

# “Quer participar?”, ou sobre ritos e afetos no trabalho etnográfico<sup>1</sup>

Allan Wine Santos Barbosa

Mestrando em Antropologia Social/UFSCar

## Resumo

Este artigo trata de discutir algumas questões concernentes às possibilidades de posicionamento metodológico no trabalho etnográfico sobre um grupo protestante – a Igreja Adventista do Sétimo Dia – abordando o lugar a se ocupar e a forma pela qual proceder em situações-chave. Apresento na primeira parte alguns pontos da discussão antropológica sobre o método etnográfico buscando formular uma metáfora da etnografia como um jogo de imagens, perspectivas e posicionamentos do qual participam observador e observado. Na segunda parte – e utilizando como ilustração um episódio ritual –, argumento que uma abertura pessoal para a experiência (e perspectiva) nativa traz consigo a dupla necessidade de compreender o lugar do etnógrafo na visão dos fiéis e de operar uma interação mútua entre as imagens nativas e antropológicas acerca de sua presença em campo. Isso tudo visando garantir um posicionamento etnográfico que transite pelas diferentes experiências locais sem perder de vista as imagens geradas a partir do confronto de perspectivas entre etnógrafo e nativo.

**Palavras-chave:** cristianismo; etnografia; metodologia; objetividade; ritual.

## Abstract

This article aims to discuss some issues concerning the possibilities of methodological positioning in the ethnographic work about a Protestant group – the Seventh-day Adventist Church – addressing the place to occupy and how to proceed in key situations. In the first part I present some points of the anthropological discussion on the ethnographic method seeking to formulate a metaphor of ethnography as a game of images, perspectives and

1 Uma versão preliminar deste artigo foi apresentada no grupo de trabalho Teoria antropológica e experiências etnográficas: problemáticas e comparações, da XIII Semana de Ciências Sociais da UFSCar; agradeço a Catarina Morawska Vianna pelos comentários e apontamentos. O subsequente desenvolvimento do texto se deu através de discussões no LAPA (Laboratório de Produção Acadêmica em Ciências Sociais da UFSCar); agradeço também a Gil Vicente Lourenção pela leitura comentada de rascunhos do texto.

positions of which observer and observed participate. In the second part – and using a ritual episode as illustration –, I argue that a personal openness to the native experience (and perspective) brings with it the twofold need to understand the place of the ethnographer in the perception of the believers and to operate a mutual interaction between the native and anthropological images about his or her presence in the field. All this in order to ensure an ethnographic positioning capable of transiting the different local experiences without losing sight of the images generated from the confrontation of perspectives between ethnographer and native.

**Keywords:** Christianity; ethnography; methodology; objectivity; ritual.

Desde seu surgimento, a antropologia como disciplina jamais deixou de reavaliar e refletir sobre seu principal método ou prática de pesquisa: a etnografia. Uma grande quantidade de tinta já correu em discussões acerca da natureza e das características do método etnográfico, suas limitações e vantagens, seus pressupostos e consequências. E uma monumental bibliografia se formou sobre o tema, com inúmeros enfoques e compreensões diferenciadas do que é e/ou do que deve ser o trabalho etnográfico.<sup>2</sup> A discussão que proponho realizar diz respeito menos ao debate metodológico em si do que aos problemas que surgem quando elementos desse debate se chocam com situações que encontramos efetivamente em campo. Resumidamente, desejo discutir aqui alguns aspectos do que Mariza Peirano (1995), discutindo elementos da obra de Evans-Pritchard, classifica como “confronto”, ou daquilo que Ingold (2014) chama de “correspondência” ao criticar o modelo descritivo da etnografia. Ambos os conceitos dizem respeito ao que é operado durante a interação entre o etnógrafo/antropólogo(a)<sup>3</sup> e as pessoas entre as quais ele realiza sua pesquisa. Se a ideia de “confronto” traz à tona uma imagem da pesquisa etnográfica como “o meio pelo qual a teoria antropológica se desenvolve e se sofisticada quando desafia os conceitos estabelecidos pelo senso comum no encontro entre a teoria que o pesquisador leva para o campo e a observação entre os nativos que estuda” (Peirano 1995: 41-42), a discussão de Ingold, embora crítica à etnografia, chama atenção para a dimensão processual (*in the making*) que perpassa antropólogo e nativo na medida em que ambos constituem a si próprios e as relações que os atravessam “tal como escritores de cartas fazem, registrando seus pensamentos e sentimentos e esperando por respostas” (Ingold 2011: 389-390, tradução minha).

Ao invocar essas ideias sobre o confronto entre teoria antropológica e teoria nativa e a correspondência entre antropólogo e nativo, pretendo analisar um caso etnográfico específico surgido durante meu trabalho de campo na Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD) central de São Carlos-SP. O caso em questão diz respeito a uma ocasião ritual de grande importância para a sociabilidade dos fiéis: a cerimônia do Lava-pés e o rito da Santa Ceia. Meu objetivo é apreender como o rito foi abordado em diferentes etnografias sobre a IASD e, em especial, quais os pressupostos de objetividade envolvidos na escolha de diferentes

2 Para citar alguns exemplos mais conhecidos: Malinowski (1978); Evans-Pritchard (2004); Geertz (1989); Clifford (1983); Clifford & Marcus (1986); Fravet-Saada (1980); Peirano (1995); Robben & Sluka (2012); Ingold (2011, 2014); entre muitos outros.

3 Deixo claro aqui que não continuarei realizando a dupla marcação de gênero em palavras como “antropólogo” ou “interlocutor” apenas por facilidade de escrita, não havendo qualquer determinação específica no uso do masculino.

antropólogos de participar ou não do ritual, incluindo meu próprio posicionamento nessa questão. O exercício é interessante por permitir a observação, em primeiro lugar, das imagens construídas pelos antropólogos sobre sua presença em campo, isto é, dos limites e extensões (por eles definidos) do empreendimento etnográfico; e, em segundo lugar, as imagens construídas pelos próprios fiéis acerca da presença e participação do antropólogo na igreja. A partir da discussão dessas duas séries de imagens é possível trabalhar possíveis descompassos e desajustes entre aquilo que o antropólogo se coloca como possibilidades ou limites etnográficos (muitas vezes informados por pressuposições de objetividade e ética externas ao contexto) e o conjunto de ideias que os fiéis possuem acerca do trabalho etnográfico realizado em seu meio. Em outras palavras, uma dissonância entre esse jogo processual de imagens de si e do Outro pode levar o antropólogo a se colocar um limite de ação – não participar do ritual, por exemplo – em prol de uma objetividade ética quando, contrariamente a essa posição, a perspectiva do fiel encara tal participação como positiva e até mesmo necessária para uma boa compreensão de sua religião.

Essa discussão me levará a abordar não apenas as impressões dos fiéis acerca de minha presença entre eles, mas também as noções, valores e processos invocados no engajamento entre o conjunto doutrinário e o procedimento antropológico que eu me propunha a realizar naquele contexto. Da mesma forma que, informado pelas discussões da disciplina sobre o método etnográfico, eu possuía uma imagem dos procedimentos que deveria realizar para apreender o que o campo tinha a oferecer, também os fiéis possuíam imagens e opiniões sobre como eu deveria realizar esses procedimentos. Ou seja, o trabalho de campo e mesmo a escrita etnográfica não poderiam se realizar sem levar em conta essas questões, especialmente porque elas estruturavam o modo pelo qual os fiéis me tratavam e me guiavam pelo estudo do adventismo. Abordarei esse ponto relacionando-o com a noção de conversão religiosa e seu impacto no modo como minha presença na igreja era apreendida. Por fim, discutirei também algumas possibilidades etnográficas, principalmente a noção de afetação proposta por Favret-Saada (2005), ressaltando algumas vantagens e limites desses procedimentos frente ao jogo de imagens constituído na relação entre o antropólogo e seus interlocutores.

## **Antropologia e/ou etnografia**

Nesta primeira parte gostaria de esclarecer alguns pontos teóricos que orientam a proposta de discussão a partir de uma pequena, embora significativa, parte da literatura sobre a etnografia e/ou o fazer antropológico. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que as considerações que desenvolvo são elicitadas por um contexto etnográfico específico, que é o de uma religião protestante com grande ênfase no proselitismo e no processo de conversão, aspectos que incidem na relação dos fiéis com o antropólogo. Mas qual a natureza dessa relação que emerge do confronto entre tais agentes e seus respectivos conjuntos de ideias, valores e perspectivas? Essa é uma questão inicial que possui grande importância para qualquer tentativa de reflexão sobre o tema, especialmente após críticas recentes ao uso cada vez mais extensivo da noção de “etnografia”, ponto que constitui o principal argumento do artigo de Ingold supracitado. Uma forma interessante de conceber o método etnográfico é pensá-lo como uma práxis comunicativa – como enfatiza Favret-Saada

(2005) –, intersubjetiva e, embora o termo não apareça no texto, que se funda em trocas recíprocas entre a teoria nativa e a teoria antropológica. Esta definição mínima, a partir da qual a autora desenvolverá a noção de afetação, constitui um bom ponto de partida. De certo modo, ela se aproxima da noção evanspritchardiana de confronto apresentada por Peirano na medida em que leva em conta, para além da dimensão comunicativa, os conteúdos e significados que dão vida a esses fluxos de linguagem. E já que “o problema etnológico é portanto, em última análise, um problema de comunicação” (Lévi-Strauss 2003: 29) – que pode ou não se estender à tradução, se quisermos seguir Evans-Pritchard (2004)<sup>4</sup> – e contrastes entre categorias nativas e do antropólogo, é preciso também ter em mente que a etnografia, entendida como método experimental e intelectual que articula rupturas, continuidades, imponderáveis e relatividades, é uma parte do empreendimento antropológico que em raras ocasiões se encontra estabilizada e livre de atritos, ruídos, erros ou mal-entendidos:

O risco trágico que espreita sempre o etnógrafo, lançado nesse empreendimento de identificação, é ser vítima de um mal-entendido; ou seja, que a apreensão subjetiva à qual chegou não apresente com a do indígena nenhum ponto em comum, fora de sua subjetividade mesma (Lévi-Strauss 2003: 27).

