

Cosmologia e alteridade: nota etnográfica sobre os interstícios de uma específica situação de campo¹

José Edilson Teles²

RESUMO

Este ensaio explora uma específica situação de *encontro* na qual minha presença como pesquisador foi “ajustada” por uma cosmologia, especificamente, um modo de saber valorizado em os pentecostais, conhecido como “revelação” do Espírito Santo. Tendo como *eixo* essa situação de campo, pergunto-me até que ponto a teoria etnográfica está disposta a levar epistemologicamente a sério os construtos nativos. Busco, pois, articular os problemas epistemológicos relacionados à experiência de campo (observação) e sua redação posterior (análise), argumentando que a prática etnográfica – apesar de seu esforço de objetivação – é um ato criativo que imprime à subjetividade do pesquisador.

Palavras-chave: Cosmologia. Alteridade. Etnografia.

ABSTRACT

This essay explores a specific situation of *meeting* where my presence as a researcher was "adjusted" by a cosmology, specifically, a way of knowing valued by the Pentecostals, known as "revelation" of the Holy Spirit. With the axis on this field situation, I wonder to what extent the ethnographical theory is willing to epistemologically take seriously the native constructs. I seek therefore articulate the epistemological problems related to the field experience (observation) and its subsequent writing (analysis), arguing that the ethnographic practice - despite its efforts to objectification - is a creative act that prints the subjectivity of the researcher.

Keywords: Cosmology. Otherness. Ethnography.

¹ O presente ensaio é uma versão reduzida de um projeto mais amplo (TELES, 2015). Tive a oportunidade de testar os argumentos aqui apresentados em alguns eventos. Agradeço às leituras atentas e reações críticas (e enriquecedoras) por parte de alguns pesquisadores. De modo especial, agradeço à profa. Paula Montero e Jacqueline Teixeira (USP/CEBRAP), por acreditarem nos resultados da pesquisa; à profa. Eva Scheliga (UFPR) pelas observações que levarei a diante; ao prof. Edin Sued Abumanssur (PUC-SP) pelo convite a falar ao Grupo de Estudos Protestantismo e Pentecostalismo (GEPP) e pelo debate produtivo; à profa. Eliane Hojaij Gouveia e meu amigo Alexandre da Silva Chaves, organizadores da Revista Nures, por ocasião da “XV Semana de Ciências Sociais: encruzilhadas e passagens no sagrado”, na PUC-SP.

² Graduando em Ciências Sociais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP) e pesquisador assistente do Centro de Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP).

O presente ensaio pretende explorar uma específica situação de campo, ou melhor, certa modalidade de *inserção* e os possíveis rendimentos (e limitações) que esse procedimento metodológico suscita à teoria etnográfica. Se a atividade do antropólogo consiste em “inscrever discursos sociais”, como diria Clifford Geertz (1989, p. 14), é inevitável que sua interpretação – seu modo de “esculpir” – resulte de alguns critérios, nem sempre explicitados, dando-nos a impressão de um todo *acabado*. Entretanto, esse processo de “inscrição” que submete o modo de vida do *outro* ao desvelamento de suas práticas e sentidos, apesar dos esforços de objetividade, pode deixar traços da subjetividade do pesquisador.

Parto da premissa de que a pesquisa de campo é uma experiência dinâmica e sua redação, seu aspecto estilístico-criativo, um *continuum* do corpo do pesquisador. Nos termos de Roy Wagner (2010), a pesquisa de campo é um ato de *invenção*, um ato de *extensão* do entendimento que não se restringe apenas às experiências do pesquisador, mas também do conjunto daqueles com quem estabelece relações, seus interlocutores.³ Com isso, a prática etnográfica não apenas *esculpe* (ou “inscreve”) o discurso do *outro*, mas também o seu próprio, sobrepondo camadas sutis de interpretação ou “tradução”. A situação sobre a qual me debruço, apesar de seu aspecto micro e particular, permite-me pensar algumas questões epistemológicas relacionadas à pesquisa de campo e sua redação. Eis o objetivo central.

