

SUBSÍDIOS

Pesquisa de Campo: Observação Participante* *Field Research: Participant Observation*

Graham Harvey*

Presença e Reflexão

A teoria e a prática do trabalho de campo e da observação participante se desenvolveram desde o começo do século XX. Uma guinada em direção ao "escrever cultura" (o título de um livro influente editado por James Clifford e George Marcus [1986]) ocorrida desde os anos 1970 até o começo dos anos 1990, evidenciou uma mudança na forma de tratar o trabalho de campo e no desenvolvimento das anotações como atividades separadas e sequenciais, para o entendimento de que os etnógrafos são, como o termo indica, pessoas que escrevem (ou falam) sobre culturas. Ou seja, mesmo enquanto "no campo", os pesquisadores estão construindo apresentações escritas (ou até mesmo literárias) de suas experiências e reflexões entre outras pessoas. Essa alteração no entendimento das atividades acadêmicas encorajou uma edição literária mais fluente e refinada nas publicações e um aumento nas reflexões sobre a presença acadêmica nos relatos de pesquisa. Essa última tendência tem ressonância com outros desenvolvimentos, como, por exemplo, a ascensão da produção acadêmica feminista, anticolonialista, indígena e fenomenológica (especialmente desde 1990), e uma ampla reflexão sobre aquilo que funciona bem no campo. Na medida que os pesquisadores descobriam os benefícios de uma presença mais participativa e experiencial, eles também enfatizavam (nas suas práticas de pesquisa e em suas publicações) o valor de métodos e técnicas dialógicas, reflexivas e discursivas. Como insistem Kristen Hastrup, Peter Hervik e Karla Poewe (1996), os "métodos de presença" continuarão a ser centrais para o "projeto antropológico de compreender o mundo" e, por extensão, para o trabalho de campo sobre as religiões (HASTRUP e HERVIK, 1994, p. 3).

* Capítulo 2.8. do *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, organizado por Michael Stausberg e Steven Engler. Tradução de Genival Oliveira Carvalho, doutorando do PEPG de Ciências da Religião da PUC/SP, Fábio Mendia, doutor pelo mesmo programa, e Eduardo R. Cruz. Negritos ao longo do texto são do próprio autor. Tradução gentilmente autorizada por Taylor & Francis, proprietária dos direitos autorais da obra. O texto mantém as normas formais do original suspendendo as regras redacionais da REVER. *Head of Religious Studies at the Open University, UK. Contato: graham.harvey@open.ac.uk.

Uma discussão sobre "a reflexividade e o estudo da crença", publicada numa edição especial da revista *Western Folklore*, lança mais luz sobre as tensões entre diferentes meios de realizar pesquisa. Ao introduzir o tema, David Hufford contrasta a reflexividade tanto com a "metodolatria"--que "busca retomar a confiança do positivismo formulando um conjunto de regras que especificam o modo "correto" de se fazer uma etnografia que leve a representações verdadeiras do mundo", quanto com o pós-modernismo -- que "abandona completamente as noções de objetividade e trata a representação etnográfica como uma construção literária que diz mais sobre seus autores do que sobre o mundo" (HUFFORD, 1995a: p. 2-3). A reflexividade consegue algo além, pois os estudiosos reflexivos agem diferentemente dos positivistas e dos pós-modernistas. Buscando entender o que pessoas religiosas fazem, pensam, sentem e dizem, eles refletem tanto sobre os dados apresentados a eles, quanto sobre sua própria presença, respostas, impressões, experiências e poder. Hufford define "reflexividade" como

uma metáfora gramatical indicando uma relação de identidade entre sujeito e o objeto, significando assim a inclusão do ator (acadêmico, autor, observador) na descrição do ato e/ou em seus resultados. Nesse sentido, a reflexividade mostra que todo o conhecimento, (incluindo o acadêmico) é "subjetivo". (Hufford, 1995b, p. 57)

Ele conclui que a colocação de questões, a nós mesmos e à nossa "produção de conhecimento" acadêmico, é vital para o trabalho de explicar o que sabemos sobre os outros. Discussões que apresentem nossas reflexões sobre encontros e experiências proporcionarão "uma percepção mais precisa de onde estamos, pois elas sempre requererão que digamos como chegamos lá" (HUFFORD, 1995b: p. 74). Essas reflexões podem não encontrar a aceitação de todos os pesquisadores de campo, mas elas trazem uma percepção do sentido daquilo que é compartilhado pelos pesquisadores comprometidos a se engajarem com a religião vivida, como participantes acadêmicos reflexivos.

Para resumir o tema desenvolvido até agora: os métodos de registrar informação, reflexões e a análise são partes integrantes do trabalho de campo. Elas tornam explícitas a seletividade, o refinamento e a focalização que é central para todo o processo. As intenções, processos e produtos do trabalho de campo não são afirmações completas, exaustivas e finais sobre uma entidade determinada ("religião" ou "Budismo", por exemplo), sem sobras ou exceções. Por isso, os pesquisadores de campo prestam muita atenção aos momentos e às tendências das práticas, experiências, representações e conhecimentos que se alteram constantemente. Ao lidar com questões específicas (apesar de se manterem abertos a possibilidades emergentes), eles buscam produzir

resultados que informem questões importantes aos outros que prosseguirão as discussões. Resumindo, há um fluxo contínuo e dinâmico entre o "campo", o estudo (ou qualquer expediente que sirva para a tomada de notas, a atualização de diários, a reflexão sustentada, a análise e a escrita), e as várias comunidades envolvidas no projeto.

Respeito e Drama

Em virtude de seu forte engajamento com pessoas (indivíduos ou grupos) e pelo interesse em pensar com afincamento suas próprias experiências entre os outros, os observadores participantes poderão ganhar **respeito** considerável pelas pessoas entre as quais pesquisam. Muitos pesquisadores passam a tratar tais pessoas não apenas como informantes confiáveis, mas também como parceiros de conversa e até como “co-pesquisadores” em alguns aspectos. Um reconhecimento de que pessoas religiosas também refletem sobre suas atividades, experiências, ideias e interpretações (ou seja, elas não são apenas "crentes" ingênuos, nem seguidores passivos da "tradição"), pode criar uma base para discussões mais ricas entre os pesquisadores e aqueles entre os quais pesquisam. Da mesma forma, os membros de muitas religiões são ávidos leitores de publicações acadêmicas. De fato, muitos movimentos religiosos são significativamente influenciados (ou até mesmo criados) pelo envolvimento de pessoas com a pesquisa acadêmica (o Paganismo, por exemplo, como discutido em Harvey (2007); e o Candomblé, como discutido em Engler, a ser publicado em breve). Além do diálogo respeitoso com membros de religiões sobre questões da pesquisa acadêmica, está se tornando cada vez mais comum entre os pesquisadores de campo o entendimento de que seus anfitriões merecem algum benefício decorrente de sua presença. Por exemplo, pode haver uma tentativa de estabelecer processos de transmissão recíproca de conhecimento. Alguns, evidentemente nem todos, os trabalhadores de campo desejam até se tornar defensores ou testemunhas capacitadas, dando suporte àqueles que têm pesquisado. Além de resultar em artigos de revistas ou monografias sujeitas à revisão pelos pares, o trabalho de campo pode envolver ou gerar vantagens para a comunidade pesquisada.

O trabalho de campo é o método definitivo de várias disciplinas etnológicas (como, por exemplo, a antropologia, a etnobotânica, a etnomusicologia, os estudos de performance, a etnometodologia e os estudos da religião) e é praticado cada vez mais em outras áreas (como em sociologia e até mesmo teologia). Ele é particularmente eficiente para o envolvimento com temas específicos na pesquisa das religiões e pode proporcionar ricos dados sobre as experiências pessoais dos participantes no seio de uma religião, bem como sobre as expressões locais particulares de religiões ou suas práticas rituais específicas. Mas, no final, os pesquisadores apresentam seu entendimento da realidade vivenciada, da performance, das implicações e do significado do envolvimento

religioso, de forma que os debates críticos acabem extrapolando sua natureza apenas local. Isto coincide *em parte* com a preferência metodológica de Victor Turner por "camaradas, não mapas"¹ (SCHECHNER, n.d.), ou seja, uma insistência para que a pesquisa preste atenção ao que as pessoas fazem ao invés de ser totalmente determinada por construções teóricas. Então, o que escrevermos sobre nossa pesquisa deve evidenciar o sentido do **drama** daquilo que as pessoas realmente fazem: o drama de se fazer pesquisa entre eles, e o drama de se levar adiante o conhecimento e o debate. Isso, sem esquecer que grande parte daquilo que as pessoas fazem "religiosamente" está longe de ser dramático (se isto sugerir algo teatral ou espetacular), mas para nos lembrar de atentar para o que as pessoas fazem ao invés do que as pessoas ou os textos afirmam². Tampouco prestar atenção ao "drama" do "que as pessoas fazem" significa ignorar o fato de que os pesquisadores vão "a campo" com questões e interesses acadêmicos, e que eles buscam testar teorias em relação ao que observam e às experiências que vivem. Portanto, o melhor do trabalho de campo é que ele não é uma "mera" descrição, mas sim o desenvolvimento de um raciocínio lastreado na familiaridade com realidade vivida das atividades religiosas. Isto é algo que deveria entusiasmar os pesquisadores e tornar seus projetos (ainda que nem a todo o momento) envolventes e às vezes até excitantes.

Nós já chamamos a atenção para a base teórica do trabalho de campo. Já foi dito que a observação participante é fundada na compreensão de que certa experiência da realidade vivida da religião e de seu papel é um pré-requisito necessário para teorizar sobre ela. Essa ideia privilegia definições de religião relacionadas à ação, o que as pessoas fazem. Ela ressoa com o incentivo de Malory Nye de falar sobre "religionizar"³ (NYE, 2004, p. 8), que por sua vez tem ressonância com o incentivo antropológico para substituir "cultura" por "culturizar"⁴ (RAPPORT e OVERING, 2004, p. 97). As regras e produtos das pesquisas de campo convidam os estudiosos a se concentrarem nas expressões vernáculas vividas, e no conhecimento incorporado das pessoas religiosas. É instrutiva a insistência de Leonard Primiano (1995) de que a religião é, na realidade, sempre vernácula: mesmo o Papa, ou o Dalai Lama, realizam uma religião vivenciada ao invés de demonstrar alguma forma atemporal, pura e abstrata de religião. Eles podem ser a elite, mas exprimem as formas correntes e locais de vida e prática religiosa, não a uma fixidez atemporal. Dessa e de várias outras maneiras, o tema central do trabalho de campo é que religião é aquilo que as pessoas fazem, e é mais bem pesquisada por meios igualmente ativos, participativos e corporificados. Os encontros experienciais com a

¹ N.T.: "*chaps, not maps*".

² Ajuda-nos a pensar como "drama", mesmo em relação a atos ordinários, cotidianos, habituais, tediosos ou rotineiros, porque mesmo esses aspectos mais comuns de "fazer" ou "viver" a religião são elementos na experiência mais ampla que os pesquisadores tentam apreciar, entender e pensar ideias sofisticadas e teoricamente embasadas.

³ N.T.: "*religioning*".

⁴ N.T.: "*culturing*".

religião vivenciada dão lugar a resultados (livros, conferências, palestras, documentários, etc.) que demonstram que as convenções acadêmicas sobre **cuidado** e comparabilidade não são comprometidas pela presença e participação de estudiosos, quando são praticadas reflexivamente e em diálogo com as pesquisas de outros.

Cuidado, comparação e o não converter no trabalho de campo

O cuidado é importante em relação a aspectos do trabalho de campo. Além do requisito (que esperamos ser auto-evidente) de que a observação deva ser particularmente atenta a assuntos e momentos significativos, o "cuidado" talvez seja complementar ao "respeito", quando se pondera como os pesquisadores devem proceder para se aproximar e tratar aqueles entre os quais pesquisam. Em uma seção posterior sobre ética, será salientado que há argumentos a favor e contra o uso de métodos velados. Porém, é importante ressaltar outro sentido de "cuidado" em relação ao respeito com os processos padrões e os protocolos da comunidade acadêmica. Colegas, estudantes e outros que ouçam ou leiam as conclusões tiradas da pesquisa devem poder confiar que estão recebendo um argumento cuidadosamente ponderado e justificado. Não se trata aqui de atingir uma concordância total -- a academia afinal é uma comunidade de debate contínuo e não um ponto de encontro para fatos sem disputa (e em última análise, desinteressantes). Pesquisadores de campo devem cuidar de se comprometerem tanto quanto possível com o que os interessa, buscando esclarecimentos sobre possíveis contradições em suas interpretações, e apresentar informações suficientes (descrição "densa" ou "rica") não apenas para ilustrar um ponto, mas também para demonstrar o processo pelo qual a relevância e o valor do argumento foram estabelecidos. Ser cuidadoso também requer que os pesquisadores mostrem como seu trabalho enriquece o entendimento e avança o debate. Em particular, é necessário o cuidado com pesquisas e publicações anteriores - o que pode ser demonstrado pelo uso correto de citações e pela discussão sobre pontos de afastamento das teorias de outros.

