elementos de longa duração, fazendo com que em tempos de novos e agressivos recursos de comunicação e expressão, a leitura continue desempenhando o papel de promover a sedução do sagrado e a retradução de um fertilíssimo passado cultural no mundo contemporâneo.

Exemplos como estes mostram que uma atual análise do campo religioso brasileiro requer a superação de clivagens conceituais normalmente estabelecidas, e mais: que sejam empregadas metodologias que permitam maior inserção e proximidade em relação ao que é vivenciado no âmbito do próprio grupo em pesquisa. Aprofundando um pouco mais esta necessidade, vejamos o caso da distinção normalmente feita entre religião de elite e fé popular, ou ainda, entre cultura popular e cultura erudita. Neste sentido, cabe considerar as observações feitas pelo historiador francês Roger Chartier, em

suas pesquisas sobre a leitura na França, quando argumenta que esse postulado, que distingue o popular do erudito, assim como o que é oficial e o que é liminar, precisa ser questionado, pois “onde se acreditava descobrir correspondências estritas entre clivagens culturais e oposição sociais, existem antes circulações fluidas, práticas compartilhadas, diferenças indistintas”:

Todas as formas e práticas nas quais os historiadores julgaram detectar a cultura do povo, na sua radical originalidade, aparecem como ligando elementos diversos, compósitos, misturados. É o que ocorre com a religião “popular”. Por um lado, é bem claro que a cultura folclórica que lhe serve de base foi profundamente trabalhada pela instituição eclesiástica, que não apenas regulamentou, depurou, censurou, mas também tentou impor à sociedade inteira a maneira como os clérigos pensavam e viviam a fé comum. A religião da maioria foi, portanto, moldada por esse intenso esforço pedagógico visando fazer cada um interiorizar as definições e as normas produzidas pela instituição eclesiástica (Chartier, 2003:8,9).

Assim, é superficial pressupor uma *cultura do povo*, na sua radical originalidade. É preciso perceber as práticas que ligam “elementos diversos misturados”, pois a religião “popular” – lembra Chartier - é, ao mesmo tempo, aculturada e aculturante: “ela não é nem radicalmente distinta da religião dos clérigos nem totalmente modelada por ela”, por isso, uma compreensão da circulação dos objetos e dos modelos culturais “não se reduz a uma simples difusão, geralmente pensada como descendo de cima para baixo no corpo social” (Chartier, 2003: 9,17). Essa mesma travessia dos horizontes sociais também pode ser exemplificada nas palavras do antropólogo Victor Turner: “As pessoas da floresta, do deserto e da tundra reagem aos mesmos processos como as pessoas das cidades, das cortes e dos mercados” (1974: 6).

Nesse sentido, também vale citar, como exemplo, o estudo feito pelo historiador italiano Carlo Ginzburg (Ginzburg, 1987) sobre um personagem do século XVI, chamado Menóchio, da região de Friuli, na Itália. Sendo um simples trabalhador de moinhos, sabia ler e tinha acesso a textos religiosos que estavam sob controle da Igreja, indisponibilizados aos leigos. Ao lê-los, Menóchio filtrava o significado da leitura a partir de um capital simbólico e de um conjunto de representações já depositados em seu imaginário, realizando assim um dinâmico processo de circulação cultural. Do confronto entre as idéias desse personagem com a posição escolástica da Inquisição, emerge o enredo transformando em análise pelo referido autor sobre a cultura popular e a cultura erudita daquele período, rompendo as fronteiras que convencionalmente são estabelecidas entre esses dois níveis culturais:

Menóchio não estava simplesmente relendo mensagens transmitidas de cima para baixo na ordem social. Ele lia agressivamente, transformando o conteúdo material à sua disposição numa concepção radicalmente não-cristã do mundo (DARNTON, 1990: 147).

Algo semelhante ocorre com as novas expressões evangélicas em projeção no Brasil contemporâneo: imbricam-se em suas práticas e representações diferentes formas culturais, num jogo sutil de apropriação, reempregos, desvios, cruzamentos e resignificações. Em uma mesma denominação evangélica, por exemplo, convivem e interagem eficazmente elementos ultramodernos com o que se pode chamar de experiências mais “primitivas” do humano com o sagrado. Assim, concorridas programações mesclam recriativamente elementos do protestantismo, do pentecostalismo clássico e o que há de mais elaborado no neopentecostalismo, como: rituais de exorcismo, campanhas de libertação e prosperidade, eventos musicais, mega-

congressos, apresentações de danças, peças teatrais e uso de sofisticados recursos de comunicação etc.