Mas também é preciso ressaltar que esses desenvolvimentos acerca do caráter comunicativo da etnografia extrapolam o valor que Evans-Pritchard depositava no confronto de experiências e pontos de vista. A etnografia sobre os Azande é citada por Peirano como um exemplo do impacto da noção de confronto em termos emocionais e intelectuais na personalidade do etnógrafo, ponto ressaltado pelo próprio Evans-Pritchard. O importante a se perceber aqui é que o confronto é trabalhado em termos de uma experiência singular (Peirano 1995: 41), o que permite a comunicação entre duas culturas mediada pela figura do etnógrafo, comunicação esta que toma a forma de um movimento de tradução, ou seja, de um processo que vai dos dados colhidos em contextos específicos e variados para a formulação antropológica de caráter universalista. Fundamental para Evans-Pritchard, portanto, é o contraste que emerge a partir de uma experiência fronteira e de sua capacidade de inscrever a pesquisa etnográfica na teoria antropológica na medida em que esta última se desenvolve para além do senso comum.

Esse último ponto, ampliado para um imperativo de pesquisar o maior número possível de sociedades visando à constituição de uma teoria antropológica cada vez mais vasta e sofisticada, é particularmente criticado por Ingold (2011). Entretanto, por ora é suficiente ressaltar que o confronto na obra de Evans-Pritchard se dá no e pelo etnógrafo. É através de sua experiência e, mais importante, de sua perspectiva que ocorre o encontro de pontos de vista entre a bagagem teórica europeia/ocidental e, por exemplo, a preocupação Azande com os infortúnios e com a bruxaria. É claro que isso não significa dizer que o ponto de vista nativo não se encontra presente na etnografia, mas sim que essa presença aparece centrada a partir de um dos lados do jogo. Não vou me prolongar nas consequências e problemas envolvidos nessa ótica, meu interesse em ressaltá-la é apenas para estabelecer um contraste com a analogia comunicativa e recíproca citada acima. Meu uso da noção de confronto, portanto, se estende apenas até o encontro de perspectivas ou experiências,

4 Pensar essas questões através da linha da *interpretação* (Geertz 1989, 2001) é outra possibilidade que, embora não explorada aqui, também poderia trazer pontos interessantes e bem diferentes para a reflexão.

mas não vai até o movimento de tradução, isto é, da passagem do fazer etnográfico para a teoria tal como trabalhada por Evans-Pritchard.

Mas os problemas sobre como refletir e transportar as experiências vivenciadas em campo para o texto científico é um tema de extrema importância na prática antropológica. A questão se desdobra na busca pela conciliação de uma preocupação com a objetividade, entendida nos diversos sentidos a que o termo foi ligado ao longo da história da antropologia, e com a fidelidade – no sentido de fazer jus – às nuances e complexidades desses processos de engajamento. Nesse ponto é interessante retomar a discussão de Ingold quando o autor define criticamente etnografia como

os objetivos descritivos ou documentais que impõem suas próprias finalidades nestas trajetórias [do antropólogo e de seus interlocutores] de aprendizado, convertendo-as em exercícios de coleta de dados destinados a produzir “resultados”, usualmente na forma de artigos de pesquisa ou monografias (Ingold 2014: 390, tradução minha).

Essa crítica à etnografia é paralela a uma defesa do “retorno à antropologia”, entendida como uma prática de educação que Ingold, tomando emprestada a noção de metanoia de Kenelm Burridge (1975: 10), descreve como “uma série contínua de transformações, cada uma das quais altera os predicados do ser” (Burridge 1975: 10, tradução minha). De fato, essa descrição se encaixa em sua discussão acerca da ideia de correspondência e conhecimento no mundo, um mundo que, convém lembrar, está sempre se fazendo, à beira de surgimentos potenciais.

O contexto mais amplo da crítica é apresentado no epílogo do livro “Estar Vivo” e diz respeito ao contraste entre os modos teórico e descritivo no fazer antropológico tal como foram definidos ao longo da história da disciplina. Segundo o autor, a colocação desse contraste em tais termos cria um tipo específico de separação entre etnografia e teoria: o modo teórico corresponderia a um movimento de integração dos fragmentos discretos de comportamentos, representações ou qualquer outra categoria/fenômeno social em construtos teóricos que visam dar conta da forma geral desses elementos, isto é, diz respeito à criação de modelos teóricos generalizantes. O modo descritivo, por sua vez, “busca apreender a coerência relacional do próprio mundo, tal como é dado à experiência imediata, se direcionando (*homing in*) às partes, cada uma das quais traz a um foco, e momentaneamente condensa, o próprio processo que a trouxe à existência” (Ingold 2011: 237, tradução minha). O ponto importante desse contraste seria que, embora ambos os modos visassem um tipo de holismo, a totalidade do primeiro diria respeito à *forma* enquanto a do segundo modo diria respeito ao *processo*.

O descontentamento de Ingold é que as próprias noções de teoria e descrição, muito empregadas ao longo da história da antropologia,<sup>5</sup> estão inscritas na lógica do primeiro termo. Em outras palavras, o próprio enquadramento da oposição gera, para o autor, uma oposição assimétrica entre descrição e teoria, sendo o primeiro termo reduzido à coleta mecânica de informação. A questão, portanto, seria formular o problema a partir da outra

5 A utilização dessas noções é traçada por Ingold até os escritos de Radcliffe-Brown e Alfred Kroeber, que trabalham com a distinção epistemológica entre investigação *idiográfica* e *nomotética*. O texto de Ingold trabalha em detalhes essa questão na obra desses e de outros autores, e, por conta disso, não abordarei esse elemento histórico aqui.

ótica, que recusa essa redução e afirma a não separação entre movimentos de descrição e interpretação. Ingold argumenta contra o duplo alinhamento entre etnografia e coleta de dados e entre antropologia e teoria comparativa. Isso lhe permite deslocar o objetivo maior da antropologia para um ideal de estudo *com* pessoas, ao invés de um estudo *das* pessoas. Aqui entra a ênfase do autor nos processos de aprendizado e percepção, pois toda a questão do fazer antropológico extrapola a busca de um conhecimento sobre o mundo e passa a enfocar outras possibilidades de ser. E são justamente essas possibilidades que constituem o material primário da comparação antropológica, e não objetos ou entidades discretas. Um dos pontos dignos de nota nessas reflexões é, por conta disso, a “definição” do que pode ou não pode ser comparado, um tema também caro ao debate antropológico.

Marilyn Strathern (1991), numa sofisticada discussão com alguns autores da chamada crítica pós-moderna da antropologia, se debruça sobre a questão da comparação. Não tenho espaço para trabalhar aqui toda a reflexão da autora, que envolve os problemas contidos na ênfase ideológica e epistemológica do individualismo, cujo efeito é a criação de uma imagem do fazer antropológico que se preocupa em lidar ou com unidades ou com multiplicidades, isto é, que nos coloca entre uma visão atomista e uma visão holista da vida social (Strathern 1991: 26). O ponto que quero destacar é que

Um mundo obcecado com uns (*ones*) e as multiplicações e divisões de uns cria problemas para a conceitualização de relações. Ser capaz de conceber pessoas como mais do que indivíduos atomistas, mas menos do que signatários a uma comunidade holista de significados compartilhados, seria de interesse imediato para a análise comparativa. Os antropólogos já conhecem todas as armadilhas associadas com a representação de sociedades e culturas como se elas próprias fossem indivíduos únicos e delimitados. A questão é como pensar sobre as conexões entre elas de um modo que não repouse nessa premissa (Strathern 1991: 53, tradução minha).