O problema epistemológico em torno da pesquisa de campo e da escrita etnográfica, desde Roy Wagner, Clifford Geertz, James Clifford e Marilyn Strathern – sob perspectivas diferentes –, tornou-se uma questão a ser repensada.⁴ Em diálogo com a noção de “autor” de Michel Foucault, Geertz problematiza questão da *identidade autoral* presente no texto etnográfico afirmando que em antropologia “ainda importa bastante quem fala” (1997, p. 209). Acrescentaríamos que não apenas “quem fala” (*posição*), mas “de que modo fala” (*instrumento*). Quanto à questão da “autoridade etnográfica” que pressupõe uma legitimidade na pesquisa de campo, James Clifford formula a pergunta sobre “quem realmente é autor das anotações feitas em campo?” (2011, p. 45). Seja como for, no que diz respeito aos signos

³ Para Wagner, “quando um antropólogo estuda outra cultura, ele a ‘inventa’ generalizando suas impressões, experiências e evidências como se estas fossem produzidas por alguma ‘coisa’ externa. Desse modo, sua invenção é uma objetificação, ou reificação, daquela ‘coisa’” (p. 61).

⁴ A antropologia reversa de Roy Wagner (2010) apresenta a pesquisa de campo, o saber antropológico, como um “ato de invenção” que deve estender o estatuto de criatividade ao *outro*; a antropologia hermenêutica de Clifford Geertz (1989) tem como objetivo buscar um modo de “situar-se” no contexto das interpretações do *outro*, isto é, produzir uma descrição densa dos significados culturais; em James Clifford (2011), um dos representantes da antropologia pós-moderna, a prática etnográfica é despida de sua autoridade construída em campo e vista como uma narrativa performática; por fim, em Marilyn Strathern (2014), o debate dá um passo adiante no reconhecimento que a escrita etnográfica é um desafio presente e que deve ser objeto de investigação.

mobilizados em campo e em sua redação, podemos afirmar como Maurice Merleau-Ponty, que “jamais encontramos na fala dos outros senão o que nós mesmos pusemos” (2012, p. 35).

Admitindo-se a prática etnográfica como principal instrumento do conhecimento antropológico, é possível argumentar que a redação posterior à experiência de campo resulta, no mínimo, de “relações dinâmicas” (2014, p. 350).⁵ Para Strathern, cuja pesquisa de campo (nas terras altas da Nova Guiné) ainda suscita-lhe deslumbramentos, a relação entre *observação* (dinâmica da experiência de campo) e *análise* (dinâmica da etnografia), apesar das particularidades dos procedimentos – ou de girar em “órbitas próprias” –, é mediada por uma atividade ficcional desafiadora: a *escrita*. Esse “momento etnográfico”, espaço onde se junta o que é *entendido* e a necessidade de *entender*, como afirma Strathern, “só funciona se ela for uma recriação imaginativa de alguns efeitos da própria pesquisa de campo”, visto que a etnografia “cria um segundo campo” (2014, p. 346).

Pois bem, a escrita etnográfica *esculpe e modela* um conjunto de relações sociais. Voltar aos dados etnográficos que disponho é, pois, retocar os esboços de uma *inscrição* inacabada do modo de vida *outro*, de uma *escultura* de relações “esculpida” em campo. É precisamente isso que faço ao “voltar-me” aos dados de minha pesquisa de Iniciação Científica realizada nos primeiros anos de minha graduação, entre 2009 e 2010.⁶ Negligenciar ou mesmo “ocultar” as variações do processo etnográfico e tratar os dados como se já estivessem “prontos” ao leitor, além de consistir numa retórica textual, reduz a etnografia a um clichê, cujo trabalho de ir a campo satisfaria apenas um protocolo acadêmico. Por que não explicitar esse *dever* etnográfico que “inventa” um novo campo?

Portanto, o argumento a seguir tem como objetivo articular dois aspectos do trabalho de campo, a saber, a modalidade de *inserção* como uma experiência de conhecimento e a *prática etnográfica* derivada dessa experiência.

⁵ Para Strathern, “os etnógrafos se colocam a tarefa de não só compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles [...] o momento etnográfico é uma relação” (p. 350).