O cuidado com as práticas e ideias de pessoas religiosas é especialmente importante. Ele vem de encontro à consideração sobre o papel da comparação. De fato, a ideia de que o trabalho de campo na ciência da religião seja sobre algo identificável como "religião," é por si mesmo, tanto necessariamente comparativo, quanto inescapavelmente controverso. Questões sobre se algo comum num grupo é também prevalente em outro local, podem inspirar projetos de vários pesquisadores. A descoberta de que uma prática ou um termo aprendido em algum outro lugar possa ter desviado a interpretação do trabalho de campo de alguém, pode causar revisões radicais sobre o que se está vivenciando. Uma bem disseminada corrente contemporânea no

estudo da religião engaja-se em desafiar o domínio de temas do Protestantismo Cristão, promiscuamente aplicados onde não têm suporte. A pesquisa de campo de Malcolm Ruel na África oriental e ocidental fornece fundamentação tanto para a análise local quanto comparativa, e pela explícita rejeição da universalização de determinados temas religiosos e acadêmicos. Por exemplo, ele problematiza termos que foram largamente usados no estudo das religiões como "crença" e "ritual". Ruel (2005, p. 262-63) conclui que "sombras" jogadas por transposições sem base de temas definitivos de alguma religião (como "crença" no Cristianismo) para outras tradições, não apenas "obscurecem o que realmente as pessoas veem ou pensam que veem" (ou seja, prejudicam a descrição no trabalho de campo que os pesquisadores podem oferecer), como também viciam "a mirada clara e precisa sobre o mundo que compartilhamos" (ou seja, as sombras aviltam entendimentos interpretativos). O desafio de Ruel à centralidade da "crença" em religiões que não o cristianismo se torna mais complexo pela subsequente proliferação de trabalhos de campos enfatizando que cristãos também fazem muito mais do que "crer". De modo mais geral, decisões sobre o que é a "religião" se não for (apenas) sobre crença ou acreditar, são de grande importância para formular e conduzir o trabalho de campo entre pessoas religiosas. O que é, afinal de contas, isso que os acadêmicos da ciência da religião pesquisam e que é distinto daquilo que outros etnógrafos (por exemplo) estudam? Uma definição operacional (que pode ser melhorada e substituída com o avanço dos estudos) do que se entende por "religião" para o propósito da pesquisa entre um determinado grupo, parece necessária para qualquer projeto de sucesso.

Uma reflexão final sobre o cuidado é que uma característica específica da religião (apesar de ser comum a outros domínios culturais também) diz respeito a que pessoas religiosas muitas vezes convidam gente de fora, ou esperam que estes se juntem a elas, sejam persuadidos pela sua retórica, entusiasmados pelas suas práticas, ou seja, se "convertam". A maioria das atividades religiosas é impregnada de incentivos para continuar, se comprometer, imergir na comunidade ou experimentar aquilo que elas oferecem e expressam. Existem eventos religiosos que buscam atingir pessoas externas à religião, que raramente são neutros, e geralmente visam gerar um impacto favorável sobre o observador, testemunha, ou sobre aqueles que ainda não se envolveram. As respostas acadêmicas e participação em atividades religiosas de todo tipo são carregadas de desafios complexos. Mesmo se os pesquisadores não forem persuadidos ou convertidos por um grupo, eles podem se tornar tão simpáticos ao mesmo que seus trabalhos publicados acabam sendo lidos mais como apologias do que análises. Esse difícil balanceamento é um tema recorrente nas discussões sobre as experiências em trabalhos de campo. Ser claro sobre suas motivações, interesses e propósitos auxiliará um pesquisador a manter a concentração no seu objetivo de contribuir com o debate

acadêmico, porém todos os pesquisadores devem esperar serem testados de alguma forma quando interagirem com outros.

Concebendo o pesquisador no trabalho de campo

Esta seção aborda algumas das concepções que pesquisadores de campo têm de si mesmos e de seu papel nesta função. Ela inclui posicionamentos bastante comuns, como o "ateísmo metodológico" e o "agnosticismo metodológico", mas também abarca uma gama maior de possibilidades. Há, por exemplo, os luditas⁵ metodológicos, os hóspedes, as crianças, os tolos e iniciantes. Todos esses desenvolvem as primeiras reflexões e práticas de observadores participantes e a ênfase mais recente em pesquisadores dialógicos e reflexivos.

Pesquisadores interessados em religião têm geralmente dado suporte à necessidade do "agnosticismo metodológico". Peter Berger e Ninian Smart, por exemplo, propuseram uma abordagem similar àquela dos fenomenólogos ao seu objeto de estudo. Os acadêmicos simplesmente não devem fazer perguntas sobre a verdade (SMART, 1973, p. 62), mas devem sim suspender o juízo sobre "o estatuto último da definição religiosa de realidade", de maneira que os fenômenos religiosos possam ser encarados de forma "livre de valores" (BERGER, 1969, p. 180). Apesar de ser possível encontrar referências ao "ateísmo metodológico", o que se pretende parece pouco diferente da suspensão de juízo "agnóstica" sobre a veracidade dos discursos sobre as divindades e outras "realidades alternativas postuladas não-falsificáveis" (COX, 2006, p. 236; COX, 2010, p. 21). É legítimo, desse ponto de vista, estudar o que as pessoas afirmam, mas como é impossível testar cientificamente se os referentes de tais alegações são verdadeiros, a tentativa de fazê-lo não pode ser considerada acadêmica⁶. Eileen Barker proporciona um exemplo de encontro com uma mulher que afirmava ter se juntado a uma nova religião "porque Deus a direcionou para o movimento", e o pai da mulher afirmava que ela "tinha sido possuída por espíritos malignos". O sociólogo, declara Barker, "não pode dizer qual das explicações são corretas, se é que alguma é, mas apenas relatar" o que essas pessoas acreditam (BARKER, 2010, p. 14). Um interesse nas alegações, mas não na veracidade das mesmas, produz relatos precisos sobre o que as pessoas pensam, acreditam ou afirmam. Na verdade, Barker vai muito além do ser uma "relatora metodológica". Ela demonstra que o envolvimento acadêmico com as

⁵ Termo pouco utilizado em português, conota anarquismo, iconoclastia e, literalmente, destruidor de novas tecnologias.

⁶ A retórica "ateísta" é largamente uma parte de um posicionamento no estudo da religião como algo diferente da teologia, mais do que uma insistência programática, definitiva ou metodológica sobre a falsidade da religião.

diferentes maneiras como as pessoas agem baseadas em suas alegações, contribui de modo importante aos debates teoricamente informados sobre a religião.

As explorações sobre as formas pelas quais os pesquisadores podem se relacionar com pessoas religiosas "no campo", oferecem uma ampla gama de posições que ressaltam a concepção fundamental destes pesquisadores como "agnósticos metodológicos". É possível se basear tanto no trabalho de pesquisadores de campo anteriores como em críticos literários e culturais para se chegar a algumas possibilidades instigantes. Entre elas encontramos a do *bricoleur* de Claude Lévi-Strauss, figura essa que é hábil em dar novos fins aos meios disponíveis; a do *flâneur* de Walter Benjamin, um observador fascinado pela vida urbana ainda que não comprometido com a mesma; do "nômade" de Gilles Deleuze, transitando entre locais importantes, mas não residindo em nenhum deles; e do "estrangeiro" de Julia Kristeva, que reconhece que todos nós somos estranhos uns aos outros e que podemos salientar tanto a diferença quanto a solidariedade. De várias maneiras, todas essas concepções (e outras como a de "turista", pessoa que casualmente ou até mesmo acidentalmente observa a religião de passagem) podem prover modos úteis de pensar sobre o papel do pesquisador no "entrelugar" entre aqueles que ele pesquisa e a comunidade acadêmica mais ampla. Assim os pesquisadores podem trazer velhas teorias para embasar novos dados, às vezes fascinados pelo que eles observam, mas resistindo a se juntarem e a se pautarem pelas ideias e lealdades dos outros. Por mais interessantes que essas colocações possam ser, se ganha mais observando como os pesquisadores de campo especificamente interessados em religião conceberam seus papéis e relações, e assim de suas concepções sobre eles mesmos e suas tarefas.

Douglas Ezzy e André Droogers infundiram em sua abordagem ao trabalho fenomenológico de campo, percepções oriundas dos estudos do desempenho artístico. Discutindo o papel fundamental da "suspensão da descrença" na maioria das considerações sobre o "agnosticismo metodológico", Ezzy reflete sobre a experiência esperada da maioria dos frequentadores de teatro. Enquanto assiste a uma peça, a audiência voluntariamente conspira com os atores na ficção de que estão vendo a realidade. Ezzy prossegue:

Ou seja, o foco de uma metodologia etnográfica orientada pela hermenêutica e pela fenomenologia é o modo que as pessoas contam suas histórias, mais do que a precisão ou outros aspectos do relato. Nem as realidades da experiência espiritual, nem o papel inteiro dos processos sociais e culturais que moldam a interpretação são ignorados. Ao invés disso, o foco é na relação entre experiência e interpretação, entre realidades simbolicamente construídas e suas consequências. (EZZY, 2004, p. 124)

É esta posição metodológica, a da audiência comprometida, que embasa a avaliação positiva de Ezzy da pesquisa que reconhece o impacto das interpretações religiosas em pessoas religiosas. Usando uma variedade de exemplos, ele mostra que explicações religiosas podem ser frutíferas em termos sociais e culturais. Precisamente por não tratar explicações religiosas como um domínio intocável (ou apenas como "religioso") ele consegue trabalhar com elas como dados sociológicos.

Indo além, Drooger propõe um "ludismo metodológico", deixando a audiência e se juntando aos atores no palco. Isso o coloca entre os encenadores, no meio da ação, engajados com a trama. Sua proposta é inspirada pela reflexão sobre a observação participante tradicional, juntamente à teorização sobre o atuar. Ele escreve:

Na peça, os seres humanos são capazes de lidar simultaneamente com duas ou até mais realidades [...]. Ao compartilhar temporariamente, tão completamente quanto possível, as experiências corporais concretas das pessoas que estão sendo estudadas, o pesquisador ganha em entendimento do papel dessas experiências. Apesar de isto requerer a seriedade de representar um papel, o ludismo metodológico é [...] metodológico [...] e portanto independente da convicção pessoal do pesquisador em relação à religião. (DROOGERS, 2008, p. 455)

Na prática, isso não é um desafio à maneira como a maioria dos trabalhos de campo é realizada; afinal de contas, a observação participante é baseada na necessidade de participação. Porém, Droogers apoia o esforço em se envolver (especialmente frente aos desafios relacionados ao tema da "crença", tal como o alegado abismo entre "*insiders*" e "*outsiders*", e a incompatibilidade potencial entre as crenças pessoais de um pesquisador, e aquelas da comunidade pesquisada), reconhecendo as fortes similaridades entre os pesquisadores e os atores representando papéis. Por "compartilharem as experiências corpóreas concretas das pessoas sendo estudadas," os pesquisadores provavelmente conseguirão uma compreensão mais rica dos desempenhos corporificados e sensoriais da religião vernácula e cotidiana. Ele argumenta, assim, que "nós devemos reconhecer o papel do corpo como uma ferramenta de pesquisa" (DROOGERS, 2008, p. 456), e devemos reconhecer que a participação e presença corporais, mesmo entre os "crentes", ajudará os estudiosos a "entender o que as experiências [particulares] significam para eles" (ibid., 461).

Apesar do entusiasmo pela proximidade com aqueles que pesquisa, Droogers concorda que "o pesquisador de campo pode encontrar alguma dificuldade em se identificar com um crente que procura fazer proselitismo" (DROOGERS, 2008, p. 461). Edith Turner, entretanto, expressou a esperança de "se se torne respeitável a antropólogos admitir que [de fato vendo as formas 'espirituais' que as pessoas sugerem que eles possam encontrar], seria possível falar a partir *de dentro* de uma cultura, ao

invés de como um *outsider*" (TURNER, 1994, p. 86). É certamente o caso que a maioria dos pesquisadores de campo hoje relata suas experiências como um auxílio para transmitir o que foram certos eventos. Alguns o fazem firmemente ancorados na tradição do agnosticismo metodológico, anotando o que eles observaram e registrando sobre o que outras pessoas fizeram. Outros pesquisadores têm insistido que certamente é possível para um membro ou participante de uma religião utilizar as mesmas habilidades de outros acadêmicos, e produzir discussões descritiva e teoricamente ricas.