Para melhor se perceber como estas fronteiras se movem nas manifestações religiosas, Roger Chartier destaca de maneira bastante elucidativa as contribuições da Antropologia:

A antropologia tem muito a oferecer ao historiador: uma abordagem (ganhar a entrada em outra cultura a partir de um rito, texto ou ato, aparentemente incompreensível ou opaco); um programa (“tentar ver as coisas a partir do ponto de vista do nativo, entender o que ele quer dizer e buscar dimensões sociais do significado”; e um conceito de cultura como “mundo simbólico” no qual símbolos compartilhados servem ao pensamento e à ação, moldam classificação e julgamento, e fornecem avisos e acusações. Entender uma cultura, então, é acima de tudo redescobrir as significações investidas nas formas simbólicas das quais a cultura se utiliza (CHARTIER, 1992:7).

E, nesse propósito, um dos legados eficientes no campo da pesquisa, outorgados principalmente pelos antropólogos às demais áreas do conhecimento, tem sido o emprego do método denominado *observação participante*, o qual se apresenta como um caminho metodológico fértil ao pesquisador de segmentos religiosos no Brasil contemporâneo, por permitir maior inserção no imaginário da crença, revelando mais profundamente os mecanismos e as lógicas que regem seu funcionamento, atenuando desta forma a margem de interpretações precipitadas ou superficiais no trabalho investigativo.

## **2 – Contribuições e aplicabilidade da observação participante**

*A observação participante* pode ser conceituada como:

O processo no qual um investigador estabelece um relacionamento multilateral e de prazo relativamente longo com uma associação humana na sua situação natural com o propósito de desenvolver um entendimento científico daquele grupo (MAY, 2001: 177).

Esse procedimento metodológico representa, assim, um excelente recurso para uma inserção mais densa nas práticas e representações vivenciadas pelos líderes e fiéis das expressões religiosas, pois permite ao pesquisador uma análise mais delimitada e específica, devido a incursões mais constantes que se pode fazer no dia-a-dia das experiências com o sagrado. As afirmações referentes às crenças religiosas de um povo devem ter sempre o devido cuidado de apreensão das concepções, imagens mentais e palavras, válidas e coerentes para o respectivo grupo, com conhecimento amplo do sistema de idéias de que tais crenças participam ou pertencem (Evans-Pritchard, 1978: 18). Havendo maior proximidade do contexto ou ambiente do grupo a ser investigado, o pesquisador poderá então efetuar interpretações sobre o seu objeto de estudo com maior correspondência ao modo como os próprios integrantes vivenciam sua crença.

Diferentemente da entrevista, na observação participante o pesquisador vivencia pessoalmente o evento de sua análise para melhor entendê-lo, percebendo e agindo diligentemente de acordo com as suas interpretações daquele mundo; participa nas relações sociais e procura entender as ações no contexto da situação observada. As pessoas agem e dão sentido ao seu mundo se apropriando de significados a partir do seu próprio ambiente. Assim, na observação participante o pesquisador deve se tornar parte de tal universo para melhor entender as ações daqueles que ocupam e produzem culturas, apreender seus aspectos simbólicos, que incluem costumes e linguagem.

Em relação à relevância e aplicabilidade desse método, destacaremos, a seguir, três principais fatores.

Em primeiro lugar, esse método está ancorado nos aspectos de tempo, lugar e circunstâncias. Em relação ao *tempo*, nota-se que quanto maior for o período de contato do observador com o grupo em análise, maiores adequações e possibilidades de interpretação serão alcançadas. Quanto mais familiarizado estiver com a linguagem empregada na respectiva situação social vivenciada, mais próxima da realidade poderão ser as suas interpretações. Além do que, o tempo pode gerar uma relação de maior intimidade e confiabilidade entre os envolvidos nesse processo. Um maior envolvimento pessoal permitirá que o pesquisador seja capaz de não apenas entender melhor os significados e as ações que o grupo realiza, como também de prover acesso a um mundo mais privado ou “de bastidores”.