⁶ Os dados de que disponho provêm dos fragmentos de minha pesquisa de Iniciação Científica financiada pelo Programa de Bolsa de Iniciação Científica da Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (Pibic-FESP-SP), desenvolvido durante os primeiros anos de graduação (2009 e 2010). A segunda fase da pesquisa (2011-2013) deve-se ao projeto *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*, coordenado pela prof^a. Paula Montero, sob financiamento do Fundo de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) e apoio do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap). A pesquisa empírica foi realizada num bairro da periferia de Santana de Parnaíba, cidade localizada a 35 km da capital paulista, na região oeste da Grande São Paulo, acessível pelas rodovias Anhanguera (km 29).

Ser revelado – uma etnografia de uma recepção cosmológica

Começo, portanto, pela temporalidade e espacialidade da referida situação de campo, precisamente uma situação de *encontro* na qual – conforme cosmologia pentecostal – minha presença como pesquisador foi enunciada por um de meus interlocutores como tendo sido *revelada* pelo Espírito Santo. Utilizo provisoriamente a noção de *recepção cosmológica* para descrever o contexto vivencial do construto “nativo”, isto é, um *sistema* de orientação das práticas segundo a qual a expectativa de minha presença foi “ajustada” e simetrizada por meu interlocutor.⁷ O fato de ter sido identificado com o personagem de um sonho e haver sido interpretado nos termos da cosmologia de um grupo implica, sob muitos aspectos, pensar na construção de minha *posição* como pesquisador. De que modo esse caso específico, ao mesmo tempo em que situa a posição de observador-observado, oferece perspectiva sobre o *outro*?

Permita-me contextualizar o chamo de “recepção cosmológica” para em seguida desdobrar o que proponho. Trata-se de uma ensolarada tarde de domingo, 26 de abril de 2009, ocasião na qual eu procurava “sondar” e estabelecer os primeiros contatos para minha pesquisa de campo. Naquela ocasião, apesar de um incipiente projeto de pesquisa, típico das aspirações de um iniciante, interessava-me mapear uma específica configuração do que a literatura antropológica chamou de “trânsito religioso”,⁸ tomando como recorte empírico (no sentido cartesiano em que somos treinados) a trajetória de leigos que se tornaram pastores pentecostais e fundadores de suas próprias igrejas. Minha (modesta) ambição era estabelecer (mínimas) conexões entre trajetórias pastorais e cissiparidades institucionais, fenômenos que marcam a dinâmica desses grupos. Intrigava-me a relação entre pessoas e instituições.

Ao longo da pesquisa cataloguei aproximadamente trinta pequenos templos pentecostais, quatorze deles fundados por moradores do bairro num processo de cissiparidades institucionais. Entre meus interlocutores, pentecostais de diversas instituições,

⁷ A noção de “sistema” não deve ser entendida em sentido lato, como um modelo de fenômeno universal, um todo “organizado”. Simplesmente busca descrever um *conjunto de categorias* construídas como um modo de orientação das práticas. Além disso, o termo “sistema de orientação” parece-me menos problemático que a noção de “crença” que (ingenuamente) usei inicialmente. Daí, minha opção por adotá-la como uma noção provisória.

⁸ Ronaldo Almeida e Paula Montero, ao apresentarem a dinâmica do campo religioso brasileiro marcado pelo fluxo de pessoas e práticas religiosas, o definem como um “macroprocesso de contínua síntese e diferenciação” (2001, p. 93). Para Almeida, o *trânsito religioso* “não se limita ao trânsito de pessoas, ideias e práticas religiosas”, mas se estende também a “modelos de gestão” regidos por uma “competição de fiéis” e “cópia dos procedimentos dos concorrentes” (2004, p. 25). Meu objetivo era levar adiante a sugestão desses autores e descrever a lógica interna dessas micro instituições e seus fundadores.