Te Pakaka Tawhai, por exemplo, produziu uma introdução à "Religião Maori" (TAWHAI, 1988) que é circunscrita local e temporalmente e inclui cerimônias, discursos, transferências de saberes, ações cotidianas e a própria experiência dele. Ele fala daquilo que as pessoas de sua cidade natal podem entender pela palavra "religião", e afirma estar certo ao contar apenas uma versão particular do que é considerado significativo em sua comunidade, rejeitando a ficção de que haveria algo imutável que poderia ser denominado "religião Maori".

Outro tipo de internalismo parcial é o objeto das reflexões de Andrew Yip ao "pesquisar britânicos e britânicas lésbicas, gays e bissexuais que são cristãos e muçulmanos" (YIP, 2005). A identificação pessoal e/ou social do pesquisador pode proporcionar um terreno comum no qual um diálogo possa ocorrer com os membros de religiões às quais ele não pertence. Questões de pertencimento e diferença, atuação e identificação, são complexas e todos os graus do *continuum* entre "*insider/outsider*" podem estabelecer tanto pontes quanto barreiras.

Um tanto mais desafiadora, a pesquisa de Rane Willerslev (2007) entre os caçadores Yukaghir na Sibéria mostra que há paralelos interessantes entre as práticas do trabalho de campo e da caça. Tanto os pesquisadores quanto os caçadores precisam se aproximar o mais possível dos seus sujeitos/objetos, enquanto, ao mesmo tempo, evitam se tornar tão envolvidos com eles que, não apenas se esqueçam de caçar ou pesquisar, mas se tornem completamente "um deles" (a possibilidade de se tornar um animal é um tema generativo, ligado à *mimesis*, na mitologia dos caçadores Yukaghir, na prática da caça, e na contribuição de Willerslev em entender esse tipo de cultura religiosa animista). Apenas se juntando à caçada, ser ensinado sobre o que a caça envolve entre os animistas e adaptando seu comportamento aos costumes locais, é que Willerslev pôde ter tido experiências que permitiram que seu projeto de pesquisa tivesse sucesso. Aprendendo pela ação, ele teve percepções, que mais tarde puderam ser conferidas em conversas e entrevistas (mas não durante a caça, se os papéis e as regras locais forem respeitadas). Trazer esse entendimento experiencial e mimeticamente aprendido de volta para o mundo acadêmico (ao invés de ter continuado como um caçador na Sibéria) significa que Willerslev foi capaz de avançar o debate em uma área em desenvolvimento de pesquisas interdisciplinares.

Minha própria tentativa de entender o que é relevante na cidade natal multi-religiosa de Tawhai e entre os Maori vivendo na Inglaterra, levou-me a pensar o trabalho de campo como "metodologia do hóspede" (HARVEY, 2003, 2005). Os Maori tem regras claras, elaboradas em uma rica cultura tanto material quanto performática (identificada como *powhiri*), para transformar estranhos em convidados. O treinamento em trabalho de campo comumente faz uma distinção entre os "*insiders*" e os "*outsiders*", mas embora essa distinção possa auxiliar os pesquisadores a refletir sobre seus papéis em relação a outros tipos de participantes, não é na prática assim tão clara, convincente ou produtiva. Independentemente dos pesquisadores, os grupos religiosos (e de outros tipos) já são na prática bastante diversificados -- com alguns se apegando firmemente aos "valores e ensinamentos básicos," outros sendo bastante flexíveis, e alguns sentindo ou expressando considerável dúvida, mas apreciando a companhia (e assim por diante). Os pesquisadores presentes, mesmo na periferia de um evento, afetam o que as pessoas fazem. Quando eles fazem perguntas, possivelmente afetarão o que as pessoas pensam, como se expressam sobre o que fazem, ou o que essas ações significam. Acadêmicos que "pertencem" à comunidade que pesquisam irão atentar, enquanto realizam a pesquisa, para diferentes ações, tendo questões diferentes em mente, e sentindo o impacto dos eventos de forma diferente de que quando estão "apenas" participando. Não existem, portanto, "*insiders*" que não estão às vezes e em algum grau de "fora" (*outside*) daquilo que eles observam. E não há "*outsiders*" que às vezes não estão "por dentro" (*inside*) do evento no qual participam. Como muitas dicotomias, esta é apenas heurísticamente útil, e ainda assim antes de o pesquisador chegar "ao campo" de fato. É vital para o pesquisador confirmar se as pessoas que aparentemente mais buscam narrar os fatos (seja implicitamente, enquanto são observadas, seja explicitamente, como "informantes") são efetivamente representativas do grupo ao qual de alguma forma pertencem. Porém, de acordo com as regras dos Maori, ser um "hóspede" não é ser nem um "*insider*" nem um "*outsider*". Os convidados não podem se tornar nativos, mas nativos não podem se tornar anfitriões sem os convidados. Cerimônias ricas culturalmente cessariam se não houvesse estrangeiros buscando hospitalidade. As regras dos Maori reconhecem mais do que isso, uma vez oferecida a oportunidade, elas tornam possível aos estrangeiros escolherem entre serem inimigos ou se tornarem hóspedes. Ser um inimigo pode ser insistir que os nativos estão definitivamente errados no que fazem, ou sobre o que pensam que fazem, e que apenas um observador externo pode definir de modo competente aquilo que importa. Uma vez que estrangeiros tenham se tornados hóspedes, eles certamente têm algumas responsabilidades, mas não se espera que eles concordem com tudo que seus anfitriões digam. De fato, as ocasiões em que os Maori fazem hóspedes são geralmente seguidas de intensas discussões e negociações, que

buscam o entendimento mútuo e a colaboração, mas eles reconhecem que aceitar diferenças é um resultado possível.

Muitas coisas se tornam claras quando se usa tudo isso para pensar sobre as posições da pesquisa no mundo acadêmico: a) pesquisadores-convidados podem se oferecer como convidados potenciais, mas o anfitrião tem o direito de oferecer ou negar o acesso; b) os pesquisadores convidados não sabem, a princípio, o que seus possíveis anfitriões sabem (os acadêmicos não são peritos em outras pessoas, apenas nos próprios mistérios e questões); c) os pesquisadores-convidados fazem uma diferença para os locais (ou seja, “nativos”) pela sua presença; d) os pesquisadores-convidados tem experiências únicas (não-nativas) de uma cultura ou performance nas quais eles são convidados, e um entendimento mais completo da relevância dos dados locais pode melhor surgir no diálogo e na interação.

Ao discutir ideias sobre "metodologia do hóspede" (muitas vezes embasadas em relações de hospitalidade mais íntimas), foram-me oferecidas várias outras perspectivas paralelas ou complementares específicas sobre religião, cultura ou ritos. Essas merecem consideração, porque poucos grupos religiosos oferecem algo tão claro como as regras dos Maori de aceitação de hóspedes. Requer-se um posicionamento inicial de si próprio como pesquisador para encontrar um modo de se relacionar com uma comunidade, e um modo de se tornar conhecido e então ficar conhecendo as pessoas. Em alguns contextos, crianças podem fazer perguntas e cometer erros até que se lhes mostre como devem agir. Elas podem receber um nível básico e apropriado de instrução com o qual construir mais conhecimento. Em outros contextos, processos lentos ou dramáticos de iniciação são necessários para inculcar o conhecimento e o comportamento correto nos neófitos. Os pesquisadores podem, então, se conceber como crianças ou neófitos. Estas são algumas das possibilidades produtivas que emergem do reconhecimento que, na realidade, a pesquisa é sobre uma compreensão que os acadêmicos ainda não possuem, mas que é banal ou familiar a outros.

Se os anfitriões, professores, adultos responsáveis ou iniciadores de tais pesquisadores desejam efetivamente representar tais papéis é outra questão. Sempre é possível que as pessoas rejeitem os pesquisadores (ou negando explicitamente o acesso, ou, mais discretamente, tornando impossível a participação). Jeanne Favret-Saada (1980) descobriu não apenas que aqueles de quem ela buscava informações sobre bruxaria no Bocage⁷ Francês estavam querendo despistá-la, mas também que sua própria posição algo tradicional como "observadora" impunha uma barreira ao entendimento. Ela escreve:

⁷ N.T.: Região no oeste da França, não o poeta Português do sec. XVIII.

Para qualquer um que pretenda entender o significado dessa linguagem, não há outra solução que praticá-la por si mesmo, se tornar seu próprio informante, penetrar na própria amnésia e tentar tornar explícito o que se encontra indizível em si mesmo. (Favret-Saada, 1980, p. 22)

Sua reavaliação e atuação sobre si mesma como uma auto-informante é geradora de intuições significativas sobre as práticas populares, as suspeitas e as redes de acusações que constroem essa forma de bruxaria. O imergir-se totalmente numa cultura profundamente subjetiva e reflexiva, talvez tenha permitido a Favret-Saada entender "como é sentir aquilo", e então comunicar isso a outros pesquisadores, de uma maneira que se poderia denominar de "auto etnografia" (ELLIS 2003; WALLIS 2004), pois seria difícil comunicar aquilo de qualquer outra forma. Porém, outros pesquisadores em situações similares podem sentir que existe "outra solução", a saber, ir a outro lugar ou revisar o projeto pretendido para algo que possa ser alcançado com a cooperação de outros.

Essas diferentes ideias sobre como os pesquisadores imaginam a si mesmos e o seu papel em relação às pessoas que pesquisam, se desenvolvem a partir de um acordo de que o trabalho de campo e a observação participante são modos adequados de conduzir a pesquisa. Como a prática de pesquisa de campo têm evoluído, a questão de como os pesquisadores concebem e apresentam a si mesmos e o resultado de seu trabalho se tornou central. O reconhecimento da inadequação (conceitual e prática) da dicotomia "*insider/outsider*" levou a uma variedade de posições e atuações mais participativas, reflexivas e dialógicas. A maioria dos exemplos acima (audiência envolvida, ator, caçador, hóspede, criança e assim por diante) são versões particulares desses desenvolvimentos. Todos eles concebem o pesquisador como alguém que precisa de mais do que o status de observador, mas que deve tomar cuidado quanto a uma participação total. Todos esses exemplos permanecem dentro dos parâmetros subentendidos pela expressão "observação participante", mas indicam que é possível uma maior precisão. Normalmente, essa precisão se apresenta enquanto no campo, tentando observar enquanto participa e vice e versa, testando concepções e ideias iniciais. Nesse sentido, o que se delineou até aqui foi uma série de ideias que um pesquisador iniciante pode desenvolver para alcançar sua intenção ou programa. Porém, dado que essas ideias advêm de pesquisadores experientes, deve ficar claro que os acadêmicos acabam vendo a si mesmos de modo diferente quando eles saem a campo e se envolvem com pessoas religiosas. As seções seguintes, portanto, retomam o fio da questão: como isso é feito na prática?

Decidindo quem e onde pesquisar

É provável que a maioria dos futuros pesquisadores já tenha ideias sobre quem ou onde pesquisar. Eles estão interessados em religiões específicas, subgrupos de pessoas religiosos, comunidades em determinados lugares, complexos rituais realizados por grupos específicos, temas que abrangem diversas religiões ou comunidades, ou novas tendências e debates que possam ser examinados em relação a um grupo ou evento. Às vezes, uma conversa casual ou uma lacuna aparente no conhecimento de professores respeitáveis em todos os outros aspectos, podem sugerir um tópico que mereça investigação. Minhas primeiras tentativas na pesquisa de campo começaram quando um novo curso sobre "religião contemporânea" estava sendo desenvolvido na universidade na qual estava completando meu PhD sobre campos semânticos em textos judaicos antigos. Tendo sido criado perto de Stonehenge, fui a um festival que estava sendo executado por volta do solstício de verão, e notei alguns druidas, embora não estivesse especialmente interessado neles. Apesar disso, me voluntariei para oferecer uma sessão sobre Druidismo contemporâneo, e fui levado a sério. Comecei então a tentar descobrir onde essas pessoas moravam, o que faziam, o que elas buscavam conseguir com isso, e que possível interesse isso teria para estudantes da religião. Perguntando a pessoas que poderiam eventualmente conhecer druidas (em sua maioria hippies e outras pessoas "alternativas", que não eram nada raras no oeste da Inglaterra), acabei encontrando alguns grupos. Então me apresentei e expressei meu desejo de saber mais sobre eles. Eles naturalmente se divertiram pelo meu contato algo ingênuo, pois alguns tinham até graus acadêmicos, o que os levava a esperar perguntas mais precisas do que apenas "você podem me contar tudo sobre vocês?" e "posso observar uma cerimônia"?