Uma possível solução para esse problema, segundo Strathern, é a utilização da imagem do ciborgue tal como proposto por Donna Haraway (2000). O ciborgue é um ser que rejeita escalas e proporções, que está além do singular e do plural, um ser cuja complexidade se constitui na forma de um circuito de conexões em que as unidades não são isomórficas em relação umas às outras, isto é, as conexões que o compõem são sempre parciais. Esse tipo de construção compromete uma empreitada comparativa tal como definida em termos de partes e todos, mas abre a possibilidade de realizar conexões analógicas, do tipo que os antropólogos já realizam quando escrevem sobre uma sociedade tendo outra em mente (Strathern 1991: 54). Esse é um movimento particularmente interessante na reflexão de Strathern, pois traz à tona o que Haraway chama de saberes encorporados (*embodied knowledges*), isto é, a importância de compreender que qualquer fala é situada tanto em termos de contexto quanto da posição/perspectiva do antropólogo. Por exemplo,

Ao considerar Hagen com meu conhecimento etnográfico dos Gimi em mente, eu estaria escrevendo sobre vida política ao invés de cerimônias de iniciação, sobre os clãs que os homens constroem (*contrive*), não seus cultos [...]. Essas práticas Hagen estão conectadas com o que as pessoas fazem alhures em seus cultos, mas não tomam essas formas. [...] Mas, por conta disso, criar um problema analítico a partir (digamos) da relação

entre atividade política e doméstica seria seguir uma indicação dada inicialmente por preocupações Hagen. Não é um problema que de algum modo ocorre entre sociedades; tampouco se poderia presumir encontrar sua contraparte para além da área do Mt. Hagen [...]. Com efeito, é provável que se descobrisse que o problema é trivializado em outros lugares [...]. Entretanto o problema Hagen, por assim dizer, não foi simplesmente dado pelas condições de vida lá: sua formulação foi engendrada por minha capacidade de manter outras posições e perspectivas. Eu comecei “com Gimi em mente”; pensar sobre práticas de iniciação, especialmente nas terras altas orientais, afetou sem dúvida alguma como eu escrevo agora sobre a socialidade Hagen (Strathern 1991: 54, tradução minha).

O trabalho etnográfico, nesses termos, adquire a forma de um circuito de empréstimos, extensões, evocações e analogias. Um belíssimo exemplo desse enquadramento é dado pela autora ao comparar os escudos cerimoniais Wantoat e de seus vizinhos Pasum com uma imagem fornecida por um mito de criação deste último povo que conta a história de como um pedaço de bambu, embebido no sangue de um homem velho atingido acidentalmente pela lança de seu neto, produziu pessoas quando colocado perto de uma grande fogueira. O que atrai a atenção de Strathern nas efígies cerimoniais é a forma pela qual os dançarinos que as carregam no ritual “se fazem” árvores na medida em que também “se fazem espíritos”, uma vez que estes espíritos (dos quais as pessoas e seus respectivos clãs descendem) se manifestam nesta forma. Dois movimentos opostos, portanto: pessoas que se transformam em árvores e árvores que se transformam em pessoas. Mas essa atenção analógica na imagem das árvores, diz a autora, apenas surgiu por evocar outro conjunto de imagens, desta vez dos povos do Arquipélago de Massim, entre os quais também se encontram “árvores cheias de pessoas” (Strathern 1991: 65). Trata-se das canoas utilizadas por esses povos, que são associadas com coletividades como, por exemplo, o grupo de descendência e cuja viagem é encarada “como uma extensão visual do renome do grupo”. Essas associações se expandem para abarcar questões como adereços corporais e o cuidado das roças, mas o importante a se perceber nesse amplo movimento analógico da autora é justamente o processo de construção dessas analogias, ou melhor, das “proporções que sustentam a convicção das descrições antropológicas” (Strathern 1991: 75).

Todo o complexo argumento de Strathern se estrutura no potencial de criação analógica das próprias pessoas em suas vidas cotidianas, isto é, o processo de produção de sentidos (*meaning-making*) e da prática estabelecida em torno desses significados.<sup>6</sup> A questão não passa pela definição prévia de um critério ou categoria externa como baliza da comparação; seria um erro trabalhar nos exemplos etnográficos citados com uma definição de “canoa” como uma entidade única e “recortada” de seu contexto. Caso o antropólogo insista nesse caminho de definição atomista prévia, ele buscará comparar diretamente as

6 Por questões de espaço não abordarei a importância da obra de Roy Wagner e de sua teoria da cultura nessas reflexões de Strathern, principalmente acerca do procedimento de análise obviacional. Esse tipo de análise enfoca o processo serial de “metáforas substitutivas que constitui o enredo de um mito (ou a forma de um ritual), num movimento dialético que se fecha ao retornar ao ponto inicial” (Wagner 1986: xi, tradução minha). Trata-se, portanto, de uma análise que se atenta ao que vai se fazendo visível, que vai sendo elicitado, nos próprios processos de performance e produção em diferentes contextos sociais. Essas reflexões ecoam profundamente na discussão da autora. Para mais detalhes dessa influência, cf. seção “Obviation” em Strathern (1991).

canoas dos povos do Massim com as canoas de outros grupos. O problema é que talvez tais povos não depositem os mesmos significados nesse artefato, ou talvez ele sequer tenha importância simbólica para os atores. A escala de comparação deve ser criada pelo antropólogo, mas o alicerce de sua constituição são as analogias que este encontra no campo:

Não se pode extrair itens individuais (artefatos, instituições) de uma matriz social/cultural e tratá-los como várias unidades discretas. Não há uma escala automática a ser gerada de tais unidades. Escalas precisam ser criadas pelo antropólogo [...]. Mas também havia um ponto específico nos exemplos que selecionei. Árvores e flautas parecem aos olhos ocidentais coisas intrinsecamente separadas das pessoas; ou melhor, elas são intrinsecamente separadas dos corpos das pessoas individuais. Mas o que vemos ser contado pelos melanésios em questão, repetidamente, [...] é que as efígies, canoas, estacas ou qualquer outra coisa são ao mesmo tempo da pessoa e mais que a pessoa. Não é apenas que elas são extensões integrais às relações que uma pessoa faz, e ‘instrumentos’ nesse sentido, mas que o corpo físico é apreendido como composto desses instrumentos tal como é composto de relações (Strathern 1991: 75-76, tradução minha).

O que permite ao antropólogo comparar efígies, canoas e outros objetos são precisamente tais relações e suas articulações na composição da pessoa. Essa é a escala de associação, e não a definição do próprio antropólogo sobre o que é uma canoa ou uma efígie que é imposta ao material etnográfico como se fosse possível extrair esses objetos de seus contextos. O limite e escala da comparação antropológica são dados pelas analogias apreendidas em campo, pelas imagens e associações elicitadas pelos próprios atores. Este é, evidentemente, um resumo rústico e apressado do intrincado argumento de Strathern, mas é suficiente para fornecer uma base de reflexão para um contraste com os argumentos de Ingold apresentados acima.

A defesa, feita pelo autor, da separação entre antropologia e etnografia está baseada no argumento de que muitos antropólogos optam pela ênfase descritiva da etnografia, ao passo que o “estar com” da antropologia não é desenvolvido. Essa imagem da prática antropológica está ancorada na associação (segundo Ingold, “convencional”) entre etnografia e trabalho de campo e, depois de retornar desse campo, entre antropologia e análise comparativa; o movimento contrasta, portanto, com a definição proposta pelo autor: “antropologia – como um modo curioso de habitar o mundo, de estar com, caracterizado pelo ‘olhar de soslaio’ (*sideways glance*) da atitude comparativa – é ela própria uma prática de observação fundada no diálogo participativo. Talvez pudesse ser caracterizada como *correspondência*” (Ingold, 2011: 241, tradução minha, grifos no original). Nesse sentido, o trabalho do antropólogo não seria de descrição, mas de pensamento, fala e escrita com o mundo, entendido como a forma verdadeira do que os antropólogos categorizam artificialmente, visando gerar um afastamento descritivo, como “campo”. Todo o argumento aponta para a diferença entre etnografia e antropologia e para a não sobreposição de uma pela outra. Ingold inclusive esclarece que não visa tomar a antropologia como mais relevante que a etnografia, mas apenas defender que não se trata de uma progressão epistemológica que vai da descrição particular para a generalização teórica. Esse posicionamento tem a vantagem de elevar a etnografia da categoria de método para uma prática em si mesma, também fazendo com que a antropologia não seja subsumida a uma reflexão autocentrada sobre seu próprio

procedimento. Mas podemos colocar algumas questões a essa linha de reflexão. Será que é vantajoso separar etnografia e antropologia? Ou melhor, será que o procedimento antropológico pode se dar sem uma dimensão descritiva imbricada em sua própria prática? Mais importante, será que o argumento de Ingold não reintroduz um análogo à etnografia na sua noção de correspondência, fazendo que a crítica pareça se dirigir mais a um tipo específico de etnografia do que ao procedimento como um todo?