o controverso pastor José Ribamar – piauiense nascido em 1957 e líder fundador da pequena Igreja Pentecostal Manjedoura de Cristo: Ministério Santana de Parnaíba –, figurava como o principal alvo de críticas e acusações no que diz respeito às suas atividades pastorais. Havia fundado sua igreja em 2001 com auxílio de alguns fieis aspirantes a pastores, que mais tarde romperiam com ele e fundariam suas próprias igrejas, dando origem ao que chamo de “sistema de parentesco institucional”.⁹ A justificativa metodológica para a escolha de José Ribamar e sua igreja como *eixo* para conectar as demais igrejas e suas interações, não estava claro no momento inicial de pesquisa, exceto pelo fato de que se tratava de uma das mais “simples” (para lembrar o procedimento durkheimiano). Além disso, por que não começar a tecer os fios (de relações) a partir do principal alvo das críticas? Mas é claro que se tratava de uma escolha, de um critério; era preciso partir de algum “lugar”.

Feito essa breve contextualização, deter-me-ei à referida tarde de 26 de abril de 2009. No momento em que procurei esboçar os objetivos de minha pesquisa (praxe ético-protocolar) e estabelecer um vínculo de confiança, mostrando-me interessado nos valores que atribuía às suas atividades, fui interpelado por Ribamar. Para minha surpresa (devo confessar, “surpresa de antropólogo” que se fascina por “sinais” que suspendem expectativas protocolares), Ribamar passou a contar-me acerca da experiência de um sonho que afirmara ter tido semanas antes de minha chegada a campo. Apesar da praxe de alteridade antropológica com a qual eu procurava lidar com a inusitada recepção, o fato é que minha orientação teórica prévia tendia a colocar esse construto “nativo” em seus “devidos lugares”; bastava-me “acessar” a cosmologia e decifrá-la.¹⁰

No sonho descrito por Ribamar, um suposto personagem portava um “caderno” (ou objeto similar) e procurava-o para conversar; afirmava não haver compreendido o significado do sonho até minha chegada a campo. É oportuno afirmar, como diria Claude Lévi-Strauss a propósito da discussão entre história e etnologia, que “o etnólogo se interessa sobretudo pelo que não é escrito, não tanto porque os povos que estuda são incapazes de escrever, como porque aquilo que se interessa é diferente de tudo que os homens se preocupam habitualmente

⁹ A metáfora inspira-se nos complexos sistemas de parentesco descrito pela etnologia. Apesar dos conflitos que marcam as trajetórias dos fundadores acusados de rebeldia e desobediência em relação às instituições genitoras, Ribamar representa uma federação que tem como objetivos estabelecer alianças entre os dissidentes e rivais, formando o que poderíamos chamar de “sistema de parentesco institucional”.

¹⁰ Meu projeto inicial partia dos pressupostos fenomenológicos da experiência religiosa, na dicotomia *sagrado e profano*, tal como expressa o conceito eliadiano de *hierofania*. Evidente que Mircea Eliade é um teórico refinado, mas não me cabia partir de conceitos que definem o que é “religião” de antemão e aplicar ao campo. Mais tarde, inverti a questão e abandonei os pressupostos iniciais.

a fixar na pedra ou no papel” (1973, p. 41). É certamente o caso da narrativa de José Ribamar, que sendo capaz de escrever, provavelmente não se preocuparia em registrar essas experiências oníricas em documentos. Referindo-se a essas experiências e classificando-as como “visões” ou “revelações” do Espírito Santo, Ribamar afirmava tê-las desde sua infância quando ainda se reconhecia como leigo católico, no sertão piauiense; entretanto, a leitura de sua própria trajetória é construída à luz da experiência pentecostal: “Deus sempre me revelava às coisas, mas eu não entendia”. No caso de minha recepção, a “surpresa” não apenas minha, mas também de Ribamar que parecia demonstrar, por meio de gestos sutis, um estado de euforia, como se buscasse atribuir sentidos à minha presença.