Eu aprendi que ter uma pergunta em mente é útil, tanto porque fornece um guia ou objetivo para a pesquisa, quanto porque permite explicar por que gostaria que as pessoas aceitassem minha presença e interesse. Não é necessário fazer a pergunta a todos os envolvidos, mas é preciso conseguir explicar o que me motiva. Contar para eles o motivo de minha presença, geralmente contribuiu significativamente para as conversas sobre porque os outros estavam ali também.

Meus trabalhos de campo posteriores envolveram tentativas de me concentrar em temas específicos. Existem poucos grupos religiosos, se é que ainda existem alguns, no mundo que não foram pesquisados até agora (ou, se eventualmente houver alguns, são subgrupos de grupos bastante similares em locais diferentes). É improvável que os estudiosos da religião compartilhem da experiência de alguns antropólogos e missionários mais antigos, que foram os primeiros de suas sociedades a encontrar determinados grupos. Mais comumente, pesquisadores interessados em religião selecionam as comunidades onde pesquisar na medida em que pareça provável que tal

grupo venha a fornecer o melhor contexto no qual buscar compreensão, ou expandir o conhecimento, o entendimento ou o debate. Assim um pesquisador que busque definir um projeto, pode selecionar um debate crítico corrente, e ponderar sobre qual grupo ou evento pode ser o mais útil para se envolver nele com o propósito de fazer uma contribuição avançada. Por exemplo, tendo ouvido pessoas afirmarem que "o paganismo é a religião nativa da Grã-Bretanha," eu me perguntei sobre como seria "religião" para "povos nativos" do tipo ao qual a frase normalmente se refere, por exemplo, Americanos indígenas. Surgiram nesse período oportunidades para eu visitar uma reserva da "*First Nation*"⁸ no Canadá, para uma conferência sobre "cura", e em seguida, uma reserva nativa norte-americana nos EUA, onde alguns colegas estavam visitando amigos. Estas breves apresentações providenciaram pontos de partida para projetos de pesquisa mais longos. Esses encontros e conexões acidentais muitas vezes levam pesquisadores a encontrarem as pessoas certas, entre as quais a questão que mais lhes interessa pode ser mais proveitosamente desenvolvida.

Resumindo, é provável que interesses prévios sobre religiões específicas, ou um sentimento de curiosidade sobre um assunto acadêmico encontrado ao se estudar a religião, que fornecerá o fundamento para realizar mais pesquisas. O Interesse e o entusiasmo não devem ser postos de lado ou ignorados. Eles não precisam conduzir a uma militância, mas, fazem parte do fundamento do processo de se prestar cuidadosa atenção que constitui o trabalho de campo no estudo das religiões.

Aprendendo no campo

Ao sugerir que os pesquisadores deveriam se imaginar como "convidados" entre "anfitriões" que possuem conhecimentos e autoridade, salientei que assim fica para outros determinarem se a nós é permitido o acesso. Meu entendimento dessas possibilidades, bem como as observações de outros acadêmicos acima citados, surgiu enquanto tentava agir conforme orientado por predecessores que ensinaram ou escreveram sobre trabalho de campo. Muito refinamento sobre as posições e o desempenho no trabalho de campo é devido ao fato de que aquilo que realmente acontece no campo nem sempre é o esperado. Como a observação participante evoluiu, como método e como postura, em relação a outras pessoas, e, especialmente, assim que as abordagens dialógicas e reflexivas foram se desenvolvendo, os pesquisadores ganharam confiança, tanto no campo, quanto em comunicar como é, de fato, fazer pesquisa. Por exemplo, Ron Geaves descreve as várias sensações de assombro,

⁸ [N.T.] Termo que veio a substituir "índio" no tratamento de grupos nativos no Canadá. Literalmente, "primeira nação".

desconcerto e mudança pessoal que ele sentiu durante um *dhikr*⁹ dos Naqshbandi Sufi na Inglaterra. Ao tomar consciência da frequência com que eventos similares têm ocorrido no mundo islâmico, muitas vezes envolvendo “alguns dos maiores expoentes do misticismo que o mundo já conheceu”, ele observa que foi tomado por um sentimento de grande admiração. Ao perceber então que aquilo no qual participava estava acontecendo em uma cidade britânica, entre pessoas que ele considerava familiares em função de interações cotidianas (como ir às compras), ele se sentiu deslocado e modificado: ele “nunca mais enxergaria [essas pessoas] com os mesmos olhos; pois lhe foi permitido observar uma dimensão da vida delas da qual não tinha conhecimento” (CHRYSSIDES e GEAVES, 2007, p. 240). Difícil como possa ser se preparar para o assombro e o deslocamento quando se participa de eventos dramáticos, ou na vida de outras pessoas, os pesquisadores serão confrontados ainda com as questões de como representar tais experiências no que disserem ou escreverem posteriormente.

Mesmo se alguns pesquisadores não passarem por experiências que modifiquem suas vidas entre as pessoas religiosas, ou se eles conseguirem resistir aos seus impactos, ainda assim estão sujeitos a mudanças. Isto não quer dizer que os estudiosos da religião irão (e muito menos deverão) se tornar religiosos. Antes, isto é reconhecer que pesquisadores iniciantes se tornarão pesquisadores de fato ao fazerem pesquisa.

Karen Sykes observa que “um antropólogo começando no trabalho de campo, assim como um Kula *trader* sendo iniciado nas trocas rituais, põe em movimento uma série de outras transações” (SYKES, 2005, p.214). Na observação participante entre um grupo de pessoas ou em um evento, o pesquisador de campo se torna diferente. Espera-se que ele se torne mais apto. Os caçadores, entre os quais Willerslev pesquisara, tinham que “estabelecer uma rota complicada, entre a habilidade de transcender a diferença e a necessidade de manter sua identidade” ao tentarem ser, em algum grau, “tanto humanos, quanto os animais que eles imitavam” (UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2007). Do mesmo modo, a pesquisa de Willerslev fez com que ele se tornasse tanto um pesquisador como um caçador. O que pode começar como imitação se torna uma experiência visceral, que afeta profundamente, daquilo que significa fazer o que os outros fazem. Não há como escapar da reflexividade quando a tarefa do pesquisador entra em ressonância com as tarefas realizadas por pessoas religiosas praticando sua religião: descobrindo como se comportar, buscando entendimento ou tentando transmitir as experiências e os entendimentos a terceiros.

É impossível prever o que ocorrerá com um pesquisador realizando seu trabalho de campo. Talvez o melhor conselho seja o de fazer o trabalho mantendo-se aberto a diferentes possibilidades, e de estar preparado para o inesperado. Mesmo atividades religiosas cotidianas podem incluir surpresas, e as atividades cotidianas de pesquisa

⁹ [N.T.] Prática de memória e louvor entre os Sufis.

proporcionar encontros inesperados. Concentração e esforço integram tanto as práticas religiosas como as de pesquisa. Já é bem difícil, assim informam as pessoas aos pesquisadores, aprender a meditar, rezar, sacrificar, caçar, viver de modo apropriado, e assim por diante. Observar outros fazendo essas coisas tem seus desafios, especialmente para pesquisadores que buscam o entendimento pela participação. De um lado há as questões de privacidade e pertencimento, e de outro há questões sobre empatia, plenitude e o “fazer direito”.

Muitos eventos ou atividades religiosas são privados ou profundamente pessoais. Receber confiança suficiente para que aquilo que eles envolvem seja mostrado, ou ser informado do impacto que essas práticas têm sobre as pessoas, nunca é automático. A honestidade sobre a razão de estar no local como um pesquisador e humildade sobre a própria ignorância podem ser passos iniciais necessários para se tornar confiável. Adquirir conhecimento sobre o que significa ser ensinado é básico para a maioria dos pesquisadores, em especial para aqueles que se julgam já experientes, ou que são os “donos da verdade”. Entender melhor do que apenas registrar o que as pessoas falam, requer tanto experiência, quanto encontrar maneiras de conferir com outros praticantes. Já que a reflexividade não é apenas sobre saber como as coisas aparentam ser para nós, mas sim sobre facilitar a compreensão de outras pessoas, ela geralmente envolve uma mistura de envolvimento participativo e o testar a vivência resultante com o referencial de experiências de outras pessoas. A observação participante, portanto, não apenas significa fazer o que as outras pessoas fazem, ou imaginar o que acham que estão fazendo. Ela inclui o diálogo com outros. Isto pode envolver conversas mais ou menos intensas (incluindo o prostrar enquanto se lava as mãos) ou entrevistas mais ou menos formais. Saber o que é apropriado pode ser um desafio, especialmente para aqueles que pesquisam nos locais onde perguntas não são bem-vindas ou normais. Sempre existe a possibilidade de que o próprio fato dos pesquisadores terem a necessidade de aprender coisas de maneiras diferentes de distintos participantes faça com que aprendam coisas diferentes. Ou seja, eles podem não entender o significado para não-pesquisadores de aprender sobre sua religião. Isso também pode ser discutido com pessoas mais “de dentro.” E o processo de cuidadosamente conferir tudo é outro exercício contínuo, necessário aos pesquisadores quando dialogam com pessoas religiosas.

Muito disso pode ser resumido na imagem de criação de “laços,”¹⁰ um relacionamento mais estreito que pode ser mais fácil definir do que às vezes pôr em prática. Ele envolve estabelecer e manter relações amigáveis com as pessoas, envolvendo confiança, interesses ou entendimentos compartilhados, e algum nível de comprometimento mútuo para o sucesso de um projeto. Não é necessariamente baseado na aceitação, no engajamento, ou na promoção de ideias e práticas de outras

¹⁰ [N.T.] – “rapport”, no original. Optou-se por fazer a tradução com uma só palavra.

pessoas pelos pesquisadores. Não é a mesma coisa que uma conversação. Ao invés disso, criar “laços” pode envolver estar abertamente interessado ou mesmo entusiasmado sobre o que motiva e excita outras pessoas. Isso pode ser demonstrado pelo desejo de estar presente, de prestar atenção, de se envolver até onde for possível, estar genuinamente interessado nos outros, e falar honesta mas respeitosamente a respeito de seus próprios interesses. Estabelecer “Laços” é uma relação de mão dupla, e pode envolver “informantes” que estejam dispostos a confiar suficientemente nos pesquisadores para responderem perguntas e fornecerem acesso a eventos, bem como companhia. Algumas pessoas conseguem fazer amigos e estabelecer a confiança com facilidade. Do mesmo modo, alguns grupos parecem mais dispostos a confiar nos pesquisadores do que outros. A maioria dos pesquisadores, porém, descobre que há momentos nos quais eles têm que trabalhar duro para construir e manter esses “laços”.

A criação de “laços” pode resultar da prática estudada de **empatia**, definida por Daniel Capper como “introspecção vicária”, “a capacidade de pensar ou sentir-se na vida interior de outra pessoa” e “fazer pairar a atenção de forma igualitária” (CAPPER, 2003, p. 237-38, citando o argumento psicologicamente baseado de Heinz Kohut). Ele ilustra isso com a súbita percepção de que ele estava, na verdade, se distanciando das pessoas de várias formas. Como escreve Cox, a empatia é imprecisa, é “mais similar a uma atitude do que a um método empiricamente mensurável,” e está “sujeita a interpretações erradas”, portanto não deve ser tratada de forma casual (COX, 2010, p. 54). Os pesquisadores têm que trabalhar atentamente para perceber o que é ordinário e dado como certo por aqueles que são observados e aquilo que é experimentado por estes como sendo extraordinário e inspirador.

Há um desafio em manter o equilíbrio entre procurar responder a questões de forma acadêmica e tentar saber o que é que os participantes regulares sabem. Dialogar com outros pode ajudar os pesquisadores a conferir se estão realmente captando o essencial, entender o que é que os outros estão tentando fazer. O artigo de Capper é inestimável para tanto. Ele procurou se envolver mais nas tarefas da comunidade, se colocar junto a outros que aprendem o que é deles esperado e, às vezes, se oferecer a fazer coisas nas quais ele já tinha alguma habilidade. Com isso ele se viu não apenas envolvido, mas também avançando em sua pesquisa. Quando ele foi “pego” pelo discurso e pela comunidade, sua pesquisa avançou enormemente. Ele começou a entender o que os outros faziam porque estava aprendendo da mesma forma do que eles. Ele não estava sozinho em ter dúvidas e a se sentir desconfortável, e assim o compartilhamento enriqueceu sua compreensão de como era para os outros tentarem se tornar budistas. Ele descobriu que eles, também, estavam experimentando jeitos diferentes de entender e sentir o que parecia ser esperado deles. Muitos outros pesquisadores notaram que, além de se colocar na posição de outros aprendizes

(crianças, convidados ou iniciantes), conversas casuais na cozinha enquanto ocupados com trabalhos “mundanos” forneciam revelações mais ricas sobre uma religião do que qualquer palestra formal. Porém, isto deve ser tentado com honestidade. Levantar dúvidas sobre o ponto de vista, as práticas e os líderes de outras pessoas não é uma boa abertura metodológica, a não ser que um elevado grau de “laços” já tenha sido estabelecido. Conseguir “laços”, então, não é apenas entrar campo adentro, também requer uma negociação contínua. Senso de humor e uma vontade de ser sociável podem ser tão úteis quanto tentar não se ofender facilmente.