Em relação ao *lugar*, o pesquisador deve considerar também que há influência das condições físicas sobre as ações. Por isso cabe registrar não apenas as interações observadas, mas também o ambiente físico no qual elas acontecem, fato esse que também lhe possibilitará maior aproximação dos elementos culturais do grupo em estudo. Nesse aspecto, o “onde” deve ser bastante considerado no processo de crença e comportamento vivenciado por esses segmentos religiosos. O historiador Robert Darnton (1992: 203), quando analisa a história das práticas da leitura, afirma que o “onde” pode exercer influência sobre o leitor por colocá-lo num ambiente que lhe propicia sugestões sobre a natureza da sua experiência. Partindo desse pressuposto, constata-se que nos templos costuma haver, por exemplo, exposição de fotos, quadros ou objetos que testificam os milagres que teriam sido alcançados pelos fiéis, havendo sempre ao lado de tais cenários a citação de versículos bíblicos que procuram fomentar a compreensão sobre o significado do que está exposto. Em uma observação participante, realizada num dos templos

evangélicos, de Londrina,<sup>1</sup> constatamos que há visivelmente exposto à entrada do templo um grande mural com fotos, atestados médicos comprovando curas recebidas; fotocópia da carteira de trabalho, provando o emprego alcançado; escrituras e certidão de registro de imóveis, atestando a aquisição de bens materiais obtidos a partir das campanhas ou “correntes de oração” feitas na respectiva igreja. Assim, inserindo-se nas diferentes atividades vivenciadas pelo grupo em pesquisa, o pesquisador terá maior domínio da linguagem no seu sentido mais amplo, com as expressões faciais e corporais em geral, incluindo-se não apenas as palavras e os significados que elas transmitem, mas também as comunicações imagéticas, não-verbais.

Em relação às *circunstâncias* da pesquisa, vale dizer que, segundo o antropólogo Clifford Geertz, a cultura consiste num “sistema entrelaçado de signos interpretáveis”, que podem ser descritos de forma inteligível, isto é, “descritos com densidade” (Geertz, 1998: 24). Esse autor apresenta, então, importantes procedimentos para a observação participante ou trabalho etnográfico, como recursos de acesso ao universo cultural do grupo investigado, ressaltando que, inicialmente, durante a coleta de dados, a multiplicidade das estruturas de significação pode parecer muito complexa, estranha, irregular e implícita ao pesquisador, mas, à medida que ocorrem as entrevistas, observação de rituais, dedução de termos específicos e escrita do diário de campo, naturalmente que tal universo se torna mais acessível à interpretação. Buscando decodificar o sistema de signos, alguns passos práticos são apontados por Geertz. Primeiro, o pesquisador precisa se situar dentro do universo imaginativo em que os atos do grupo em pesquisa são marcos determinados. “Situá-los, eis no que consiste a pesquisa etnográfica como experiência pessoal” – ressalta este autor (1998: 23). Segundo, não deve o pesquisador procurar “tornar-se um nativo” ou “copiá-lo”. O que deve fazer é

---

1        Templo da Igreja Internacional da Graça de Deus, situado à Rua Maranhã, 449 – centro. Observação participante realizada em 16/05/2006, às 15 h.

conversar com eles, “o que é algo muito mais difícil”. Visto desta maneira, a pesquisa etnográfica apresenta como um dos seus objetivos o alargamento do universo do discurso humano (1998: 24). Terceiro, para compreender a cultura de um dado grupo, o etnógrafo deve desenvolver formulações e interpretação dos sistemas simbólicos dos atos apresentados pelo respectivo grupo. Assim, quanto se segue o que fazem e como se comportam os membros de tal coletividade, “mais lógicos e singulares eles se parecerão”. Quarto, a lógica não pode ser o principal teste de validade de uma construção cultural. Os sistemas culturais têm de ter um mínimo de coerência, do contrário não seriam chamados de sistemas, mas a força das interpretações não pode repousar na rigidez ou segurança com que são argumentadas (1998: 27, 28). Outro aspecto importante é a compreensão de que a vida social não é fixa, mas dinâmica e mutável. Assim, tal método possibilitará meios para que o pesquisador se insira mais profundamente nas atividades do dia-a-dia das pessoas que busca entender, tornando-se parte do seu universo, registrando as experiências e seus efeitos sobre o comportamento do respectivo grupo social. À medida que o pesquisador familiariza-se com esse aspecto do contexto social, aprende a linguagem da cultura e registra as suas impressões e quaisquer mudanças no seu próprio comportamento. Nesse ponto, o observador deverá ser capaz de indicar como os significados são empregados na cultura e compartilhados entre as pessoas, ou seja, sob que condições e situações são transmitidos.