A crítica de Ingold é pertinente quando se dirige contra a extensão que a etnografia passou a ter nas últimas décadas, de modo a quase englobar, em termos epistemológicos, a própria antropologia. Do mesmo modo, a ênfase sobre infundáveis reflexões sobre metodologia e sobre como fazer ou não fazer trabalho de campo acaba retirando o aspecto do “se jogar” no inesperado, ponto que pode ser defendido como uma das grandes bases da criatividade antropológica (a qual, no fim das contas, depende da criatividade das pessoas que compõem esse mundo). Em suma, me parece que as ideias de Ingold são muito mais interessantes para pensar a própria etnografia e não para separá-la de uma ideia, que acaba sendo igualmente extensiva, de “antropologia”. O movimento parece acima de tudo nominal na medida em que se refere à etnografia como movimento descritivo, enquanto que um grande número de antropólogos tem refletido nos últimos anos sobre articulações muito mais profundas no trabalho etnográfico. Nesse sentido, creio que a reflexão de Tânia Stolze Lima (2013: 20-22), que aponta na obra de Strathern (2014) uma interessante concepção do trabalho etnográfico, seja bastante fecunda. A autora demonstra que o conceito stratherniano de “imersão” carrega em si uma ambivalência: é total na medida em que “consiste em nosso envolvimento e comprometimento com as relações sociais que as pessoas nos propõem”; e parcial, dado que “também depende de outros compromissos que ocupam nosso pensamento, a escrita sendo um deles”. Essa ambivalência chama a atenção para a sempre presente articulação entre o trabalho de campo e a escrita (ou teoria) etnográfica, nos fazendo questionar a imagem que Ingold lança sobre a separação desses procedimentos:

Etnografia e teoria se assemelham a nada mais do que dois arcos de uma hipérbole, que lançam seus raios em direções opostas [...]. Mas e se cada arco invertesse sua orientação, de modo a abraçar o outro numa elipse abrangente e brilhantemente iluminada? Não teríamos então nem etnografia nem teoria, nem mesmo uma combinação de ambas. O que teríamos é um campo indiviso, intersticial da antropologia (Ingold 2014: 393, tradução minha).

Acredito que a relação que Stolze Lima aponta no trabalho de Strathern está muito além das imagens da hipérbole ou da elipse, pois em momento algum pressupõe que a etnografia e a teoria lançassem seus raios para direções opostas. O que temos nesse caso é uma fina reflexão sobre dois processos que se correspondem constantemente, sem jamais se sobreporem num único elemento indiviso:

A imersão, interessantemente, é mais do que a marca da variável campo do agenciamento etnográfico. E isso pela seguinte razão: uma vez que as coisas, as histórias, as ideias, os eventos que faziam seu sentido no campo precisam ser rearranjados em um texto que deve conter seus próprios argumentos e ser endereçado a outros interlocutores, a escrita torna-se criadora de um segundo campo, cujo desafio é, justamente, a recriação, que só pode ser imaginativa, de uma parte dos efeitos do trabalho de campo (Lima 2013: 21).

Ao mesmo tempo, essa relação entre dois campos compreende o desafio que permeia a atividade antropológica de ligá-los, e isso paralelamente à atenção de todo o procedimento para a imprevisibilidade e abertura (seja em termos da experiência ou análise) dessas relações. Não me prolongarei aqui no impacto que essas concepções possuem na escrita etnográfica, questão muito bem explorada por Stolze Lima. Para concluir, convém ressaltar a partir das ideias desses autores a importância de uma visão da etnografia (entendida em seu sentido amplo que engloba trabalho de campo e escrita) como um empreendimento relacional aberto e constituído de potenciais inesperados que atravessam não apenas antropólogo e nativo, mas também suas respectivas teorias, biografias, e pelas relações estabelecidas no dia a dia.

Esse rápido sobrevoo por algumas reflexões acerca da prática etnográfica e antropológica serviu para coletar (de modo interessado e parcial, vale ressaltar) algumas imagens e componentes teóricos cujo objetivo não é a composição de uma definição final ou de uma perspectiva privilegiada sobre o trabalho de campo ou a escrita. Trata-se de elementos que possibilitarão a composição de questões na discussão de cunho etnográfico que se seguirá, questões estas que talvez não surgissem se tais perspectivas não tivessem sido evocadas. A noção de confronto, desde que separada de seu ponto de vista fixado na pessoa do antropólogo, fornece uma base de apreensão que, quando adicionada do caráter dialógico e comunicativo ressaltado – de modos muito diferentes – por Lévi-Strauss e Favret-Saada, será útil para pensar o posicionamento do antropólogo em campo e a forma pela qual esse posicionamento é apreendido por seus interlocutores. O contraste entre as reflexões de Ingold e de Strathern, por outro lado, traz uma discussão sobre os diferentes movimentos da prática antropológica e da importância de uma antropologia atenta aos processos de produção de analogias e significados realizados pelas pessoas com as quais fazemos pesquisa, processos cuja apreensão é fundamental para uma reflexão que não se baseie na aplicação de postulados e concepções anteriores ao campo que eclipsam o olhar do etnógrafo para o que de fato se faz visível (ou invisível).<sup>7</sup> Por conta disso, para utilizar as palavras de Mariza Peirano (1995: 43), “não há cânones possíveis na pesquisa de campo, embora haja, certamente, algumas rotinas comuns, além do modelo ideal”. Sem dúvida nada disso é novidade, mas espero demonstrar que essas considerações são bastante relevantes em casos em que o antropólogo precisa estar atento ao lugar por ele ocupado e à agência a ele atribuída na cosmologia ou visão de mundo de seus interlocutores, um cuidado importante para o jogo de imagens e perspectivas a que fiz referência anteriormente.

## O Lava-pés e a Santa Ceia

Concluída essa primeira parte de cunho teórico-metodológico, é possível partir para a questão etnográfica propriamente dita. A cerimônia da Santa Ceia é um rito de comunidade de grande importância na liturgia adventista que ocorre trimestralmente e consiste,

7 Para dois exemplos de aplicação desse postulado, cf. Strathern (2014), capítulos 2 e 3. Essa é uma questão especialmente importante para a autora em seu debate sobre a antropologia feminista: “O que nesta ou naquela situação quer dizer uma mulher deve se assentar, em alguma medida, na lógica cultural pela qual se constrói o gênero. A análise da participação das mulheres nos eventos deve ser informada pelos conceitos de pessoa, individualidade, vontade, e assim por diante, para poder ser lida *a partir dos dados, e não em direção a eles*” (Strathern 2014: 106, grifo meu).

entre outras coisas, na performatização e afirmação da crença da pessoa no poder e ação de Cristo para a salvação da humanidade. O ato é composto de dois momentos, o lava-pés e a comunhão apropriadamente.<sup>8</sup> Como meu enfoque aqui é a discussão acerca da participação do antropólogo nesse rito, me limitarei a uma rápida descrição geral. Apesar de possuir periodicidade trimestral, a Santa Ceia não ocorre em datas fixadas ao longo do ano, e cada igreja local define com alguma antecedência a realização do rito sempre em relação aos demais eventos e cerimônias religiosas. O rito ocorre no culto sabático, que é o mais importante da semana, logo após a escola sabatina e ocupa a maior parte de sua duração.

No lava-pés os fiéis se organizam em grupos de duas ou mais pessoas, geralmente definidos por vínculo matrimonial, de parentesco ou amizade, e se dirigem a salas especialmente selecionadas no prédio da igreja. Essas salas operam a separação dos diferentes grupos formados pelos fiéis – casais, famílias, amigos – de modo que grupos diferentes não frequentam a mesma sala.<sup>9</sup> Ao chegar à sala apropriada, o participante se aproxima das bacias enfileiradas ao lado de vários bancos, cada um com toalhas brancas dobradas. Cada dupla ou grupo escolhem um lugar e definem uma ordem em que se realizará a ordenança. O primeiro a realizar a lavação se dirige com a bacia a um grande recipiente de água no canto da sala, onde um fiel da igreja a enche com água limpa. Ao retornar, a pessoa se agacha e auxilia o parceiro ou parceira a tirar sapatos e meias para então tomar-lhe os pés e lavá-los na bacia. Uma vez feito isso, a toalha é utilizada para secar os pés e a pessoa volta a se calçar. O processo se inverte de modo que todos tenham recebido e dado a ordenança (trocando a água utilizada a cada vez), ao fim da qual as pessoas se abraçam, trocam cumprimentos e se dirigem de volta ao salão principal da igreja.

O propósito do rito de lava-pés é lembrar os fiéis, via performatização, da humildade (um valor muito enfatizado pela igreja) de Cristo ao lavar os pés dos discípulos, tal como descrito mais de uma vez nos Evangelhos.<sup>10</sup> Além disso, existe uma simbologia operando no rito da qual os fiéis são bastante conscientes, como ressaltou o pastor numa das ocasiões que presenciei: o lava-pés é também um rito de purificação, pois o ato na narrativa bíblica tem o objetivo de remover o pó que impregnava os pés daqueles que viajavam pelo deserto. A IASD interpreta esse fato em relação a Gênesis 3:14, em que Deus fala à serpente (que representa Satanás) após esta ter enganado Eva: “Porquanto fizeste isto, maldita serás mais que toda a fera, e mais que todos os animais do campo; sobre o teu ventre andarás, e pó comerás todos os dias da tua vida”. O pó, portanto, é entendido simbolicamente como o alimento de Satanás, sendo ritualmente concebido na IASD como todas as impurezas e aspectos negativos que a pessoa adquire em sua vida cotidiana, representada pela viagem no deserto. O lava-pés serve, então, a uma dupla significação: trata-se de uma forma de, durante o momento de solenidade, “quebrar” (ou pelo menos deslocar) hierarquias e assimetrias entre os fiéis, que adquirem um *status* sintonizado com valores fundamentais da doutrina adventista, ao mesmo tempo em que promove a criação e fortalecimento de laços afetivos e comunais; e também de um processo de purificação da pessoa em que tudo aquilo que possa servir de “alimento” (possibilitadores) à agência de Satanás é “lavado”, articulando um elemento de pureza no ser individual.

8 Por comodidade, me referirei daqui para frente a esses dois ritos conjuntos como “Santa Ceia”. Entretanto, ao abordar cada momento especificamente, utilizarei simplesmente “Lava-pés” e “ceia”.