A brusca interrupção de minha apresentação por parte de José Ribamar tornava evidente um jogo de interesses recíprocos em campo: enquanto eu buscava explicitar os objetivos da pesquisa (pouco relevante para ele, imagino), Ribamar, certamente elaborava um modo de *ajustar-me* à sua experiência onírica e, desse modo, persuadir-me ou impressionar-me acerca do sonho divinatório. Além de uma câmera fotográfica, eu portava um pequeno bloco de notas na mão – o famoso “caderno de campo” –, fato pelo qual minha presença, naquela circunstância, foi imediatamente relacionada ao personagem onírico e interpretada em seus termos como tendo sido “revelado” pelo Espírito Santo. Por esse motivo Ribamar afirmava não sentir-se “surpreso” com minha presença, apesar do estado eufórico indicar o contrário. De sua perspectiva, fui *revelado* ou *anunciado*; de minha parte – não menos surpreso – fui *afetado* no sentido dado por Jeanne Fravet-Saad (2005).¹¹

Após a descrição do sonho divinatório fui convidado por José Ribamar a sentar-me no estreito pilar da porta de acesso do pequeno templo da Manjedoura de Cristo, cujo interior havia um pequeno grupo de mulheres (“conjunto de senhoras”) que ensaiavam cânticos para o culto à noite, entre elas, sua esposa, líder do grupo feminino e atual vice-presidente da igreja. Sob o pano de fundo musical, passamos a conversar sobre possíveis agendamentos de entrevista e minha participação nos cultos, o que se sucedeu ao longo da pesquisa. Com o passar do tempo, em diferentes situações, eu não era mais visto como pesquisador, mas como

¹¹ A partir de sua pesquisa de campo sobre feitiçaria no Bocage Francês, Fravet-Saad coloca em suspeição as convicções do método que ficou conhecido como “observação participante”. Segundo essa antropóloga, os camponeses do Bocage resistiam os pressupostos do método que visava uma divisão entre pesquisador e pesquisado, envolvendo-a em suas tramas. Afirma ela: “Assim, alguns pensaram que eu era uma desenfeitiçadora e dirigiram-se até a mim para solicitar o ofício; outros pensaram que eu estava enfeitiçada e conversaram comigo para me ajudar a sair desse estado. Com exceção dos notáveis (que falavam voluntariamente de feitiçaria, mas para desqualificá-la), ninguém jamais teve a ideia de falar disso comigo simplesmente por eu ser etnógrafa. Eu mesma não sabia bem se ainda era etnógrafa” (p. 157).

um convertido em potencial, saudado sempre com “a paz do Senhor”, cortesia dirigida aos pares.¹² Que rendimentos essa específica situação de encontro suscita à teoria etnográfica?



Vista panorâmica do Bairro 120 – ao centro a Manjedoura de Cristo (2010).



Pastor José Ribamar, fundador da Igreja Manjedoura de Cristo (2010).

A pesquisa de campo e suas ficções

Considerando o antropólogo como um “escultor” dos discursos sociais e um “especialista” treinado para descrever a alteridade, até que ponto sua disposição de levar o *outro* a sério efetiva-se? Tratando-se da cosmologia pentecostal, estaríamos dispostos a estender o mesmo procedimento analítico dado a outras práticas?¹³ Tendo sido construída como uma alteridade sempre em desvantagem, a cosmologia pentecostal (com raras exceções) tem sido lida como uma “cosmologia repulsiva” ou como uma espécie de “outro repugnante”,

¹² Num dos cultos que participei, por exemplo, José Ribamar dirigiu-se a mim com a revelação de que eu tinha uma “chamada divina” para ser “pastor” e “pregador”, afirmando ser uma “grande obra”, mas, que para isso, eu deveria tirar a “dúvida do coração”. Afirmava ao final, que não se importava se eu acreditasse ou não, simplesmente fazia-lhe conforme lhe foi “mandado” por Deus. De pesquisador, passei a ser visto como um *convertido* em potencial e em varias ocasiões fui chamado à frente para receber oração, ler algum “versículo da Bíblia” ou contar algum “testemunho”. De fato, fui considerado como tendo me convertido ao aparecer num dos cultos com o cabelo cortado (tendo me aproximado de seu *ethos*). Após sucessivas insistências, apesar da timidez e constrangimento, resolvi ir à frente uma vez e agradecer pela recepção que tive, o que a seus olhos não deixava de ser um “testemunho”. A estas alturas, minha descrição não poderia negligenciar as possibilidades de uma etnografia *afetada* no sentido dado por Jeanne Fravet-Saada (2004).