Em segundo lugar, esse método permite a observação das imagens e a estética dos rituais desenvolvidos nos cultos. Isto significa “descrever o rito na própria consumação do rito” (Bourdieu, 2005: 131). Victor Turner emprega as expressões “exegese nativa dos símbolos”, ou “perspectiva de dentro”, para se referir à compreensão dos símbolos rituais, na busca por se entender como os próprios membros do grupo explicam e interpretam-nos, destacando que “não

há incongruência com a realidade para os membros do grupo” e que “cada elemento simbólico relaciona-se com algum elemento empírico de experiência”; os referentes são “tirados de muitos campos da experiência social” - ressalta (1974: 60). Também para esse autor, para se conhecer mais profundamente um ritual “é preciso vencer qualquer tipo de preconceito e investigá-lo”, destacando ainda a importância da inserção no grupo em estudo: “Uma coisa é observar as pessoas executando gestos estilizados e cantando canções enigmáticas que fazem parte da prática dos rituais, outra coisa é tentar alcançar a adequada compreensão do que os movimentos e a palavras significam para elas” (1974: 20).

Considerando mais especificamente o caso de novas expressões evangélicas no Brasil contemporâneo, nos cultos e nos ritos destes segmentos denota-se uma riqueza de códigos emissores e receptores de comunicação. Há, neles, um universo mítico que se dá a representar. Os ritos, ali,

tornam-se um revelador maior das clivagens, tensões e representações que atravessam uma sociedade. (...) o lugar de um conflito em que se confrontam, ao vivo, lógicas culturais contraditórias; por isso, autorizam uma apreensão das culturas “popular” e erudita nos seus cruzamentos. (...) Os ritos são uma das formas sociais em que é possível observar tanto a resistência popular às injunções normativas quanto a remodelagem segundo os modelos culturais dominantes dos comportamentos da maioria (CHARTIER, 2003: 22).

Tais práticas ritualísticas “fincam raízes em existências particulares”, reunindo em si os “diferentes traços que desqualificam as práticas lícitas, contrária à crença verdadeira” (Chartier, 2003: 27). Na magia dos ritos e na riqueza simbólica, adotados por essas igrejas, percebe-se a apropriação de um substrato cultural legado das crenças afro e da religiosidade popular católica, o qual é sincrética ou pluralmente resignificado a partir de elementos da

tradição evangélica. A observação e a interpretação participantes, neste caso, podem contribuir diretamente para uma maior proximidade dessas práticas.

Em terceiro lugar, esse método de pesquisa possibilita maior proximidade do *habitus* de grupo, que orienta o comportamento de líderes e fiéis na maneira com vêm o mundo e organizam suas ações em sociedade. O *habitus*, segundo o sociólogo francês Pierre Bourdieu, pode ser conceituado nos seguintes termos:

Por sua própria etimologia – *habitus* é o que foi adquirido, do verbo *habeo* -, devia significar muito concretamente que o princípio das ações ou das representações e das operações da construção da realidade social, pressupostas por elas, não é um sujeito transcendental (...) É o *habitus*, como estrutura estruturada e estruturante, que engaja, nas práticas e nas idéias, esquemas práticos de construção oriundos da incorporação de estruturas sociais oriundas, elas próprias, do trabalho histórico de gerações sucessivas (...) (Bourdieu, 1996:158).

É a partir deste elemento que Bourdieu identifica os esquemas geradores das práticas, que podem ser chamados de cultura, competência cultural, ou seja, *habitus* - um sistema de estruturas interiorizadas e “condição de toda objetivação” (1999: XLVII). Dentro de tal perspectiva, o *habitus* constitui matriz a partir da qual os códigos de comportamento e as estruturas sociais são internalizadas pelos indivíduos. Nesse sentido, vale destacar que, em um artigo intitulado “O morto se apodera do vivo”, Bourdieu (1989: 75-106) propõe certas categorias para se pensar o material histórico em termos do que seria uma história incorporada pelos indivíduos, que se apresenta com suas práticas, suas ações, seus testemunhos, sua história oral, ao lado de uma história objetivada ou reificada ou institucionalizada, “que aparece em

arquivos, em estátuas com construções, na arquitetura e numa série de coisas” (Chartier, 2002: 157).

A análise das práticas engendradas pelo *habitus* do grupo, permite melhor entendimento, por exemplo, do desempenho e da performance do carisma ostentado pelo líder perante o público ao qual dirige sua atuação, especialmente porque nessas novas expressões evangélicas presentes no contexto brasileiro:

Na dramaturgia, além do cenário e dos objetos, é fundamental a atuação do ator que com presença, voz, gestos e dramaticidade provoca atitudes, reações e mudanças no comportamento da platéia. (...) O pastor-ator, por meio de suas palavras e gestos, procura integrar todos os presentes no processo de exteriorização–interiorização coletiva da fé (Campos, 1997: 94).