Outra maneira de se pensar sobre o modo de conseguir entrada, confiança, familiaridade e eventualmente conhecimento e compreensão sobre um grupo religioso, é a partir do conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu (1977). Este se refere a condutas ou comportamentos casuais tacitamente aceitos, ou a aquilo que as pessoas esperam e procuram expressar pela maneira com que se movem e agem. A discussão de Gustavo A. Ludueña (2005), referente a pesquisas sobre monges católicos da América Latina, ilustra um exemplo extremo de trabalho de campo entre pessoas difíceis de se aproximar, e ainda mais de serem pesquisadas. Tendo selecionado uma ordem fechada, silenciosa, contemplativa e ascética de monges como um interessante tema de pesquisa, Ludueña foi confrontado pela impossibilidade de realmente participar de suas vidas. Ele não podia nem sequer ir além da casa de hóspedes da comunidade. Porém, desse lugar, onde outros visitavam para fazerem retiros, ele pôde aprender a se submeter aos regimes e rotinas da comunidade, mesmo se de uma forma constrangida e limitada. Desenvolvendo o silêncio, lendo, rezando e ouvindo o necessário, ele obteve alguma penetração nos modos de vida permanentes ou *habitus* da comunidade. Suas reflexões ao aprender as “tecnologias do eu” da comunidade (citando Foucault e aqueles influenciados por ele), especialmente a autovigilância implicada na prática ativa do silêncio, permitiram a emergência de uma compreensão do que os outros estavam experimentando. Ele não alega apresentar ao público como é ser um monge beneditino, nem afirmar ter se tornado tão ascético quanto eles. Ele propõe, porém, que as reflexões sobre as tecnologias do eu, que se aplicam dentro dos mosteiros, tem ressonância com o tipo de cuidadosa autoanálise necessária aos pesquisadores, se estes pretenderem fazer algo mais do que ficarem obcecados com suas próprias preconcepções. Isto o levou a concluir que o trabalho de campo é um processo de “adaptação-participação” no qual os pesquisadores ajustam seu comportamento, maneiras e práticas àqueles da comunidade que eles buscam entender, por graus de participação restringida (ascética ou adaptada).

Todo manual de etnologia e fenomenologia inclui conselhos sobre a necessidade e realização da *epoché*, “o colocar entre parêntesis, ou o suspender as ideias, pensamentos e crenças anteriores do pesquisador sobre a verdade, o valor ou o significado da religião

[cultura, evento ou comunidade] em estudo” (COX, 2010, p. 49). Parece improvável que seja realmente possível colocar as próprias ideias e expectativas de lado. Entretanto, é crucial estar consciente das próprias premissas e “ideias, pensamentos e crenças”, e estar vigilante contra sua influência não testada em sua análise do trabalho de campo. Isso é o que a metáfora do “colocar entre parênteses” busca: não rejeitar ou ignorar algo, mas encontrar meios de ser claro e cuidadoso sobre o que é conhecido e o que não é conhecido. Afinal, algumas “ideias prévias” são necessárias: os projetos de pesquisa devem começar com ideias sobre quais informações devem ser buscadas, que debates são relevantes para o “campo” selecionado e quais potenciais “significados” devem ser testados. De qualquer forma, a *epoché*, assim como o construir “laços”, é uma prática de trabalho de campo contínua que afere ideias. Seu sucesso é indicado pela habilidade de mostrar o valor de teorias existentes (de qualquer que seja a fonte) em relação aos fenômenos que se apresentarem.

Os pesquisadores que criam “laços” (talvez por ajustarem seu *habitus* àqueles dos seus anfitriões), e praticam *epoché* e empatia, possivelmente estabelecerão diálogos entre os seus atos participativos e os de outras pessoas, e refletirão sobre eles. Colocando isso mais diretamente, eles estarão possivelmente interessados no que os outros participantes de atividades religiosas entendem sobre o que está acontecendo e irão discutir eventos e interpretações com esses outros. As expectativas e teorias anteriores (talvez sugeridas pelos escritos de outros acadêmicos) serão testadas por conversas e/ou entrevistas nas quais o pesquisador diz “eu penso que foi isso que aconteceu” e “é assim que isso pareceu para mim”, e então seus objetos, informantes, interlocutores ou “intérpretes” (como CAPPER, 2003, prefere chamar) confirmam ou discordam das interpretações. Assim, os pesquisadores de campo podem afirmar que, pela presença, participação e discussão, eles sabem algo do que outros fazem ou pensam. Eles nunca estarão certos de que todos, mesmo em grupos pequenos, tiveram as mesmas experiências ou interpretações, mas desenvolvem esforços para observar, participar, refletir sobre e discutir tanto quanto for possível.

Limites

Existem, entretanto, alguns limites para a participação do pesquisador no trabalho de campo. Além das difíceis questões colocadas pela pesquisa entre grupos potencialmente violentos, hostis ou “desviantes”, e dos limites colocados às pesquisas em função do gênero do pesquisador, ou de suas intenções de se adaptar ou não às expectativas locais, ou ainda por qualquer inabilidade em estabelecer “laços”, há alguns outros assuntos que valem a pena serem lembrados.

Um conjunto significativo de limites para a prática e o valor do trabalho de campo ocorre devido à falta de conhecimento do campo por parte dos pesquisadores, enquanto que aqueles que estão no campo o conhecem bem. Saber se é possível fazer perguntas é uma coisa. Saber se é *necessário* perguntar é bem mais difícil. Enquanto pesquisava entre os !Kung do Kalahari, Richard Lee descobriu que ele continuava ignorante, e um tanto socialmente excluído, exatamente porque ele não tinha perguntado o que estava acontecendo. Ele registrou a resposta à sua pergunta emotiva sobre porque ninguém lhe falou que ele tinha sido zombado, como forma de indicar que precisava agir diferentemente: “Porque você nunca me perguntou”, disse Tomazo, ecoando o refrão que veio a assombrar todo etnógrafo de campo” (LEE, 1969, p. 17). Porém, é provável que Tomazo e os !Kung tinham como certo que qualquer um, exceto um tolo ou uma criança, saberia o que estava acontecendo e o que era esperado dele. De maneira contrária, há contextos nos quais fazer perguntas é um meio certo de travar o projeto de pesquisa. Porém, as etnografias estão repletas de avisos sobre perguntar demais ou, mesmo, sobre não perguntar nada. Isso pode ocorrer porque as pessoas ficam irritadas por perguntas frequentes ou porque elas preferem “fazer” religião ao invés de “explicá-la”. Mais comumente, talvez, as pessoas percebam a atitude dos pesquisadores fazendo pergunta atrás de pergunta, como um esforço de “racionalizar” ou demolir as experiências ou saberes dos praticantes. Há também exemplos de complexos religiosos (como o Candomblé), ou ritos específicos, nos quais fazer perguntas é considerado impróprio. Espera-se que as pessoas aprendam por imitação e prática, ou por serem iniciadas nos segredos sob a direção atestada daqueles que não podem ser questionados. Portanto, o saber se perguntas são permitidas e/ou necessárias pode estabelecer limites tanto para as práticas, quanto para o valor da pesquisa. Para superar essa dificuldade, pode-se recorrer a fases iniciais de pesquisa nas quais os acadêmicos se orientam e se adaptam às expectativas locais. Porém, errar às vezes e ser corrigido pode ser o único modo de aprender. Lee, por exemplo, aprendeu muito mais sobre os estilos !Kung de ensinar e aprender, do que se ele não tivesse sido alvo de seus modos, um tanto humilhantes, de repreensão. Não apenas ele aprendeu uma variedade de regras inesperadas até então, como também descobriu o verdadeiro sentido de interações sociais que ele anteriormente entendia apenas de modo parcial. O conhecimento experiencial é às vezes absolutamente vital.

A formulação de perguntas e o ato da observação participante podem modificar aquilo que os pesquisadores observam. Algumas pessoas religiosas são intensamente reflexivas e profundamente interessadas em compreender o significado daquilo que fazem, mas, para muitas outras pessoas o primeiro encontro com um pesquisador curioso é sua primeira percepção de que alguém possa se preocupar com o “significado” de suas atividades, sejam elas rotineiras ou fundamentais para a crença. Se o *fazer* uma

determinada coisa, especialmente se esta ação é praticada todo dia desde a infância, é o que faz alguém ser acolhido por um grupo, pode não ter havido nenhuma razão anterior para questioná-la.

É bem verdade que a missão acadêmica (entender a religião) sob determinados aspectos é bastante distinta da tarefa religiosa (fazer religião), mesmo que tal afirmação esteja no centro da polêmica do Protestantismo contra o Catolicismo, e aí reside uma raiz fecunda da modernidade. É provável que questionar ações religiosas propiciará mais do que uma resposta, e estas respostas são muitas vezes contraditórias. É igualmente provável que o “informante” esteja falando sobre algo que acabou de mudar seus sentimentos, ressonância, impacto ou até mesmo significado para ele. Entrar nessa área problemática pode requerer que o pesquisador reduza drasticamente o número de perguntas e tome bastante cuidado ao avançar na observação participante. Possivelmente, isso pode encorajar o pesquisador a encontrar meios mais conversacionais e casuais de extrair o conhecimento daquilo que as pessoas entendem por suas ações.

De modo similar, questões direcionadas a pessoas religiosas “comuns” são frequentemente respondidas por afirmações humildes como “Eu não sou um bom exemplo, eu posso recomendar um livro ou um professor que sabe mais ou é um modelo melhor que eu”. Para pesquisadores que desejam entender a religião vivenciada, isso pode ser frustrante. A participação e a reflexão sobre experiências enquanto agindo entre pessoas religiosas são bons meios de obter uma apreciação sobre o que é ordinário entre eles. Porém, especialmente considerando a penetrante influência da modernidade por toda a parte, é muito provável que as pessoas religiosas oferecerão aos pesquisadores explicações em abundância daquilo que é significativo entre elas. Afinal, as pessoas religiosas raramente são ingênuas, e suas religiões raramente são “puras” e sem marcas de experimentos, dúvidas, reflexão, questionamento e debate. (Isto não quer dizer que elas o devam ser, mas antes serve para parodiar essa expectativa). Novamente, o Paganismo e o Candomblé nos fornecem excelentes exemplos de religiões criadas e desenvolvidas em diálogo mais ou menos contínuo com o pensamento acadêmico. O termo “reatividade” é usado para denominar tais processos. As avaliações variam, mas parece correto afirmar que os pesquisadores não devem ativamente causar mudanças, como também não devem recuar diante do fato inevitável que sua presença, observação e perguntas causarão reações. O que deve ser notado é que a reatividade não é causada apenas pelo envolvimento acadêmico, mas que as religiões e as pessoas religiosas estão continuamente se ajustando e se desenvolvendo, reagindo a seus contextos multifacetados e suas relações mais abrangentes.