9 Essa separação em função do vínculo de cada grupo não aparenta ser uma regra institucional da IASD, dado que outros trabalhos não a citam quando descrevem a cerimônia (cf. Keller (2005: 198)).

10 Cf. Evangelho de João 13:2-15.

Ao retornar para o salão principal da igreja, os fiéis ouvem um sermão proferido pelo pastor a respeito de algum tema ligado ao modo de vida adventista ou à doutrina da IASD. Após o sermão, ocorre a ceia propriamente dita. O rito se inicia com uma oração do pastor, enquanto alguns auxiliares se posicionam em frente ao púlpito carregando bandejas com pequenos pedaços de pão ázimo (pão feito sem adição de fermento) e copinhos com suco de uva, por conta da desaprovação adventista do consumo de álcool. Ao fim da oração ocorre a distribuição do pão e do “vinho” para a igreja, ao mesmo tempo em que o pastor pede para que todos aguardem até que a última pessoa tenha recebido os alimentos simbólicos antes da consumação da comunhão. Como a IASD – que é uma denominação protestante “clássica” ou “histórica” – rejeita a doutrina da transubstanciação, o pão e o suco de uva são definidos apenas como símbolos ou representações do corpo e sangue de Cristo, permanecendo, porém, o sentido de comunhão e união da congregação com a divindade através do alimento espiritual e de seu compartilhamento. Após uma nova oração, os fiéis comem o pão e bebem o “vinho”, encerrando o rito, e geralmente o culto, com abraços e cumprimentos aos demais membros. Novamente, um dos aspectos centrais da cerimônia é a capacidade de solidificar os laços da comunidade adventista local, além de, para os já batizados/convertidos, afirmar a relação pessoal de aceitação entre o fiel e Cristo.

## O que um antropólogo faz na igreja?

Logo que ouvi falar no rito da Santa Ceia, no início do trabalho de campo, comecei a me perguntar sobre quais categorias de pessoas podiam participar. Apenas membros oficiais (batizados) da igreja? Ou bastaria que a pessoa partilhasse das crenças da IASD, sem uma necessidade expressa do batismo? Dado que a questão que quero discutir aqui concerne justamente à participação do antropólogo nesse rito e à visão dos fiéis acerca dessa participação, começarei expondo a posição da IASD como instituição. Para isso convém citar um trecho do artigo escrito pelo pastor americano Jan Paulsen, hoje presidente da Associação Geral dos Adventistas do Sétimo Dia, para a revista *Adventist Review* em dezembro de 1986:

Quem pode participar? O princípio “Se alguém tem sede, venha” pode ser aplicado na Santa Ceia. Qualquer um que acredite que a única solução da humanidade vem através de Cristo, qualquer um que deseje sinceramente a purificação, aceitação e cuidado de Cristo, pode vir à Sua mesa. A ceia é tão aberta quanto isso. [...] Quem sou eu para julgar sua sinceridade? [...] Se uma pessoa encontra em si mesma a vontade de vir, então essa pessoa está convidada. [...] Suponho que a única base de exclusão da Santa Ceia seja a descrença e viver uma vida que negue Jesus Cristo descaradamente (1 Cor. 16:22). Mas é mais seguro que cada pessoa resolva essa questão na base da autoexaminação. [...] A dádiva da Santa Ceia [...] é um ponto de mobilização em nossa experiência cristã, nos dando a segurança que todos necessitamos para andar de cabeça erguida e em júbilo na luz salvadora da cruz. Onde mais podemos ir para satisfazer nossa fome e saciar nossa sede? (Paulsen 1986: 13, tradução minha).<sup>11</sup>

11 Este trecho encontra-se na *Adventist Review*, que pode ser conferida na íntegra em <[http://docs.adventistarchives.org/docs/RH/RH19861218-V163-51\\_B.pdf#view=fit](http://docs.adventistarchives.org/docs/RH/RH19861218-V163-51_B.pdf#view=fit)>.

Em geral, meus interlocutores forneciam a mesma resposta. Apesar disso, persistia certa insegurança quando fui convidado a participar do rito, dada minha incapacidade em apreender o que significava esse “desejo sincero”. A solução veio da própria dificuldade, pois uma informante, provavelmente percebendo minha hesitação, procurou deixar claro que eu não devia me sentir forçado a participar e que, se eu desejasse, poderia apenas observar. No entanto, o mais interessante veio após essa fala tranquilizadora, quando ela também enfatizou que seria interessante participar da atividade para que eu pudesse *entender* os valores e significados envolvidos no rito, os quais possuem grande importância para a cosmologia adventista como um todo.

Quero chamar atenção aqui para o termo por ela utilizado, “entender”. O emprego dessa palavra estava ligado ao fato de que minha presença na igreja como antropólogo tinha como objetivo apreender a religião adventista e o modo de vida das pessoas que a adotavam. E essa não foi a única vez em que um fiel chamou minha atenção para o que eu deveria fazer para alcançar meu objetivo; logo nos primeiros dias de campo recebi uma grande quantidade de reportagens fotocopiadas sobre a igreja, livros e documentários em DVD, sugestões de sites e fontes que poderiam ser úteis à pesquisa, etc. Essa disposição não era uma surpresa, uma vez que a literatura antropológica sobre o adventismo documenta a valorização do estudo teológico e histórico da religião (cf. Keller (2006)). As pessoas possuíam uma imagem do que e como eu deveria aprender para alcançar meu objetivo, e, nesse sentido, eu era bem mais que um ouvinte frequentando os cultos e sessões de estudo: eu era visto como uma espécie de “estrangeiro” interessado que deveria ser ativamente guiado no processo de aprendizagem.

Entretanto, é importante notar que esse processo não envolve apenas o puro estudo da religião adventista. Ao fazer pesquisa etnográfica num contexto religioso em que o proselitismo e o esforço na conversão das pessoas “de fora” da igreja se fazem presentes, é necessário ter em mente que se trata de um contexto em que a “captura” é sempre uma possibilidade. Digo captura justamente porque o processo de conversão é o ponto de chegada visado pelos fiéis na maioria dos contatos com os “de fora”. O antropólogo, nessa perspectiva, é um estranho que veio à igreja por interesse próprio e, portanto, representa um convertido voluntário em potencial. Os fiéis entendiam que meu objetivo ao participar das atividades da igreja tinha caráter acadêmico, e isso era plenamente respeitado. Mas a opinião geral era de que ao fazer meu percurso de aprendizado etnográfico eu logo perceberia a inegável validade do conhecimento adventista, o que levaria à minha eventual conversão. Por conta disso, não importando o quanto eu enfatizasse meu comprometimento acadêmico “objetivo”, a opinião dos fiéis de que eu me converteria mais cedo ou mais tarde permaneceu constante e inabalável.

Esse aspecto não é de forma alguma estranho às pesquisas sobre o tema. Eva Keller (2005: 119-120), estudando os adventistas do interior de Madagascar, faz uma discussão similar ao explorar a noção nativa de *mazava*, por ela traduzida como clareza (*clarity*). A ideia está inclusive exposta no título do livro – *The Road to Clarity* –, tamanha é sua importância para os adventistas madagascarenses. Resumidamente, o argumento da autora é que o processo de convencimento de uma pessoa pela doutrina adventista se dá através da compreensão do conhecimento bíblico:

Eu sabia o suficiente. Na verdade algumas pessoas observavam que eu sabia mais sobre os ensinamentos adventistas do que muitos membros da igreja. Porém, eu não fui batizada, e isso intrigava muitos de meus

amigos adventistas. [...] Eles perguntavam: “tem alguma coisa que ainda não está claro para você, alguma coisa que você não entendeu?” A única razão que eles podiam pensar para eu não ter sido batizada, apesar do fato de que eu obviamente havia adquirido conhecimento suficiente da Bíblia, era que algo não devia estar claro para mim. [...] Compreensão, para os adventistas locais, era o pré-requisito-chave para a convicção religiosa, a primeira levando inevitavelmente à última [...]. Ninguém nunca me perguntou se eu talvez não houvesse aceitado como verdade o que eu aprendera (Keller 2005: 120, tradução minha, termos nativos omitidos).

A possibilidade de a etnógrafa não aceitar o que aprendera como verdadeiro não passou pela cabeça das pessoas por um motivo ao mesmo tempo teológico e epistemológico. Keller demonstra que a doutrina adventista como um todo está fundada no paradigma da veracidade literal da Bíblia, isto é, na existência de uma ligação entre os escritos bíblicos (e seus desenvolvimentos pela igreja) e o conceito de Verdade entendido como conhecimento real da verdadeira natureza das coisas e do mundo (Keller 2005: 117-135). Por conta disso, o conhecimento bíblico adquire um estatuto hierárquico englobante frente aos demais tipos de conhecimento, especialmente o científico, que passa a ser encarado como uma forma de comprovar a verdade bíblica. O fiel adventista ideal, portanto, é um fiel que não apenas estuda a Bíblia como também se define em relação a esse conhecimento, e isso faz toda a diferença na atitude proselitista dos membros da igreja. Ao invés de sermões inflamados acerca do poder de Deus ou da necessidade de arrependimento, o trabalho de proselitismo adventista ocorre através do oferecimento de livros e folhetos, além de estudo bíblico domiciliar.