Um exemplo da orquestração do *habitus*, no âmbito desses grupos, ocorre no ritualismo que denominam “guerra espiritual” contra o demônio. Concebida como grande responsável por todos os males, essa figura do mal torna imprescindível a atuação do líder taumaturgo, capaz de sobrepujar-lhe as ações, cujo carisma é estrategicamente demonstrado nos ritos de cura e de exorcismo. Nesses momentos, o templo se transforma em palco da luta do bem contra o mal e o líder pode, então, demonstrar ao público, extasiado, sua autoridade e legitimidade, numa representação de algo que lhe teria sido divinamente concedido.

### **3 – Limites e possibilidades práticas da observação participante**

A utilização da observação participante como recurso metodológico - não obstante seus aspectos positivos, por propiciar uma aproximação maior do cotidiano de líderes e fiéis – pode também criar certas dificuldades e limites para o trabalho de campo quando isto envolve, por exemplo, igrejas que não se

mostram favoráveis à presença de pesquisadores em seu meio. Esse é o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. Nessa igreja, além do receio que os fiéis têm para conceder entrevistas ou emitir opiniões acerca da sua fé a “terceiros”, há certa “fiscalização” ou cerceamento<sup>2</sup> em relação a quem visita os templos munido de máquinas fotográficas, gravadores, filmadoras e até mesmo de bloco de anotações, pois a IURD vê com bastante desconfiança a presença de “intrusos” pesquisadores em seus cultos e reuniões, fato esse que exige maior habilidade daquele que deseja fazer observações participantes em tal ambiente. Neste caso, o pesquisador precisará manter, inevitavelmente, discrição e anonimato. Outro agravante é que não haverá como fazer compensação por meio entrevistas, devido a “quase impossibilidade” de acesso à cúpula iurdiana, por exemplo, para coleta de depoimentos, o que bem pode ser descrito nas palavras de um influente pastor dessa igreja, quando procurado por um pesquisador para tal intento:

Sinto muito por não poder fazer nada quanto ao seu pedido de entrevistas na Igreja Universal. Estamos proibidos de dar entrevistas ou informações sobre o nosso trabalho. Essa proibição vem de cima. O bispo Macedo proibiu terminantemente quaisquer entrevistas e ele tem os seus motivos. Temos recebido muitas pessoas com solicitações idênticas; todos vêm com a mesma “conversa”, prometendo que vai ser um trabalho “neutro”, “honesto”, porém, você e todos sabem, não existe neutralidade. Por exemplo, uma vez recebi em casa uma repórter da *Folha de S. Paulo*; gastei horas conversando com ela, e tudo o que saiu publicado não condizia com a realidade. Nós, na Universal, estamos cansados desse tipo de tratamento. Por isso, infelizmente, não poderemos dar ou autorizar entrevistas. Hoje, até a presença de

---

2 Outros pesquisadores têm mencionado certas hostilidades, fiscalização e constrangimentos sofridos em trabalho de campo realizado no âmbito da IURD. É o caso, por exemplo, de Mônica do Nascimento Barros, como descrito em sua dissertação de Mestrado em Sociologia.

pesquisadores em nossos templos, ostensivamente anotando, gravando ou fotografando, poderá se encarada como provocação, e não serão bem recebidos pelos obreiros. Não posso garantir como pessoas nessas circunstâncias serão tratadas.<sup>3</sup>

Tal desconfiança para com os pesquisadores se acirrou principalmente quando houve o episódio conhecido como “chute na santa”.<sup>4</sup> A partir dos desdobramentos desse fato, envolvendo uma série de denúncias feitas pela TV Globo em relação às práticas da IURD, a igreja adotou uma postura de não permitir filmagens dos seus cultos, sendo os pastores também proibidos de conceder qualquer informação sobre a igreja. Evidentemente, essa própria recusa dos líderes em se deixar conhecer aos pesquisadores já consiste em elemento a ser metodologicamente considerado no processo investigativo.

Além das dificuldades, anteriormente apresentadas, o método da observação participante também tem recebido críticas quanto à sua eficiência. Um desses questionamentos reside na afirmação de que quem o utiliza supõe já saber o que é importante a ser anotado ou observado, como se o pesquisador buscasse tão somente a testagem ou comprovação de idéias ou aspectos teóricos previamente elaborados. Outra dúvida suscitada refere-se ao risco de envolvimento demasiado do pesquisador com o seu objeto, o que comprometeria um olhar mais crítico ou um posicionamento mais “imparcial” que a pesquisa requer, pois “o contato direto do pesquisador com o fenômeno observado” deve ocorrer sem que haja um demasiado envolvimento daquele (MINAYO, 1999).

---

3 José Vasconcelos Cabral – diretor-presidente da Gráfica Universal, com sede na cidade do Rio de Janeiro - em entrevista concedida a Leonildo Silveira Campos, em julho de 2002 (material disponível no Centro de Documentação e Pesquisa em História – Faculdade Teológica Sul Americana, em Londrina – PR.).