A teoria do trabalho de campo é também assombrada pela questão do solipsismo, a ideia de que as pessoas só podem estar certas sobre seus próprios pensamentos. Essa

expressão extrema de individualismo pode fazer o pesquisador duvidar de que ele possa potencialmente entender aqueles entre os quais ele pesquisa. A experiência do *insider* pode ser pensada como inacessível ou completamente pessoal. Há ligações óbvias com as afirmações de algumas pessoas religiosas, de que o centro da religião é transcendental e inexpressível. Igualmente, há ligações com as afirmações de que a “experiência” é sempre interpretada e nunca “imediate”, não-interpretada ou integrada em modelos existentes. Se levados ao extremo, tais pensamentos podem limitar o pesquisador de campo ao relatar e analisar apenas o que ele viu ou sentiu, não alegando nada sobre os outros. Eles podem ao menos se engajar com o que os informantes ou tradutores nativos alegam terem feito, sentido ou pensado de sua própria experiência. Entrevistada por Erika Koskinen-Koivisto (2010), a folclorista Dorothy Noyes argumentou que:

Nada pode ser comunicado perfeitamente. Mesmo a citação literal de uma expressão verbal perde seu tom, timbre, contexto. É claro que é muito mais difícil explicar o gosto do vinho ou a exaustão de se ter dançado a noite toda em palavras: não apenas você está reduzindo a experiência original (como deve fazer qualquer representação), mas você tem que traduzi-la em um código completamente diferente. Então nós temos que começar reconhecendo a impropriedade da linguagem para reproduzir a experiência. Mas os processos semióticos básicos de indexicalidade e metáforas ainda podem nos levar a algum lugar. Nós podemos indicar a qualidade da experiência mostrando todos os seus observáveis concomitantes: quem estava lá, como estava o tempo, o que nós bebemos, que música estava tocando. Eu não posso lhe oferecer a experiência, mas eu posso te mostrar como eu cheguei lá. E na medida em que você tiver experiências comparáveis, você pode captar a ideia geral. Também há a metáfora, usando um domínio familiar para representar outro que não o é: uma estratégia comum para descrever a experiência religiosa. A metáfora também se baseia em experiências corporais comuns a nós como uma espécie: ser aquecido pelo sol ou jogado em água fria, ser amamentado ou apanhar. (Koskinen-Koivisto, 2010, p. 4)

A ubiquidade da metáfora, comum nas religiões, e a experiência corpórea sendo universalmente compartilhada, levam-nos a ter confiança de que os pesquisadores possam, de fato, transmitir algo da experiência “de como foi” estar entre pessoas quando essas fizeram certas coisas. É improvável que a dúvida fundamental, cartesiana, sobre a experiência corpórea e sensível seja deixada de lado apenas com base nessas considerações. Porém, talvez o ceticismo e o solipsismo possam ser enfraquecidos se deixarmos de lado a possibilidade de uma objetividade absoluta (daquele tipo anteriormente atribuído, curiosamente, a divindades transcendentais e praticantes da “ciência pura”). Com isso, os pesquisadores de campo podem ser encorajados a tentar

ganhar experiência performática ou participativa e a comunicar uma descrição densa e uma análise correspondente aos fenômenos¹¹.

Ética no trabalho de campo

A maioria das universidades e associações ou sociedades nacionais, dedicadas ao estudo das religiões, fornece orientações em ética de pesquisa. Muito daquilo que as preocupa foi exposto em nossa discussão anterior sobre estabelecer boas relações com as pessoas com as quais realizamos pesquisas. “Respeito” pode ser um bom termo, melhor do que qualquer outro: ele não requer concordar com tudo que as pessoas fazem, falam ou ponderam, mas requer a vontade de levar em conta as escolhas, motivos e explicações dos outros. Isso encoraja a explicação mais cortês sobre as diferenças com “informantes” ou “*insiders*”. Muito disso é verdade para qualquer tipo de pesquisa, porém, há alguns assuntos que são específicos do trabalho de campo e isso merece alguma atenção.

As reflexões de Mathew Guest (2002) sobre os processos e estágios de seu trabalho de campo entre diferentes tipos de cristãos, ilustra bem o que as universidades e outros comitês de éticas encorajam, ou seja, a pesquisa “aberta”. Nem todos os pesquisadores discutem a questão de pesquisa “aberta” em contraposição à “encoberta”, porque a maioria assume que a identificação explícita do pesquisador como tal é a posição correta de se adotar em relação aos outros. Guest apresenta a preferência pela pesquisa aberta, por ter fundamentos éticos e pragmáticos. Eticamente, ele considerou que é apropriado ser honesto sobre estar ali para fazer pesquisa, sendo respeitoso aos (outros) participantes, e dando a eles uma oportunidade de tratá-lo diferentemente de outros participantes ou visitantes. Pragmaticamente, ele precisava que confiassem nele, de forma que as pessoas estivessem dispostas a travar conversas e realizar entrevistas. Salienta que nessas conversas, ele respondeu honestamente a questões sobre suas próprias crenças e pertencas, e descobriu que isso “me permitiu aferir respostas dadas a *outsiders* em geral” (GUEST, 2002, p.42). As conversas sobre sua própria posição, crenças e identidade contribuíram significativamente para a sua compreensão da dinâmica dos grupos de interesse. Em particular, elas capturaram os modos distintos pelos quais cada grupo entende as fronteiras de sua comunidade, como essas poderiam ser permeadas, cruzadas e/ou policiadas de maneiras diferentes.

De outro lado, alguns pesquisadores têm buscado justificar a observação encoberta. Há razões “leves,” casos onde, por exemplo, observações discretas a partir das margens de uma cerimônia razoavelmente pública podem fornecer dados valiosos sobre aquilo que qualquer um poderia notar. Isto provavelmente não lesará os participantes, e a mera

¹¹ Outros argumentos nessa direção podem se aliar ao trabalho de Bruno Latour (1993, 2009) e Eduardo Viveiros de Castor (1998).

tentativa de conseguir consentimento de todos seria em geral impossível, e ainda poderia afetar seriamente o evento e, portanto, as conclusões tiradas a partir da observação. Parece provável que a maior parte do trabalho de campo envolva ao menos algumas ocasiões dessa natureza. Casos mais dramaticamente “pesados” de pesquisa encoberta ocorrem também. Matthew Lauder, por exemplo, argumenta que ela “é uma ferramenta necessária e útil para o exame de comunidades desviantes”, citando o exemplo da pesquisa entre “uma organização neo-Nacional Socialista que adere a uma visão do mundo racial-religiosa” (LAUDER, 2003, p. 185). Acesso a tais grupos pode ser difícil, mas se é apropriado algum disfarce (ou mesmo necessário), ou não, isso deve ser avaliado em cada ocasião. Pesquisadores mais novos devem buscar conselhos com seus supervisores, com sua universidade ou com o comitê de ética da instituição, antes de se engajar em tais projetos. Esses órgãos provavelmente estão familiarizados com as dificuldades, e podem sugerir que grupos potencialmente perigosos não são o lugar adequado para começar a aprender ou desenvolver as habilidades de trabalho de campo de um pesquisador. Há benefícios consideráveis em começar a carreira de pesquisa entre pessoas das quais o pesquisador sente algum interesse positivo, e haja maior probabilidade de criar laços.

Outra questão específica do trabalho de campo na área da religião surge com a prática de iniciações entre muitos grupos religiosos. Em um artigo no qual defende um maior “compartilhamento” entre pesquisadores e pesquisados, Douglas Ezzy (2004) cita a visão de Edith Turner da etnografia como “um esforço compartilhado pelos nativos e antropólogos” (TURNER, 1994, p. 87). Ele ilustra seu argumento citando sua coletânea sobre bruxaria australiana (EZZY, 2003) para a qual convidou alguns bruxos selecionados para escrever capítulos. Ele reforça seu argumento valendo-se do contraste entre o trabalho de campo com feiticeiras britânicas de Tanya Luhrmann (1989) e o de Susan Greenwood (2000). Ambas buscaram e receberam a iniciação em grupos cujos encontros e rituais não eram abertos para observadores casuais. Nenhuma delas o fez de modo encoberto. Todos os envolvidos sabiam que elas eram pesquisadoras e pode-se dizer que não se sentiram prejudicados pela participação da observadora sem seu conhecimento e tácito consentimento. Ao buscar adesão, como se fossem pessoas quaisquer, a organizações religiosas esotéricas, privadas, ou mesmo secretas, Luhrmann e Greenwood descobriram o que acontece nesses eventos e como é sentir-se lá, de modo mais completo do que seria possível por outros meios. O contraste entre suas pesquisas está nas publicações das mesmas, com Luhrmann insistindo que ela nunca acreditou de fato na eficácia da magia, e Greenwood insistindo que a participação religiosa plena pode melhorar, ao invés de deslegitimar o trabalho de um pesquisador. Ao menos, como Ezzy e outros acadêmicos avaliaram o trabalho de Luhrmann, há suspeitas de que os outros participantes da cerimônia foram de fato enganados sobre suas reais intenções.

Entre esotéricos essas são preocupações centrais, e a publicação do ceticismo dela tornou difícil a outros pesquisadores conseguir acesso a grupos similares. Contrariamente, Ezzy (2004, p. 116-24) insiste que a aparente alegação participativa de Greenwood (que “identidades mágicas são estruturadas através de uma interação psico-espiritual com o além” ou seja, que os feiticeiros interpretam corretamente suas experiências) na verdade gera discussões que propiciam compreensão sociológica (mais que “religiosa”) significativa.

Registrando dados

Os momentos mais memoráveis do trabalho de campo provavelmente ocorrerão no drama da atuação ou na intimidade de uma conversa na qual a compreensão emerge. Não é sempre fácil ou apropriado registrar eventos ou tomar notas de conversas enquanto ocorrem, mas a maioria das pessoas parece ficar satisfeita quando perguntam a elas: “você se importa que eu escreva isso? Isso transmite a coisa tão bem e eu gostaria de não esquecer suas palavras”. Registrar as palavras exatas usadas por alguém é absolutamente necessário se há qualquer intenção de citá-las. Muitos pesquisadores de campo tentam manter registros similares a diários de eventos e impressões, atualizados tão frequentemente quanto possível e de maneira a não interferir com o trabalho. Esses diários podem ajudar a produzir “descrições densas” ricas e evocativas, que transmitem o sentido de como foi estar lá (mesmo em momentos tediosos, sem dramaticidade alguma). Lembrando que o trabalho de campo é sobre analisar experiências, é provável que seja da essência destas que se reflita a respeito de qualquer registro desse tipo, ao invés de ser tratado como um registro puro, sem mediação dos fatos. As anotações sobre a relevância do que é observado são acompanhamentos de grande valor aos registros sobre o que aconteceu no campo.

Quando se considera o que deve ser anotado num diário, pode ser útil considerar o poderoso argumento de Clifford Geertz a favor de “descrições densas” (uma expressão que ele credita a Gilbert Ryle), como um meio de transmitir tanto o que as pessoas fazem quanto ao que é relevante para os acadêmicos nesta descrição. Expor uma imagem completa do que as pessoas fazem, descrevendo o contexto de ações significativas, e chamando a atenção a momentos e atores importantes, não é apenas um estágio inicial para apresentar pesquisa àqueles que não estavam presentes quando o pesquisador viu, ouviu, vivenciou ou registrou coisas. Isso é assinalado pelo subtítulo do primeiro capítulo do livro *A Interpretação das Culturas* (GEERTZ, 1973): “Descrição densa: Por uma teoria interpretativa da cultura”. A descrição densa do particular e do local é um processo seletivo no qual o pesquisador fornece dados abrangentes sobre realidades vivenciadas, em relação às quais teorias e debates podem ser testados e mais

desenvolvidos ou negados. Assim sendo, a informação nos escritos de Geertz sobre o que as pessoas fazem e o que elas contaram, não está lá apenas para fornecer ilustrações pitorescas, contribuições analíticas ou teóricas para os debates. São dados já interpretados, e abertos a mais considerações. Descrição densa é mais do que “mera descrição subjetiva” ou “comunicação ingênua”, pois ela considera a perspectiva, a interpretação ou as colocações de mais de uma pessoa. Na realidade, o fornecimento de descrições “densas” ou “ricas”, calcadas na teoria e cientes das diferentes posições a seu respeito, contribuirá significativamente ao contínuo projeto de debate que Geertz afirma ser característico da academia: “A precisão com a qual nós aborrecemos uns aos outros”, ele declara, “além de molestar pessoas sagazes com questões tolas, é o que caracteriza um etnógrafo” (GEERTZ, 1973, p. 29-30). Dar a outras pessoas noções sobre o que é interessante, importante e provocativo para discussões críticas começa com o que está escrito em diários. Como em toda pesquisa, a prática com a escrita no diário levará a um aumento da fluência, a uma maior probabilidade de produzir para si mesmo materiais que podem facilmente se tornar “descrições densas”.

Tecnologias audiovisuais para o registro imediato de eventos enquanto ocorrem são agora lugar-comum e podem ser muito úteis, especialmente em relação a eventos ou rituais religiosos.¹² Vistos após o evento, elas podem relevar detalhes perdidos no drama do momento ou enquanto se prestava atenção a um praticante e não a outro. Rever episódios ou eventos aparentemente significativos pode enriquecer sua compreensão (seja por revelar sua centralidade ou sua marginalidade); às vezes é útil reproduzir as gravações para outros participantes e pedir para eles avaliarem o que é significativo. Porém, se a tomada de anotações durante as cerimônias pode ser inoportuna, gravação requerem preparação cuidadosa. Como é notório, pessoas agem diferentemente quando confrontadas com câmeras e microfones. Em alguns contextos estes simplesmente não são permitidos seja sob o argumento de que todos devem estar completamente envolvidos no evento, ao invés de ficar mexendo com maquinaria ou esperando assisti-lo posteriormente, seja porque alguns eventos são considerados sagrados ou pessoais demais para permitir a gravação. O respeito pelos desejos, hábitos ou cultura dos informantes pode levar a outras soluções para melhorar o processo de pesquisa. Muitos pesquisadores descobriram que as pessoas só são perturbadas pela presença de blocos de anotação, câmeras ou outros aparelhos de gravação por um curto período de tempo, especialmente porque eventos religiosos geralmente incluem esforços prévios para se concentrar em “assuntos mais importantes” e deixar de lado todas as distrações. Para ajudar que isso ocorra, oferecer ou distribuir cópias (talvez editadas) das gravações pode ser muito útil.