Esses elementos também influenciam a concepção dos fiéis acerca do processo de conversão. Enfatizo aqui a ideia de processo porque, durante meu trabalho de campo e mesmo na bibliografia acerca da IASD, as referências ao desenvolvimento da convicção religiosa raramente se dão através de uma revelação e/ou experiência súbita com o sagrado. Todo o processo se dá em etapas mais complexas e que elaboram questões referentes à construção da pessoa cristã. Em primeiro lugar, a compreensão da doutrina, ou seja, a clareza da verdade bíblica, é a base indispensável. Mas o aprendizado é apenas uma dimensão do processo, a segunda sendo a aceitação e vontade da pessoa em relação à presença do Espírito Santo em seu ser. A relevância do caráter voluntário dessa busca individual se expressa na norma da igreja – também presente em inúmeras denominações protestantes – de não batizar crianças ou pessoas cujo contato com a IASD é muito recente. A justificativa dada pelos fiéis era sempre de que uma criança não tem a compreensão necessária dos assuntos religiosos para fazer a escolha de aceitar o credo adventista. Um recém-chegado é visto da mesma forma. O batismo, índice da aceitação e conversão individual nesse contexto, ocorre mediante a aprovação do conselho da igreja, que avalia todas essas questões de modo formal.

É importante ressaltar que esse “duplo movimento” a que resumi a conversão constitui uma simplificação de um processo mais amplo o qual descrevi de modo mais aprofundado em outro lugar (Wine 2015). Apesar disso, as ideias de *aprendizado* e *relação pessoal* formam a estrutura de sustentação da conversão e serão suficientes para iluminar a discussão sobre a participação no ritual. Nesse sentido, é possível dizer que a perspectiva dos fiéis acerca de minha presença possuía duas dimensões, unidas pela possibilidade de conversão que rondava todas as relações entre antropólogo e igreja. Para ilustrar essa

potencialidade é interessante citar um dos diálogos que mais me chamou atenção no trabalho de campo, ocorrido enquanto aguardava o início do culto e dois senhores sentados próximos de mim puxaram conversa sobre minha pesquisa e o que eu estava interessado em aprender sobre o adventismo. Quando o culto começou um deles comentou: *“Mas você sabe que não foi coincidência você escolher justamente a Igreja Adventista para pesquisar, né? Isso foi o Espírito Santo que viu que você é um bom rapaz e te colocou no caminho da salvação, por isso você veio para cá”*. Se minha entrada no campo foi facilitada por essa agência insuspeita (ao menos para mim) do Espírito Santo, a etnografia também foi movimentada pelo “caminho da salvação”, na medida em que os fiéis encaravam como um dever cristão auxiliar meu aprendizado (ou de qualquer pessoa que assim desejasse).

Retornemos agora à questão da participação na Santa Ceia. A fala de minha informante deixava claro que seria bom que eu participasse do rito para que pudesse aprender seus significados e seu lugar na religião adventista. Acabei, por conta disso, aceitando o convite, e em momento algum minha presença foi questionada ou censurada. Contrariamente, ao final do culto vários fiéis vieram comentar que achavam ótimo eu participar do lava-pés e da ceia e fizeram vários comentários e pontuações acerca de simbolismos e curiosidades da cerimônia. O mesmo ocorreu na segunda vez em que participei. Meu temor frente ao convite estava ligado ao risco de cruzar a tênue linha da conversão e expor para meus informantes um desejo impensado e acidental de me converter. O erro foi achar, ou melhor, *pressupor* que a participação no rito constituiria um índice de adesão ao credo adventista, uma clara subestimação do que meus interlocutores consideravam como ser adventista. Em oposição às minhas falsas expectativas, o que deve ser notado aqui é que os fiéis não esperavam que eu me convertesse ao participar do rito, assim como também sabiam que, pessoalmente, eu não partilhava de diversas crenças envolvidas ali. Entendiam, entretanto, que como pesquisador eu deveria compreender o que o rito significa; num primeiro momento para que pudesse estudar de forma mais completa a doutrina da igreja e posteriormente para que pudesse aceitar aquilo tudo como verdadeiro. A participação na cerimônia nunca foi encarada por si só como um índice de aceitação da cosmovisão ou desejo de me converter, mas sim como uma etapa importante de meu aprendizado da doutrina adventista. O que estava sendo ativado ou elicitado naquele contexto não era um processo de transformação ou transição, mas sim o dever missionário de todos os fiéis de dar aos “de fora” o suporte necessário para o conhecimento da verdadeira doutrina bíblica. Isso ficou claro quando uma informante, em resposta a um comentário meu acerca da boa vontade e prestatividade dos fiéis, me disse que o papel do verdadeiro adventista é justamente abrir todas as portas aos que não conhecem a mensagem. Já a conversão em si, isto é, a aceitação final e individual da religião adventista, é um processo absolutamente pessoal sobre o qual os membros da igreja não possuem influência. Trata-se de uma questão concernente ao sujeito e ao Espírito Santo somente. A congregação se esforçaria para me ajudar a conhecer e entender toda a doutrina, ritos, aspectos institucionais, etc., mas a passagem final permaneceria um assunto individualmente meu e da minha relação pessoal com o Espírito Santo. Por isso minha participação na cerimônia da Santa Ceia não era encarada como um problema, mas como um aspecto positivo.

Toda essa questão serviu como indicativo para a compreensão do que os fiéis esperavam de mim e qual a atitude deles perante minha presença em campo. Eu deveria ser ensinado e levado a compreender a doutrina da forma mais didática e clara possível; desnecessário

dizer que isso facilitou em grande medida a pesquisa, já que a presença de um “de fora” perambulando e fazendo perguntas pela igreja constituía uma imagem positiva na perspectiva adventista. Mas também houve um benefício no sentido da percepção metodológica e ética de até onde eu poderia tomar parte das experiências dos fiéis – notadamente nas ocasiões rituais formais –, de forma a manter um posicionamento etnograficamente informado e sem tomar vantagem das expectativas dos fiéis. Percebi que participar da Santa Ceia não constituiria um problema moral para os adventistas, pois a simples prática nesse contexto ritual específico não engendra implicações teológicas subjetivas, não gera um deslocamento ou captura e não transforma a pessoa que participa, seja um etnógrafo ou um visitante. A prática ritual é apenas um processo de exposição e ativação de discursos, valores e conhecimentos, e nesse sentido não é diferente de uma sessão de estudo bíblico. Em ambos os casos se assiste a uma profusão de metáforas, analogias, experiências que auxiliam no entendimento do modo de vida daquelas pessoas.

Participar da Santa Ceia é estar exposto a vários conteúdos da experiência adventista, mas não implica afirmar um processo de conversão. O que marca a decomposição da fronteira e passagem para aquele mundo não é o simples participar do rito, mas uma longa e complexa malha de processos e relações envolvendo agentes humanos e divinos. O antropólogo, imerso no contexto da pesquisa de campo, só tem a ganhar ao se questionar sobre o significado das posições a ele disponíveis no jogo de imagens da etnografia. Para ilustrar esse ponto é interessante comparar os relatos de três antropólogos que, ao realizarem etnografia em diferentes contextos adventistas, se viram diante do dilema da participação na Santa Ceia.

### **Observar *versus* participar**

Comentei anteriormente que a posição oficial da IASD com relação à participação de não adventistas na Santa Ceia privilegia o “desejo sincero” da pessoa em tomar parte, ou seja, uma postura aberta em relação aos visitantes e observadores. Entretanto, existem inúmeras variações locais desse preceito institucional. Keller (2005: 198), por exemplo, narra que no interior de Madagascar o lava-pés é restrito aos adventistas batizados, dando aos membros um caráter que a autora define em termos weberianos como “*a club of the religious qualified*”. A etnógrafa, inclusive, foi educadamente requisitada pelos nativos para que se sentasse na parte de trás da igreja e apenas observasse, justamente por não ser batizada. Provavelmente, embora Keller não chegue a discutir a questão nesses termos, essa reserva do rito aos já “iniciados” esteja ligada a aspectos da religião ancestral local – que também possui seus rituais restritos e que constituía o fundo religioso predominante antes da chegada do adventismo na região. Keller aproveitou esse contexto para discutir questões concernentes à restrição e às relações que o culto aos ancestrais apresentava com outros ritos importantes da igreja, especialmente o batismo. A posição assumida – ou talvez seja melhor dizer não assumida – pela autora, deslocada pela experiência e valores nativos, passou a constituir um ponto de partida para a reflexão, orientado pelo confronto de posicionamentos dos agentes. Ao não poder participar, a questão para a etnógrafa passou a ser os elementos que se fazem visíveis na divisão entre participantes e não participantes; a práxis comunicativa que constitui o trabalho etnográfico pôde informar o procedimento, garantindo que mesmo o “ficar de fora” fosse produtivo em termos de reflexão.