4 Sérgio Von Helde, bispo da IURD, em 12 de outubro de 1995, chutou a imagem de Nossa Senhora Aparecida, em um programa levado ao ar pela TV Record, sob a alegação de ser esta objeto de idolatria.

Como contraponto às objeções anteriormente assinaladas, pode-se apresentar o fato de que, independentemente do tipo de fonte utilizada para a pesquisa, sempre haverá um grau de subjetividade e um direcionamento intencional na investigação a ser feita, pois as próprias fontes escritas ou documentais, também estão marcadas pela subjetividade, como afirma com propriedade o historiador Jacques Le Goff:

Não existe um documento objetivo, inócuo, primário. (...) O documento não é qualquer coisa que fica por conta do passado; é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de forças que detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento de causa (*Apud* NETO, 2004: 30).

E, quanto aos direcionamentos ou intencionalidades pelo pesquisador em sua abordagem, é preciso ponderar que todo procedimento de pesquisa historiográfica envolve “escolhas”:

Mas toda história é escolha. É-o, até devido ao acaso que aqui destruiu e ali salvou os vestígios do passado. É-o, devido ao homem: quando os documentos abundam, ele resume, simplifica, põe em destaque isto, apaga aquilo. É-o, sobretudo, porque o historiador cria os seus materiais, ou, se quiser, recria-os: o historiador que não vagueia ao acaso pelo passado, como um trapeiro à procura de achados, mas parte com uma intenção precisa, um problema a resolver, uma hipótese de trabalho a verificar (*Apud* NETO, 2004: 28).

Tendo tal consciência, o trabalho de campo deve ocorrer, pois, na tensão entre uma “descrição densa” do fenômeno e o cuidado com o necessário distanciamento do objeto, de modo a garantir maior plausibilidade

em termos de parâmetros epistemológicos que envolvem a investigação do tema.

Vale considerar ainda que a pesquisa através da observação participante insere o pesquisador num tempo e num ambiente correspondente à sua própria temporalidade de existência. No caso historiográfico, por exemplo, tal procedimento pode ser classificado como “história do tempo presente”, considerando que os acontecimentos que a envolvem se dão no “calor da hora”. Isto significa que as fontes e recursos de análise se produzem simultaneamente ao trabalho do pesquisador, o que poderia, em tese, criar maior instabilidade e imprevisão quanto aos resultados da pesquisa. Nesse sentido, investigar movimentos evangélicos contemporâneos significa para o pesquisador se inscrever dentro de um período de grandes mutações sociais, culturais e econômicas, com profundas repercussões no campo religioso. Naturalmente, viver em períodos históricos de seu objeto pode representar para o pesquisador vantagens e desvantagens. O principal aspecto positivo está em poder realizar com mais facilidade o que Pierre Bourdieu denomina uma “conversão do olhar” ou uma “ruptura epistemológica” (1989: 39). Segundo esse autor, as rápidas mudanças sócio-culturais estimulam alguns atores a adquirirem uma visão perspicaz e crítica da própria sociedade em processo de ebulição, sendo isso um elemento fundamental aos que se dedicam à compreensão desse contexto em que estão inseridos: “As rupturas epistemológicas são muitas vezes rupturas sociais, rupturas com as crenças do corpo de profissionais, com o campo de certezas partilhadas que fundamenta a *communis doctorum opinio*” - afirma (1989: 39). Em outras palavras, a convivência com as tensões do campo religioso pode permitir não somente uma melhor proximidade do objeto, mas principalmente a possibilidade de se compreender o fenômeno a partir de novos conceitos que reformulam

postulados teóricos que já não mais conseguem responder às mutações geradas pelo processo histórico.

Sobre essa possibilidade de reempregos ou reformulações conceituais, na medida em que o objeto requer outros parâmetros de análise, o historiador Eduardo Albuquerque (2003: 66, 67) afirma que “o estudioso acadêmico da religião sabe que em vários momentos de sua pesquisa surgem questões que requerem elementos de análise que rompam fronteiras epistemológicas”, sendo importante, nesse caso, escolher perspectivas de abordagem “conforme exigir o objeto e, mesmo assim, em um momento ou segmento da pesquisa”. Destaca ainda Albuquerque, que o historiador que toma o fenômeno religioso por objeto pode aumentar a sua compreensão devido a dois pontos centrais: “a temporalidade e as variedades do fenômeno religioso no tempo e no espaço”, e argumenta:

Sua característica básica é que o contexto histórico no qual se insere a religião é essencial para compreendê-la. Daí a necessidade de construí-lo ou reconstruí-lo formando um conjunto que abrange a psicologia social, a história social, política, econômica etc. (2003: 65).