¹² Ver o capítulo de Hubert Knoblauch no *Handbook* original, sobre videografia.

Apesar de alguns manuais de pesquisa insistirem na transcrição de cada palavra de uma entrevista e de cada detalhe de um evento, poucos pesquisadores têm tempo suficiente para fazê-lo. Porém é inestimável e suficiente fazer sinopses de todos os registros (anotando a hora nos quais os eventos ou transições ocorreram, ou nos quais cada tema foi levantado). Essas devem marcar as partes (que podem ser breves) nas quais o foco principal de um projeto de pesquisa é mencionado. Os pesquisadores deveriam também sumarizar outros eventos ou discussões paralelas, pois posteriormente elas podem se mostrar relevantes e eventualmente contribuir para um projeto futuro com objetivos diferentes.

A publicação póstuma e controversa do diário privado do trabalho de campo de Malinowski (MALONOWSKI e FIRTH, 1989) revela muito sobre o processo pelo qual suas ideias sobre o trabalho de campo evoluíram. Porém, a inclusão de comentários depreciativos joga dúvida sobre se ele teve respeito suficiente pelos seus anfitriões para testar suas impressões pessoais pelo engajamento em diálogos com eles. Isto não é apenas um aviso sobre tomar cuidado ao escrever tais diários, mas, deve servir como um encorajamento para trabalhar mais na criação de laços, na *epoché*, na atenção respeitosa e no diálogo. Vale notar que quaisquer registros, anotações, diários e publicações que incluam informações sobre outras pessoas devem agora se submeter aos requisitos nacionais e/ou internacionais da legislação de proteção de dados. Talvez isso devesse ser parte do mostrar automaticamente respeito por aqueles dos quais tanto nos beneficiamos como pesquisadores. Vale lembrar que a criação de tal legislação envolveu um debate considerável sobre o que é útil e apropriado. Resumindo, anotações, diários e outros materiais que resultem da pesquisa entre seres humanos, podem ser requisitados por aqueles envolvidos e devem ser protegidos de outros que poderiam utilizar os dados de forma imprópria.

Mais positivamente, o tomar notas tão cedo quanto possível, retrabalhá-las como um diário de pesquisa (incluindo ao menos interpretações iniciais e mais questões a serem consideradas), e, de um modo geral, escrever tanto quanto possível sobre tudo e todos, é algo valioso como um estímulo para as tarefas reflexivas e analíticas do próprio pesquisador. Juntamente com o registrar as palavras exatas dos informantes, anotar as etapas-chaves em eventos observados, e enfatizar pensamentos significativos sobre a pesquisa, o desenvolvimento da habilidade da escrita, tudo isso resultará em percepções ocasionais sobre o que era de fato importante, pois às vezes se tem que se tentar comunicar algo para conseguir entendê-lo completamente. Além disso, quanto mais completas forem as anotações e os registros, maior a probabilidade de se notar coisas que não eram esperadas ou antecipadas. Se um projeto de pesquisa realmente justifica o nome “pesquisa”, ele não pode simplesmente confirmar conhecimento existente --

deve fazer mais do que isso se se pensa em qualificações de doutorado ou publicações de pós-doutorado que avancem a pesquisa.

Divulgando resultados de trabalhos de campo

As pesquisas de campo costumam resultar em tipos diferentes de escritos. Talvez valha a pena repetir um argumento anterior, de que o trabalho de campo envolve modos de registrar dados que tornam centrais os processos de seleção, refinamento e concentração. É igualmente verdade que os melhores exemplos de publicações surgidas do trabalho de campo tornam visíveis a presença, participação, experiências e os processos reflexivos do pesquisador. Ser explícito sobre essas atuações principais do pesquisador possivelmente enriquecerá a apresentação dos resultados. Porém, a pesquisa não é nem toda sobre o pesquisador, nem apenas sobre o particular ou o local (como Geertz demonstrou em sua “descrição densa”). E nem todas as publicações baseadas em trabalhos de campo apresentarão da mesma forma as experiências pessoais do autor ou a análise acadêmica. Algumas apenas anotarão “presença” no reconhecimento dos créditos em relação àqueles com quem o pesquisador passou algum tempo, ou em curtas introduções metodológicas. Outras tentarão representar encontros ou experiências particularmente importantes em discussões mais extensas. Seguindo o debate sobre “escrever cultura” mencionando anteriormente, é cada vez mais comum os acadêmicos fornecerem um sentido de presença mais rico em suas publicações – afinal de contas, a participação e a reflexão de um pesquisador são centrais para aquilo que seu trabalho realmente discute. O ponto chave a ser transmitido nos resultados do trabalho de campo é que os pesquisadores busquem se envolver e entender o quanto lhes for possível aquilo que testemunharam e participaram.

Vale também notar, que os pesquisadores não divulgam seu trabalho apenas em publicações visando outros acadêmicos. O trabalho de campo comumente constrói uma relação próxima entre os estudiosos e as pessoas ou grupos religiosos. Às vezes isso resulta em convites ou pedidos para que o pesquisador ajude a comunidade de alguma forma. Alguns até se sentem felizes em servir como testemunhas peritas em casos judiciais (por exemplo, quando as afiliações religiosas têm um papel em conflitos envolvendo divórcios, custódia dos filhos ou herança). O fato de que exista um livro ou artigo sobre uma determinada religião ou grupo local particular, pode ser citado em apoio ou oposição em assuntos afetando pessoas. Organizações como a *British Information Network Focus on Religious Movements* (INFORM), e a *Swedish Association for Research and Information about New Religions* (FINYAR) atuam no problemático território localizado entre permitir a “coexistência pacífica entre a diversidade religiosa” e as desafiadoras “má-interpretações [que] prejudicam os direitos humanos” de pessoas religiosas (BARKER, 2010, p. 21). Existem aqueles que consideram tais participações

dos pesquisadores em assuntos de seus grupos de estudo como ilegítimas, preferindo que grupos sociais religiosos e outros resolvam suas próprias dificuldades internamente, sem intervenção acadêmica. Portanto, assim como durante a fase de trabalho de campo da pesquisa, também depois dela, quando há dados para serem divulgados, há um tenso debate sobre se a “objetividade” requer distância ou algum grau de participação.

Conclusão: antes que você parta

Todos os métodos de pesquisa devem se adequar à sua proposta. O trabalho de campo é particularmente bom para entender como a religião é vivenciada. Ele é bem adequado para pesquisar sobre os rituais e as atividades cotidianas, por exemplo, uma compreensão mais completa da missa Católica Romana requer observação, pelo menos, da preparação e da sequência do e após o ritual central. Afirmações sobre poder, hierarquia e gênero podem ser contestadas ou confirmadas (ou um pouco dos dois) quando toda a gama de participantes for observada, dos faxineiros e cozinheiros, aos ritualistas e conselheiros. Questões sobre o uso, ao invés de sobre a origem dos textos, especialmente como objetos materiais venerados, lidos e ouvidos, podem ser respondidas pela observação participante. Descobrir o que pessoas “comuns” (que muitas vezes são excepcionais) fazem e pensam, e se isso é ou não aquilo que seus líderes ou textos decretam, é parte dos domínios da pesquisa de campo.

Limites podem ser estabelecidos tanto pelos pesquisadores quanto pelas comunidades. Talvez seja tarefa dos estudiosos tentar minimizar as razões pelas quais poderiam ser rejeitados. A incapacidade destes de estabelecer laços, ou sua relutância em deixar de lado pré-conceitos e de buscar se adaptar às normas esperadas pela comunidade, podem trazer sérios problemas. A dificuldade de determinar se a observação, o registro e/ou as perguntas são apropriadas, desafia a prática, especialmente quando essas atividades causam mudanças que afetam a natureza dos fenômenos estudados. Encontrar modos de perceber o que é tacitamente assumido, tanto pelo pesquisador quanto pelo pesquisado, é vital para entender o que realmente acontece, ao invés do que é imaginado ou simplesmente afirmado.

Além de conseguir acesso, estabelecer laços e de se encontrar com anfitriões receptivos, a pesquisa de campo envolve também fases de participação e observação, usualmente simultâneas. Também envolve outras fases de reflexão, registro, diálogo, mais reflexões para testar interpretações, tentativas de escrever de modo que o sentimento de presença e flexibilidade seja transmitido, e talvez outros modos de divulgação. Evidentemente é bem possível, que um acadêmico utilize seu trabalho de campo para ensinar estudantes de todos os níveis, beneficiando-os com os frutos de suas experiências recentes da vida real de pessoas religiosas.

O trabalho de campo, assim como muitas outras tarefas, é mais bem aprendido ao ser executado. Apenas um tanto de orientação pode ser dada antes que seja necessário “meter a mão na massa”. Portanto, é aconselhável conduzir um projeto piloto de duração e foco limitados, de forma a testar a habilidade de se conseguir laços, de praticar análise reflexiva, de verificar quais as habilidades que já se tem e quais precisam de mais orientação, e questões similares. Nem tudo que um pesquisador aprende em um lugar será útil em outro, mas existem fundamentos que estão no núcleo do trabalho de campo: conseguir estabelecer laços, por de lado preconceitos, ser empático, ser reflexivo, registrar dados e definir o que se quer. As preferências pessoais, o caráter e as oportunidades, têm papéis significativos no selecionar assuntos para pesquisa, conseguir acesso a grupos, notar ou não elementos de valor para o projeto, estar pronto para aprender de outros ou ser corrigido por eles, e encontrar colegas com os quais discutir ou colaborar. Equilibrar o interesse em uma religião particular ou um grupo específico com um foco em questões acadêmicas claramente definidas fornecerá fundamentos seguros para qualquer projeto.

O trabalho de campo é uma atividade híbrida, que combina não apenas vários tipos de participação e de observação, mas também envolve por vezes fazer perguntas, outras vezes conferir fatos e impressões, e às vezes imaginar o que uma experiência significa. Ele surge da noção de que alguns tipos de atividades necessitam de presença e participação, e são melhores entendidas a partir de dentro da confusa realidade vivida do que da segurança de suas margens. Ele desafia o pesquisador a deixar a posição aparentemente segura do escritório ou de uma biblioteca e efetivamente participar. A questão que sempre se coloca é: até onde os pesquisadores devem se permitir participação, o quanto devem se envolver e se é possível ir-se longe demais? Entretanto, existem fortes argumentos a favor da pesquisa de campo. Ainda mais importante é determinar se os métodos de pesquisa são adequados aos fenômenos de interesse. E se a religião é uma atividade, uma prática, uma performance ou um modo de vida, então pesquisa-la requer algum nível de participação para gerar uma compreensão ampla.

Antes que você parta (lá para o campo), pode ser bom saber que, apesar de suas falhas, Malinowski esperava que o trabalho de campo “nos proporcionasse certo senso de humor” (MALINOWSKI, 1954, p. 145). Levar isso com você seria uma grande vantagem—possivelmente por esse meio, você aproveitará muito mais a experiência.

Referências

AHMADU, F., 2000. Rites and wrongs: excision and power among Kono women of Sierra Leone. In: SHELL-DUNCAN, B. e HERNLUND, Y. (orgs.), *Female 'Circumcision' in Africa: culture, change and controversy*. Lynne Rienner, Boulder, CO, pp. 283-312.

BABB, L.A., 1996. *Absent Lord: ascetics and kinds in a Jain ritual culture*. University of California Press, Berkeley.

BARKER, E., 2010. Misconceptions of the religious 'other': the importance for human rights of objective and balanced knowledge. *International Journal for the Study of New Religions* 1 (1): 5-25.

BERGER, P.L., 1969. *The Sacred Canopy: elements of a sociological theory of religion*. Doubleday, Garden City, NY. (Em português: *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Edições Paulinas, 1985).

BOURDIEU, P., 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Trans. Richard Nice. Cambridge University Press, Cambridge. (Em português: *Esboço de Uma Teoria da Prática*, Precedido de Três Estudos de Etnologia. Cabila, Oeiras: Celta Editora, 2002)

CAPPER, D., 2003. Scientific empathy, American Buddhism, and the ethnography of religion. *Culture and Religion* 4 (2): 233-53.

CHIDESTER, D., 2008. Dreaming in the contact zone: Zulu dreams, visions, and religion in the nineteenth-century. *Journal of the American Academy of Religion* 76 (1): 27-53. DOI:10.1093/jaarel/lfm094

CHRYSSIDES, G.D. and GEAVES, R., 2007. *The Study of Religion: an introduction to key ideas and methods*. Continuum, London.