O relato de Cernadas (2000), inversamente, descreve uma situação em que o antropólogo foi ativamente convidado a participar do lava-pés pelos fiéis de uma congregação argentina na cidade de San Isidro, mas declinou o convite e preferiu apenas observar. O autor, entretanto, conta que na ceia não hesitou em aceitar o pão e o suco de uva, tomando parte no rito de comunhão. Inclusive, a proposta de seu texto é justamente refletir sobre as razões que o levaram a participar de um rito, mas não de outro, chamando atenção para um tipo específico de objetividade que estava se impondo ao trabalho de campo:

Afirmar que foram precisamente naquelas instâncias [...] que encontrei certos limites em minha práxis etnográfica. Meu corpo-mundo, como unidade existencial, se chocava de certa forma com o corpo-mundo dos Outros. Quando naquele dia decidi não participar do rito de humildade adventista [o lava-pés] senti que fazê-lo seria um ato de hipocrisia: como vou lavar os pés de outra pessoa, e deixá-la lavar os meus, se não apenas não a conheço e não compartilho de suas crenças religiosas como também não creio na eficácia simbólica de seus ritos? Isso se mesclava por sua vez com um temor de que aceitar o convite poderia ser interpretado como um sinal de estar experimentando uma mudança espiritual. [...] Nesse caso em particular considero que esse “sentimento de hipocrisia” ou o “temor da confusão de papéis” que surgiram em mim como justificativas para não participar na verdade escondem um olhar objetivista da prática etnográfica, de posicionar uma ‘distância necessária’ entre o investigador e os sujeitos de estudo, articulado talvez com certos ecos naturalistas de observar sem distorcer, buscando escapar assim à contingência do encontro etnográfico e suas consequências (Cernadas 2000: 10-11, tradução minha).

O próprio etnógrafo percebeu que seu posicionamento e perspectiva em relação ao contexto etnográfico eram, ao menos parcialmente, informados por um valor exterior à correspondência entre ele e os fiéis. A percepção desse ponto permitiu a Cernadas identificar um entrave para o potencial criativo do confronto, para retornar à noção de Evans-Pritchard. Nesse caso, ao invés de permitir que a etnografia – engendrando uma série de trocas entre teoria nativa e teoria antropológica, cosmovisão nativa e cosmovisão do antropólogo – pudesse deslocar, através da perspectiva do “Outro”, as noções, pressupostos e posicionamentos prévios, o que ocorreu foi a superposição de um valor externo que “planificou” as possibilidades de reconhecimento da dinâmica relacional entre as concepções nativas acerca da presença do observador e das concepções deste acerca de sua própria atuação no campo. Entretanto, ao perceber esse quadro, o autor pôde apreender e explorar o impacto desse entrave objetivista em seu trabalho, possibilitando que esse mesmo objetivismo fosse objeto de reflexão.

O terceiro e último relato é o de Paiva Júnior (2013), que realizou trabalho de campo entre a juventude adventista em Recife. Da mesma forma que Cernadas (inclusive utilizando-o como referência), o autor preferiu manter-se apenas como “observador distante” durante as duas etapas do rito em prol de um posicionamento objetivo em relação ao campo e também por conta do mesmo “sentimento de hipocrisia” citado por Cernadas. O curioso é que Paiva Júnior discute esse incômodo em participar de um rito sem partilhar das crenças nele envolvidas, mas não aborda a autocrítica de Cernadas, a qual poderia iluminar

alguns pontos de sua própria discussão. Mesmo reconhecendo que seus informantes não encaravam a possibilidade de participação como um compromisso de fé, o etnógrafo manteve sua resolução em não participar. É claro que o sentimento de hipocrisia por ele citado constitui uma justificativa pessoal válida para essa escolha, ainda que se trate de um posicionamento oriundo do antropólogo, e não da perspectiva dos fiéis. Apesar disso, não há uma problematização mais aprofundada dessa noção de objetividade invocada pelo autor ou ainda um questionamento acerca do significado do sentimento que impediu a participação. O leitor tem a sensação de que todo o processo se deu a partir da perspectiva do antropólogo, sem que fosse apresentado o entendimento nativo acerca dessas questões nem as possibilidades criativas contidas na troca ou confronto dessas perspectivas; o diálogo etnográfico passa a soar, neste quesito, como um monólogo.

O posicionamento objetivista que se mostra nesses relatos parece ser mais o fruto de um “problema” comunicativo no processo de trocas entre a teoria antropológica e nativa do que um cuidado metodológico em se manter eticamente isento frente às incertezas e surpresas colocadas pelo encontro etnográfico. Coloco o termo entre aspas para ressaltar que, mesmo nessa forma, a questão possui um potencial criativo de apontar alguns elementos interessantes para a reflexão. Em primeiro lugar, ressalta a existência e a importância de elaborações nativas acerca do trabalho etnográfico e do lugar do pesquisador na cosmovisão dos agentes. Da mesma forma, ressalta o caráter dialógico que se estabelece no confronto ou troca entre tais elaborações e as concepções do etnógrafo sobre seu próprio trabalho. Se a etnografia deve ser entendida, como defende Favret-Saada (2005: 159), como um processo comunicativo – e, podemos adicionar, como troca –, é preciso que se levem em conta as expectativas e suposições dos próprios interlocutores de pesquisa e o lugar que o antropólogo ocupa nessa rede, é preciso fazer antropologia e/ou etnografia *com* as pessoas, para retornar à fórmula de Ingold. Utilizei nessa dinâmica uma metáfora topológica e óptica, ressaltando os posicionamentos e imagens que tais percepções e experiências engendram no trabalho etnográfico. O reconhecimento desse movimento, desse jogo ou dança que envolve aproximações e distanciamentos de perspectivas, pode auxiliar na obtenção de uma “objetividade” que não se converta em amarras metodológicas para o antropólogo, mas possibilite elaborações criativas não oriundas de princípios totalizantes externos ao campo. Evidentemente existem mais restrições em alguns casos que em outros, como Keller demonstra na IASD de Madagascar, mas as próprias limitações podem servir para construção dessa percepção recíproca entre antropólogo e nativo. Diferentes contextos requerem diferentes abordagens, e, quando se fala de etnografia, não há um modelo a ser aprendido e aplicado, como ressalta Mariza Peirano.

## Palavras que matam, palavras que salvam

Para finalizar, gostaria ainda de discutir uma possibilidade metodológica que surgiu durante meu trabalho de campo paralelamente às questões acerca da Santa Ceia. Ao falar na importância de reconhecer e deixar-se posicionar/circular por essa rede de relações composta de posições e perspectivas, haveria nessa metáfora da etnografia como jogo de imagens algo análogo ao que Favret-Saada (1980; 2005) descreve como “ser afetado”? Em primeiro lugar, a autora aponta com relação ao método por ela proposto que

Seu ponto de partida é o reconhecimento de que a comunicação etnográfica ordinária – uma comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas – constitui uma das mais pobres variedades da comunicação humana. Ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana (Favret-Saada 2005: 160).

Essa abordagem que reduz o valor da “comunicação etnográfica ordinária” em prol de experiências fundadas na “comunicação involuntária e desprovida de intencionalidade” encontra uma série de problemas em ambientes marcados pelo proselitismo cristão. Adotá-la significaria desconsiderar, antes de tudo, a própria forma pela qual a teoria nativa se propõe a ser compartilhada. O adventismo como doutrina e como cosmologia deve ser ensinado e compreendido através de um processo pedagógico voluntário “ordinário”. Mas antes de aprofundar alguns pontos dessa afirmação, é interessante nos fazermos uma pergunta inspirada pelas reflexões de Strathern e Donna Haraway: qual o contexto etnográfico a partir do qual a antropóloga propõe essa abordagem, isto é, qual o lugar (ou centro) de “fala” por ela elegido? Um interessante ponto de partida é o título de sua etnografia, *Les mots, la mort, les sorts*, cuja tradução literal seria algo como “As palavras, a morte, os feitiços” (ou bruxarias). O título em inglês é menos poético e mais direto: *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Em ambos os títulos o leitor já entra em contato com um dos motes centrais da obra: o perigo mortal contido nas palavras quando se *fala* em bruxaria. “A etnografia da feitiçaria, em *Les mots, la mort, les sorts*, começa no limite do seu próprio discurso, no confronto com a impossibilidade de descrever o que há para ser descrito, no ponto extremo onde o que escapa a ela, o seu “fora” como diriam Deleuze e Blanchot, dispõe-se internamente àquilo mesmo que a constitui” (Barbosa Neto 2012: 237). O problema, nesse sentido, diz respeito à comunicação, isto é, à dificuldade em etnografar o que não pode ser observado ou dito:

A feitiçaria, portanto, não é observável, tanto quanto não é dizível. Ou melhor, só se pode vê-la ao dizê-la, e dizê-la já é, de algum modo, fazê-la. Em outras palavras, não pode haver observação porque, nesse sistema de lugares que é a feitiçaria, não há lugar para o que não tem lugar. [...] A ideia de um saber intransitivo, de um saber que contenha no próprio ato de saber a sua razão de existir, não tem relevância na “epistemologia da feitiçaria”. Vê-se que a guerra sobre a qual se funda esse sistema neutraliza o uso representativo da fala e do conhecimento (Barbosa Neto 2012: 241).