E ainda sobre a inserção do pesquisador na mesma temporalidade de seu objeto em pesquisa, Albuquerque - em texto no qual procura analisar a distinção no campo das disciplinas da história que tratam da religião, e estabelecer relações do saber histórico e da religião na constituição do objeto e nas suas relações metodológicas - ressalta que, ao tomar a religião por objeto, é fundamental que o pesquisador tenha como um de seus objetivos “preocupar-se com a inserção social” da mesma “em certo tempo”, independentemente do seu recorte cronológico:

Mas se há algo que distingue o saber histórico dos outros saberes é que sua postura de ancorar-

se no tempo como fundamento de onde partem todas as suas análises. Sem o tempo não há historiador. Breve ou curto e longo ou muito longo, sempre o tempo é a base na qual todo historiador se finca para realizar suas análises (Albuquerque, 2003: 57).

Mas a plausibilidade de uma investigação no tempo presente pode ser ainda mais evidenciada, ou fundamentada, nas considerações feitas pelo historiador Eric Hobsbawm quando apresenta a sua própria experiência na atenção que dedicou em seus escritos a essa temporalidade historiográfica: “O breve século XX quase coincide com meu tempo de vida (...) Falo como alguém que atualmente tenta escrever sobre a história de seu próprio tempo (...)” - e acrescenta: “toda história é história contemporânea disfarçada” (Hobsbawm, 1998: 243).

### **Considerações finais**

Finalizando, a partir da fundamentação teórica e dos apontamentos práticos, anteriormente analisados, é possível apresentar uma síntese quanto às contribuições e aplicabilidade do método da *observação participante* para pesquisas no campo religioso brasileiro.

Primeiro, deve o pesquisador estabelecer cuidadosamente a delimitação ou o recorte do objeto a ser pesquisado, de acordo com a disponibilidade de tempo em que a pesquisa ocorrerá, bem como a possibilidade de acesso que terá ao grupo ou movimento a ser estudado, de modo que possa realizar o maior número possível de participação nas atividades que lá ocorrem e assim vivenciar mais intensamente o dia-a-dia de seus integrantes.

Segundo, mesmo estando aberto para o inesperado, deve o pesquisador elaborar um roteiro de observação com perguntas a serem respondidas ou questões a serem verificadas sobre o seu objeto em estudo. A observação deve

ser realizada com uma preparação minuciosa, como consulta prévia a arquivos, a livros já publicados sobre o referido assunto etc.

Terceiro, inserir-se no âmbito do grupo, para que possa vivenciar as representações que lá ocorrem em plena densidade. Participar, o quanto possível, dos ritos e das práticas que se desenvolvem no interior do movimento, à semelhança dos demais adeptos. O antropólogo francês Roger Bastide, por exemplo, que realizou importante estudo sobre as crenças afro-brasileiras, chegou até mesmo a tornar-se adepto de grupos que estudou, na Bahia, para que pudesse com isso se inserir mais profundamente naquele universo cultural-religioso (Bastide, 2006).

Quarto, realizar as devidas observações e fazer imediatamente o relatório de campo com o registro de todos os dados coletados, transformando-os em documentos escritos, que serão posteriormente catalogados para as devidas consultas e análises. Cada observação participante supõe a abertura de um dossiê de documentação (Amado, 2000: 236).

Quinto, ao contrário do trabalho jornalístico, que tem como maior preocupação colher depoimentos e transmiti-los, as pesquisas de cunho acadêmico devem problematizar os dados coletados, fazendo-se o devido cruzamento com outros documentos ou conjunto de fontes disponíveis sobre o objeto em estudo.

Sexto, não pensar a teoria de forma separada da pesquisa empírica. Os conceitos empregados não devem ser construídos para depois serem testados na prática, como se a teoria precedesse a prática de uma forma mecânica. Os conceitos devem ser construídos na medida em que a análise empírica vai criando a necessidade destes. Pierre Bourdieu, por exemplo, investiu contra a divisão artificial entre teoria e pesquisa empírica, mediante a qual alguns pesquisadores cultivam a teoria por si mesma, sem manter uma relação com

objetos empíricos precisos, enquanto outros, inversamente, desenvolvem uma pesquisa empírica sem referência a questões teóricas (Cf. Martins, 2002:165).