¹³ A provocação de Delcídes Marques em relação a uma análise simétrica da teologia cristã por parte da antropologia soa aqui como eco: “se em relação à cosmologia indígena é interessante discorrer sobre ‘pensamento’, ‘conceito’ ou ‘filosofia’, por que evitar um tratamento simétrico do cristianismo a partir da teologia?” (2013, p. 269).

para usar o termo de Susan Harding (2000) ao caracterizar a postura acadêmica ante os grupos fundamentalistas.

Mais que um caso excepcional e particular em relação à minha “inserção”, o que chamei de recepção cosmológica, levando em conta sua variedade, pode ser estendido a um contexto mais amplo de interações, até mesmo para comparações.¹⁴ Esse sistema orientação, tal como descrevi, ou “mitopraxis” como diria Marshall Sahlins (1990, p. 180),¹⁵ constitui-se num conjunto de saberes e práticas valorizadas por meus interlocutores, de modo que não há razão para negligenciá-la ou subestimá-la. Não obstante à pretensa observação (dita) “participante” e a prática de um ritual de estranhamento como aspirante a antropólogo, há razões para suspeitar de minha percepção inicial. Penso agora se de fato “voltei” a campo ou se sempre “estive” nele, uma vez que os afetos de uma experiência passada faz-se presente na memória, num *ethos* corporal. Nesse sentido, se “o pesquisador de campo produz uma espécie de conhecimento como resultado de suas experiências”, como afirma Roy Wagner (2010, p.49), não menos “criativa” é a interpretação “nativa” sobre a atividade do antropólogo.

Portanto, refletir num momento posterior sobre os interstícios de uma recepção cosmológica e o contexto de suas práticas em relação a uma modalidade de inserção, significa dar-se conta de um conjunto de experiências tidas no primeiro momento como contingente, uma espécie de lacuna da subjetividade do pesquisador. De fato, a modalidade de inserção *ajustada e invertida* por uma modalidade de *saber* (cosmologia da *revelação*), a princípio não me parecia relevante (no sentido de levá-la epistemologicamente a sério), talvez pelo fato de minha pretensa objetividade evitar os “afetos” com meu passado religioso (pentecostal), vista até então como um problema.¹⁶ Nesse sentido, a estratégia que adoto pode suscitar uma diversidade de objeções em relação aos procedimentos da etnografia em diversos planos. Um

¹⁴ A etnologia brasileira, por exemplo, ganhou notoriedade ao desenvolver um tratamento analítico das cosmologias indígenas: o sistema mitológico, o sistema ritual, a dimensão corporal da noção de pessoa, os modos de organização social etc. Para Eduardo Viveiros de Castro, a organização social dos Araweté pode ser explicada a partir da compreensão dos modos como classificam o mundo dos espíritos, bem como pelo papel fundamental que a cosmologia acerca dos mortos ocupa nas atividades da vida cotidiana (VIVEIROS DE CASTRO, 1986). De modo semelhante, Renato Sztutman (2005) mobiliza um esforço teórico para interpretar as dimensões políticas implicadas na cosmologia indígena, estabelecendo uma relação entre a ação política e o xamanismo. Fundamentando-se no suporte teórico dos trabalhos de Marilyn Strathern (2006) e Viveiros de Castro (1986, 2002), Sztutman busca compreender a dimensão cosmopolítica ameríndia a partir das personificações e interações coletivas, privilegiando o modo como surgem seus personagens (profetas, guerreiros, xamãs, etc.). Não seria plausível estender este tratamento antropológico para outros contextos?

¹⁵ Analisando o controverso caso da visita do Capitão James Cook à ilha havaiana, Sahlins busca demonstrar como o contato com os europeus reorganizava as categorias nativas e recriava os mitos sob novas circunstâncias.