CLIFFORD, J. and MARCUS, G. (orgs.), 1986. *Writing Culture*. University of California Press, Berkeley.

COLEMAN, S. and COLLINS, P., 2000. The 'plain' and the 'positive': ritual, experience and aesthetics in Quakerism and charismatic Christianity, *Journal of Contemporary Religion* 15 (3): 317-29.

COX, J.L., 2006. *A Guide to the Phenomenology of Religion*. London: Continuum.

_____. 2010. *An Introduction to the Phenomenology of Religion*. London: Continuum.

DROOGERS, A., 2008. As close as a scholar can get: exploring a one-field approach to the study of religion. In: DE VRIES, H. (org.), *Religion: beyond a concept*. Fordham University Press, New York. pp. 448-63.

ELLIS, C., 2003, *The Ethnographic I: a methodological novel about autoethnography*. Altamira, Walnut Creek, CA.

ENGLER, S. 2012. "Umbanda and Africa." *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*. Volume 15, Issue 4, pages. 13–35.

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1965. *Theories of Primitive Religion*. OUP, Oxford. (Em português: *Teorias da religião primitiva*. Lisboa: Ed. Setenta, 1991)

EZZY, D., 2003. *Practising the Witch's Craft*. Allen and Unwin, Sydney.

_____. 2004. Religious ethnography: practicing the Witch's craft. In: BLAIN, J., EZZY, D. and HARVEY, G. (orgs.), *Researching Paganisms*. AltaMira Press, Lanham, CA. pp. 113-28.

FAVRET-SAADA, J., 1980. *Deadly Words: witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, Cambridge.

GEERTZ, C., 1973. Thick description: towards an interpretive theory of culture. In: *The Interpretation of Cultures: selected essays*. Basic Books, New York. pp. 3-30. (Em português: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC - Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989).

GREENWOOD, S., 2000. *Magic, Witchcraft and the Otherworld: an anthropology*. Berg, Oxford.

GRUENBAUM, E., 2001. *The Female Circumcision Controversy: an anthropological perspective*. University of Philadelphia Press, Philadelphia.

GUEST, M., 2002. 'Alternative' worship: challenging the boundaries of the Christian faith. In: ARWECK, E. and STRINGER, M.D. (orgs.), *Theorizing Faith: the insider/outsider problem in the study of religion*. University of Birmingham Press, Birmingham, pp. 35-56.

HARVEY, G., 2003. Guesthood as ethical decolonising research method. *Numen* 50 (2): 125-46.

____ 2005. Performing and constructing research as guesthood. In: HUME, L. and MULCOCK, J. (orgs.), *Anthropologists in the Field*. Columbia University Press, New York, pp. 168-82.

____ 2007. Inventing Paganisms, making nature. In: LEWIS, J.R. and HAMMER, O. (orgs.), *The Invention of Sacred Tradition*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 277-90.

HASTRUP, K. and HERVIK, P. (orgs.), 1994. *Social Experience and Anthropological Knowledge*. Routledge, London.

HUFFORD, D.J., 1995a. Introduction. *Western Folklore* 54 (1): 1-11.

____ 1995b. The scholarly voice and the personal voice. *Western Folklore* 54(1): 57-76.

KOSKINEN-KOIVISTO, E., 2010. Making sense of senses: interview with Dorothy Noyes. *Elore* 17 (1): 3-8. www.elore.fi/arkisto/1_10/haast_koskinen-koivisto_1_10.pdf.

LAFLEUR, W.R., 1994. *Liquid Life: abortion and Buddhism in Japan*. Princeton University Press, Princeton.

LAMBEK, M., 2002. *A Reader in the Anthropology of Religion*. Blackwell, Oxford.

LATOUR, B., 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvester Wheatsheaf, New York. (Há Tradução em Português: *Jamais Fomos Modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994)

____ 2009. Perspectivism: 'type' or 'bomb'? *Anthropology Today* 25 (2): 1-2.

- LAUDER, M., 2003. Covert participant observation of a deviant community: justifying the use of deception. *Journal of Contemporary Religion* 18: 185-96.
- LEE, R.B., 1969. Eating Christmas in the Kalahari. *Natural History* 78 (10): 1-17.
- LEWIS, I.M., 1999. *Arguments with Ethnography: comparative approaches to history, politics and religion*. Athlone Press, London.
- LUDUEÑA, G.A., 2005. Asceticism, fieldwork and technologies of the self in Latin American Catholic monasticism. *Fieldwork in Religion* 1 (2): 145-64.
- LUHRMANN, T., 1989. *Persuasions of the Witch's Craft*. Blackwell, Oxford.
- MALINOWSKI, B., 1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Doubleday, Garden City, NY. (Em português: *Magia, Ciência e Religião*. Lisboa: Ed. 70, 1984).
- MALINOWSKI, B. and FIRTH, R.W., 1989. *Diary in the Strict Sense of the Term*. Stanford University Press, Stanford, CA. (Em português: *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1997)
- MEYER, B., 2008. Religious sensations: why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion. In: de VRIES, H. (org.), *Religion: beyond a concept*. Fordham University Press, New York, pp. 703-23.
- NYE, M., 2004. *Religion: the basics*. Routledge, London.
- POEWE, K., 1996. Writing culture and writing fieldwork: the proliferation of experimental and experiential ethnographies. *Ethnos* 3-4: 177-206.
- PRIMIANO, L.N., 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. *Western Folklore* 54 (1): 37-56.
- RAPPORT, N. and OVERING, J., 2004. *Social and Cultural Anthropology: the key themes*. Routledge, London.
- RUEL, M., 2005. Christians as believers. In: HARVEY, G. (org.), *Ritual and Religious Belief: a reader*. Equinox, London, pp. 242-64.

SCHECHNER, R., [n.d.]. What is 'performance studies' anyway? www.nyu.edu/classes/bkg/rs2.dos.

SMART, N., 1973. *The Phenomenon of Religion*. Seabury Press, New York.

SYKES, K., 2005. *Arguing with Anthropology: an introduction to critical theories of the gift*. Routledge, London.

TAWHAI, T.P., 1988. Maori Religion. In: SUTHERLAND, S. and CLARKE, P. (orgs.), *The Study of Religion: traditional and new religion*. Routledge, London, pp. 96-105. (Reprinted in HARVEY, G. (org.), 2002. *Readings in Indigenous Religions*. Continuum, London, pp. 238-49.)

TURNER, E., 1994. A visible spirit form in Zambia. In: YOUNG, D.E. and GOULET, J.-G. (orgs.), *Being Changed: the anthropology of extraordinary experience*. Broadview Press, New York, pp. 71-95.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 2007. *Catalog description of Willerslev 2007*. www.ucpress.edu/book.php?isbn=9780520252172.

VIVEIROS DE CASTRO, E., 1998. Cosmological deixis and amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 4: 469-88. (versão original em português: Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio; *Mana*, 2(2): 115-144).

WALLIS, R.J., 2004. Between the worlds: autoarchaeology and neo-shamans. In: BLAIN, J., EZZY, D. and HARVEY, G. (orgs.), *Researching Paganisms*. Altamira, Walnut Creek, CA.

WILLERSLEV, R., 2007. *Soul Hunters: hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. University of California Press, Berkeley.

YIP, A.K.T., 2005. Religion and the politics of spirituality/sexuality: reflections on researching British lesbian, gay, and bisexual Christians and Muslims. *Fieldwork in Religion* 1 (3): 271-89.

Leituras Adicionais:

Fieldwork in Religion: Periódico Internacional com revisão por pares, publicando pesquisas correntes baseadas em trabalho de campo, incluindo reflexões sobre os processos e métodos. Publicado por Equinox, London. www.equinoxjournals.com/FIR.

BAILEY, C.A., 2007. *A Guide to Qualitative Field Research*. Pine Forge Press, Thousand Oaks, CA. Guia abrangente ao trabalho de campo, do selecionar um tópico até a publicação de resultados.

DENZIN, N.K. and LINCOLN, Y.S. (orgs.), 1998. *The Landscape of Qualitative Research: theories and issues*. SAGE, London, Thousand Oaks, CA. Uma importante orientação ao trabalho de campo e outras pesquisas “qualitativas” (mais do que “quantitativas”), incluindo considerações históricas, éticas e políticas de como os pesquisadores se engajam com outras pessoas.

EMERSON, R.M., FRETZ, R. and SHAW, L.L., 1995. *Writing Ethnographic Fieldnotes*. University of Chicago Press, Chicago. O melhor guia sobre o tomar notas durante o trabalho de campo e além.

HAMMERSLEY, M., 2008. *Questioning Qualitative Research: critical essays*. SAGE, London, Thousand Oaks, CA. Ensaios provocativos sobre desenvolvimentos contínuos e debates sobre o trabalho de campo, e que deveria constituir uma leitura essencial para qualquer um interessado no futuro da pesquisa qualitativa—por exemplo, debater se nosso foco deveria ser no discurso ou na ação.

ORSI, R.A., 2005. *Between Heaven and Earth: the religious worlds people make and the scholars who study them*. Princeton University Press, Princeton, Oxford. Um pesquisador de destaque internacional no estudo da religião reflete sobre o trabalho de campo.

RICE, P. and EZZY, D., 2005. *Qualitative Research Methods*. 2nd edn. Oxford University Press, Oxford. Uma introdução acessível à pesquisa qualitativa, com uma riqueza sugestões úteis e instruções claras.

SPRADLEY, J.P., 1979. *The Ethnographic Interview*. Holt, Rinehart and Winston, New York. Especialmente excelente no que tange à mecânica do trabalho de campo, levantando questões.

SPICKARD, J.V., LANDRES, J.S. and MCGUIRE, M. (orgs.), 2002. *Personal Knowledge and Beyond: reshaping the ethnography of religion*. New York University Press, New York, London. Coleção valiosa de ensaios sobre como os pesquisadores vem a conhecer e apresentar seu entendimento.

WOLF, M., 1992. *A Thrice Told Tale: feminism, postmodernism and ethnographic responsibility*. Stanford: Stanford University Press. Discussão fascinante e engajada, apresentando meios “responsáveis” de se fazer o trabalho de campo, que deveria ser lida não apenas por feministas e pós-modernistas.

Conceitos Chave

Cuidado: A pesquisa requer várias formas de cuidado (*care*), especialmente para aqueles entre os quais os pesquisadores pesquisam (o que também pode ser chamado de “respeito”), e para com as convenções e bases de dados relevantes da comunidade acadêmica como um todo.

Diálogo: Um desenvolvimento da observação participante, no qual os pesquisadores discutem suas interpretações e argumentos que emergem com aqueles entre os quais pesquisam, fortalecendo assim a reivindicação algo débil que tais pessoas são “informantes”. O diálogo pode testar se as observações de alguém coincidem com as experiências ou ideias de outros. Também pode ajudar no esclarecimento da compreensão do que os “*insiders*” assumem como dado.

Drama: O “drama” enfatiza que o “fazer” da religião (em rituais e nos atos mundanos do cotidiano) é o foco principal da pesquisa de campo. Isso não implica que a religião seja necessariamente espetacular ou teatral.

Empatia: A prática de se assumir uma atitude de interesse nas vidas e preocupações de outras pessoas. Ela é desenvolvida ao se sentir ou pensar a si mesmo dentro das vidas habituais e motivadas de outros.

Époché: O colocar entre colchetes as premissas, ideologias e expectativas prévias dos pesquisadores. O “colocar entre colchetes” não significa “ignorar”, mas uma percepção

ponderada de fatores que possam influenciar a pesquisa de modo indevido (seja quando entre outras pessoas ou ao analisar os dados), e trabalhar para evitar isso.

Laços [*Rapport*]: Estabelecer e manter com outros relações amistosas e/ou confiantes. Buscar algum tipo de interesse mútuo. Envolver-se de modo mais emocional do que o meramente participar.

Reflexividade: Um desenvolvimento da observação participante no qual os pesquisadores devotam tempo e esforço para considerar a experiência de se deixar envolver em atos religiosos. As fases mais participativas do trabalho de campo podem fornecer aos pesquisadores um senso do “que é ser” um participante pleno ou “*insider*”. Refletir sobre isso fornece um meio adicional de analisar os dados, e enriquece os resultados publicados ao aprimorar a descrição e o argumento.

Respeito: O respeito é uma ferramenta metodológica, que requer esforço, e que pode ser subjacente e/ou expressa em cuidado, empatia e diálogo. Ele não precise envolver gostar e concordar com aqueles entre os quais alguém pesquise, ou aqueles cujos argumentos acadêmicos alguém debata. Entretanto, ele requer uma apresentação sem pré-julgamentos das experiências e percepções alheias, ao levar em conta protocolos locais, e pelo menos uma explicação polida das razões de alguém a respeito de discordâncias.

recebido: 15/10/2016

Aprovado: 06/01/2017