Sétimo, conhecer e inserir-se, o quanto possível, no *habitus* do grupo em estudo, para obter maiores incursões no universo que configura o imaginário de seus respectivos participantes. Dominar, pela vivência, a linguagem e os códigos que orientam o comportamento coletivo e atribuem sentido e plausibilidade às experiências que lá são observadas.

Oitavo, ter consciência de que o campo religioso é lugar de conflitos e tensões promovidas por seus agentes, que nele disputam um capital simbólico, fazendo com que se criem para isso estratégias e mecanismos de defesa, não apenas em relação aos demais grupos concorrentes, como também àqueles que desejam pesquisá-los, indisponibilizando, para isto, informações ou resistindo à idéia de dar-se a conhecer.

Em nono lugar, conhecer profundamente a configuração tipológica do campo religioso, assim como as regras próprias nele existentes e, particularmente, as que regem o grupo a ser pesquisado, com suas respectivas especificidades e caracterizações. Nesse sentido, pesquisas acadêmicas e conhecimentos preliminares a respeito do objeto em estudo podem contribuir com a observação participante a ser realizada.

E, por fim, saber que o campo religioso tem como uma de suas regras a manutenção de uma permanente mobilidade decorrente de um processo de apropriação e resignificação, fato este que promove constantes mutações nos diferentes grupos religiosos nele estabelecidos. Desta forma, utilizar a observação participante como recurso metodológico para estudo de grupos religiosos significa estar preparado para o novo e para o inusitado, sobretudo por se tratar de um objeto que está “vivo” no palco de uma história regida pela temporalidade do presente, que tende, por essa razão, estar suscetível a um

processo de maior movimento e imprevisão, uma vez que “a história dos deuses segue as flutuações históricas de seus seguidores” (Bourdieu, 1999: 91).

## **BIBLIOGRAFIA**

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. Distinções no campo de estudo da religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (org.). *O estudo das religiões: desafios contemporâneos*. 2003. São Paulo, Paulinas, pp. 55-67.

AMADO, Janaína & FERREIRA, Marieta de M. (orgs). *Usos e abusos da História Oral*. 2000. 5ª ed. Rio de Janeiro, FGV.

BARROS, Mônica do Nascimento. 1995. *A batalha do Armagedom: uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado em Sociologia. Belo Horizonte, UFMG.

BASTIDE, Roger. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. 2006. São Paulo, Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. *Esboço de auto-análise*. 2005. São Paulo, Companhia das Letras.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas*. 1996. *Sobre a Teoria da Ação*. Campinas, Papirus.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 1989. Lisboa, DIFEL.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 1999. São Paulo, Perspectiva.

CAMPOS, Leonildo S. *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. 1997. Petrópolis, Vozes.

CHARTIER, Roger. *Leituras e leitores na França do Antigo Regime*. 2003. São Paulo, Edunesp.

CHARTIER, Roger. 2002. Pierre Bourdieu e a História. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, URFJ, 4: 139-182.

CHARTIER, Roger. 1992. Textos, símbolos e o espírito francês. *Revista História: questões e debates*, Associação Paranaense de História – APAH, Curitiba, 13 (24-25): 1-12.

DARNTON, Robert. *O beijo de Lamourette. Mídia, cultura e revolução*. 1990. São Paulo, Companhia das Letras.

DARNTON, Robert. A história da leitura. In: BURKE, Peter (org). *A escrita da História: Novas perspectivas*. 1992. São Paulo, UNESP, pp. 199-236.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia social da religião*. 1978. Rio de Janeiro, Campus.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1998. Rio de Janeiro, Zahar.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes; o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 1987. São Paulo, Companhia das Letras.

HOBBSAWM, Eric. *A era dos extremos: O breve século XX (1914-1991)*. 1998. São Paulo, Companhia das Letras.

LARAIA, Roque de Barros. 2005. *Revista USP*, 67, set.-nov: 11

MAY, Tim. *Pesquisa social. Questões, métodos e processos*. 2001. Porto Alegre, Artemed.

MARTINS, Carlos Benedito. 2002. Notas sobre a noção de prática em Pierre Bourdieu. *Novos Estudos CEBRAP*, 62, mar.: 165.

MINAYO, Maria C. S. (org.) *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 1999. Petrópolis, Vozes.

NETO, José Alves de F. (org.). *A escrita da memória: interpretações e análise documentais*. 2004. São Paulo, Instituto Cultural Banco Santos.

*Revista Veja*, 2002, São Paulo, 03 jul.: 93

*Revista Veja*, 1990, São Paulo, 16 maio: 40

TURNER, Victor W. *O processo ritual. Estrutura e antiestrutura*. 1974. Petrópolis, Vozes.