Um contexto como este, que coloca em xeque a “comunicação etnográfica ordinária”, exige, sem dúvidas, uma abordagem inteiramente heterodoxa que busque outros mecanismos e recursos para habilitar o empreendimento etnográfico.<sup>12</sup> Favret-Saada propõe, para tal, ser afetada pela bruxaria (com todas as complexas implicações por ela descritas), o que a permite abordar aquele perigoso universo por vias comunicativas involuntárias

12 Um contexto etnográfico semelhante é formado pelas religiões afro-brasileiras, nas quais a noção de participação religiosa é bastante mobilizada. Essas religiões buscam “propiciar canais participativos para que as pessoas incorporem em si mesmas os valores religiosos através da experiência empírica nesse universo. Para os participantes, a religião dificilmente se ‘revela’ aos olhos de quem não a experimenta” (Silva 2015: 89). Nessa mesma linha, também há a ênfase que tais religiões depositam no “segredo”, isto é, naquilo que não deve, por razões simbólicas ou práticas, ser dito ou escrito.

e menos dependentes da palavra abertamente pronunciada. Dito de outra forma, sendo a feitiçaria por si própria um sistema de posições, a autora precisou assumir para si, no sentido mais concreto possível do termo, uma posição dentro desse sistema que lhe permitisse apreendê-lo da única forma em que ele se materializava: através da afetação dos agentes envolvidos. Já num contexto adventista (ou de cristianismo proselitista em geral),<sup>13</sup> temos uma situação inversa: as palavras são veículos de salvação, algumas vezes encaradas até como dádivas maussianas (cf. Coleman (2006)). Por conta disso, a ideia de “ser afetado” não se adequa de forma satisfatória, dado que a “comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas” não pode ser definida como “uma das mais pobres variedades da comunicação humana”. Ela é justamente a forma privilegiada e mais rica em termos da experiência religiosa, o que fica claro na ênfase que possui no interior da cosmologia adventista. É evidente que isso não implica a inexistência de uma dimensão não verbal, mas fazer desta dimensão o lócus central do empreendimento etnográfico pode trazer prejuízos à correspondência entre antropólogo e fiéis na medida em que o modo comunicativo mais valorizado por estes passa para um plano secundário na apreensão daquele. No fim das contas, seria se posicionar na contramão do que o campo oferece à observação, reduzindo o estatuto epistemológico da principal forma de se engajar numa relação de troca entre a teoria antropológica e a teoria nativa. A noção de “ser afetado”, como qualquer outra ferramenta metodológica, não deve constituir uma suposição *a priori*, mas sim um recurso habilitado e operado a partir da própria etnografia, isto é, de um contexto em que a teoria nativa e esta teoria antropológica específica se articulem de forma criativa e produtiva através do confronto.

Ao longo do texto elenquei uma série de noções e autores de diferentes linhas/orientações teóricas. O objetivo em momento algum foi elaborar através disso uma definição ou imagem unitária do que é etnografia e de como se deve fazê-la, esforço que seria contrário à proposta inicial. Busquei ao invés disso construir um pequeno circuito de extensões, para retomar a discussão de Strathern (1991), declaradamente parcial e cujo propósito foi justamente recusar o estabelecimento de uma perspectiva *a priori* dos temas tratados. Partir de Evans-Pritchard e da discussão de Mariza Peirano permitiu trazer à tona algumas reflexões sobre o momento (e seus desdobramentos) em que duas perspectivas se chocam. Mas a imagem do *confronto* por si só é insuficiente para dar conta de uma série de problemas levantados pela antropologia contemporânea, ela precisava ser ampliada. Alguns apontamentos sobre o caráter comunicativo ou dialógico do trabalho etnográfico serviram para isso, mas também suscitaram o questionamento, a partir das críticas de Ingold, sobre como se dá esse processo e a pertinência de manter o encadeamento entre etnografia e antropologia para caracterizar uma imagem que passou a ser a da *correspondência*. A discussão de Strathern foi escolhida aqui como uma possibilidade de articular alguns desses pontos sem optar pela solução ingoldiana, mantendo a relevância da etnografia como prática necessária ao fazer antropológico. O esforço foi, portanto, de um pequeno exercício de bricolagem, o percurso escolhido sendo apenas uma das diversas possibilidades através das quais essas imagens teóricas poderiam ir se transformando sucessivamente. Mas espero ter mostrado que, no caso específico que busquei abordar, tais elementos teóricos são bastante frutíferos para uma reflexão etnograficamente informada e atenta aos conteúdos e perspectivas oferecidos por nossos interlocutores.

13 A questão na linguagem no cristianismo é um tema de destaque na antropologia da religião, possuindo uma longa bibliografia. Para algumas referências, cf. Robbins (2001); Keane (2002, 2007); Coleman (2006); Cannell (2006); Luhrmann (2012).

## Referências

- BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. 2012. "O quem das coisas: etnografia e feitiçaria em Les mots, la mort, les sorts". *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, 18(37):235-260.
- BURRIDGE, Kenelm. 1975. "Other people's religions are absurd." In: W. E. A. Van Beek & J. H. Scherer (orgs.), *Explorations in the anthropology of religion: Essays in honour of Jan Van Baal*. pp. 8-24.
- CANNELL, Fenella. 2014. "Reading as Gift and Writing as Theft". In: \_\_\_\_\_, *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press. pp. 134-162.
- CERNADAS, César Ceriani. 2000. "Algunas reflexiones sobre la presentación del etnógrafo en contextos religiosos". In: *X Jornadas sobre alternativas religiosas en América Latina*, Buenos Aires.
- CLIFFORD, James. 1983. "On ethnographic authority". *Representations*, 2:118-46.
- CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs.). 1986. *Writing Culture. The Poetic and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COLEMAN, Simon. 2006. "Materializing the self: Words and Gifts in the Construction of Charismatic Protestant Identity". In: F. Cannell (org.), *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press. pp. 163-184.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. 1937. *Witchcraft among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_. 2004. "Fieldwork and The Empirical Tradition". In: \_\_\_\_\_, *Social Anthropology*. London: Routledge. pp. 64-108.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1980. *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- \_\_\_\_\_. 2005. "Ser afetado". *Cadernos de Campo*, 13:155-161.
- GEERTZ, Clifford. 1989. "Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura". In: \_\_\_\_\_, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GOLDMAN, Marcio. 2005. "Jeanne Favre-Saada, os afetos, a etnografia". *Cadernos de Campo*, 13:149-153.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica". *Etnográfica*, X(1):131-173.
- HARAWAY, Donna. 2000. "Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX". In: T. T. da Silva (org.), *Antropologia do ciborgue*. Belo Horizonte: Autêntica. pp. 37-129.
- INGOLD, Tim. 2011. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 2014. "That's enough about ethnography!". *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1):383-395.

- KEANE, Webb. 2002. “Sincerity, ‘modernity’, and the Protestants”. *Cultural Anthropology*, 17(1):65-92.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley: University of California Press.
- KELLER, Eva. 2005. *The road to clarity: Seventh-Day Adventism in Madagascar*. New York: Palgrave Macmillan.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Scripture Study as ‘normal science’: Seventh-day Adventist practice on the east coast of Madagascar”. In: F. Cannell (org.), *The Anthropology of Christianity*. Londres: Duke University Press. pp. 273-294.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 2003. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In: M. Mauss, *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 11-46.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- LIMA, Tânia Stolze. 2013. “O campo e a escrita: Relações incertas”. *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(2):9-23.
- LUHRMANN, Tanya M. 2012. *When God Talks Back: Understanding The American Evangelical Relationship With God*. New York: Alfred A. Knopf.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1978. *Os argonautas do Pacífico Ocidental. Relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné, Melanésia*. São Paulo: Abril.
- PAIVA JÚNIOR, Geová Silvério de. 2013. *Observando o sábado: um estudo etnográfico entre jovens Adventistas do Sétimo Dia (Recife – PE)*. Dissertação de mestrado em Antropologia. PPGA, Universidade Federal de Pernambuco.
- PAULSEN, Jan. 1986. “What the Lord’s supper means to me”. *Adventist Review: Weekly News and Inspiration for Seventh-day Adventists*, 163(51):11-13.
- PEIRANO, Mariza. 1995. “A Favor da Etnografia”. In: \_\_\_\_\_, *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará. pp. 31-58.
- ROBBEN, Antonius C. G. M.; SLUKA, Jeffrey A. 2012. *Ethnographic Fieldwork: An Anthropological Reader*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- ROBBINS, Joel. 2001. “God is Nothing But Talk: Modernity, Language and Prayer in a Papua New Guinea Society”. *American Anthropologist*, 103(4):901-912.
- \_\_\_\_\_. 2011. “Transcendência e Antropologia do Cristianismo: linguagem, mudança e individualismo”. *Religião e Sociedade*, 31(1):11-31. Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100002). Acesso em: 15 abr. 2014.
- STRATHERN, Marilyn. 1991. *Partial Connections*. Walnut Creek: Altamira Press/Rowman & Littlefield Publishers.
- \_\_\_\_\_. 2014. *O Efeito Etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. 2015. *O Antropólogo e sua Magia*. São Paulo: Edusp.
- TURNER, Victor W. 2013. *O Processo Ritual. Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes.

WAGNER, Roy. 1986. *Symbols That Stand for Themselves*. Chicago: University of Chicago Press.

WINE, Allan. 2015. "Transcendência e Mundanidade: o processo de construção da pessoa na Igreja Adventista do Sétimo Dia". *Primeiros Estudos*, 7(5):62-79.

Recebido em 01 nov. 2015.

Aceito em 05 out. 2016.