¹⁶ Delcídes Marques (2009) ao descrever as práticas dos pregadores da Praça da Sé em São Paulo, entre os quais teve uma breve incursão na adolescência, investe numa etnografia que ficciona a *confissão* de uma experiência passada. Apesar das limitações, por que não utilizar uma experiência passada a favor da etnografia?

dos problemas estaria relacionado à construção textual, isto é, ao estatuto de “autoridade etnográfica” de que fala James Clifford (2011, p. 17), cuja noção de *campo* apresenta-se como uma “particularidade de seu procedimento” e exemplifica a “veracidade de seu discurso” (PULMAN, 2007, p. 230). A própria ideia de “voltar” a campo, em contraste com a ideia de “ir” a campo, implica um novo problema visto que a noção de “campo” se desloca da ideia de “um lugar” para um plano conceitual e vice-versa. Afinal, a que nos referimos ao acionar a noção de *campo*? Como aponta Bertrand Pulman, a relação entre o *signo* e seu *referente*, apesar de dimensões distintas, complementam-se.¹⁷

Interstícios da recepção cosmológica: imersão e simetrização

Levando adiante a possibilidade de uma antropologia do pentecostalismo, pergunto-me pelos rendimentos teóricos que um sistema de orientação de práticas suscita à etnografia. O que dizer, pois, da experiência onírica de José Ribamar no contexto de minha recepção como pesquisador? O argumento central desse ensaio consiste em demonstrar que a identificação do personagem onírico com minha presença em campo pode ser lida como um modo de *simetrizar* as diferenças entre pesquisador e interlocutor: trata-se da construção de *posições* no contexto de interação.

Vejamos, em primeiro lugar, o contexto da recepção cosmológica e o *embricamento* com minha inserção em campo. É preciso, portanto, situar os valores atribuídos por meu interlocutor aos ritos oníricos como um sistema de orientação das práticas. Assim, se pudermos levar adiante o argumento de que a noção de pessoa do Espírito Santo, nesse contexto de interação, estabelece princípios que regulam as relações pessoais e institucionais, tais como, a distinção de pessoas e aferição dos discursos considerados autênticos, podemos nos aproximar dos valores construídos coletivamente pelos pentecostais, ao menos por meus interlocutores.

Desse modo, a categoria “revelação”, como no caso da recepção cosmológica, apesar das variações entre os muitos grupos, pode ser pensada como um *modo de saber*, um modo de

¹⁷ Segundo Pulman, a Antropologia herdou as derivações da noção de *campo*, primeiro do vocabulário bélico, que relacionava essa ideia a *lugar de confronto* ou *conflito*; e depois da geologia, cujo termo *campo* se referia às *camadas sedimentares* onde se acumulava a história da *Terra*. O atual discurso da literatura antropológica faz uso da noção de *campo* para designar tanto “o objeto da pesquisa” quanto o “lugar” onde desenvolve a pesquisa (2007, p. 226).

acessar a vontade divina e orientar comportamento. Esse *saber* é desejado e disputado por meus interlocutores como um valor de *distinção* pessoal. Trata-se de um valor construído coletivamente equivalente às noções de “pessoa consagrada” ou “ungida” (MAFRA, 2009), “homem espiritual” e “homem de Deus” (MARQUES, 2009), “profeta” ou “pessoa pentecostal” (CAMPOS, 2011), cujo *status* é altamente respeitável e desejável entre os pentecostais (sem que isso seja visto como uma generalização desmedida).

Portanto, por ocasião de minha inserção em campo, José Ribamar, certamente buscava impressionar-me e construir sua posição de pessoa distinta e excepcional. Ao ser recepcionado por José Ribamar e identificado com o personagem da revelação, esse substrato das práticas precede minha chegada a campo, sendo inclusive “emoldurada” por essa prática cosmológica. Como adiantei, após ser identificado com o personagem do sonho, fui convidado por Ribamar a sentar-me no limiar da porta de acesso do pequeno templo. José Ribamar passa a reagir a algumas de minhas perguntas sobre sua trajetória de pastor e acerca dos fieis que o seguem, alguns dos quais viriam a fundar suas próprias igrejas (os colchetes são meus):

Ah não, isso não foi ideia minha, não! Agora vou entrar no lado espiritual, isso não foi ideia [puramente humana]. A minha igreja não foi trazida assim no sentido meu de caçar um nome bonito, não! Foi trazida pela parte [vontade] de Deus mesmo. É sério, você pode acredita nisso...? [retoricamente respondo que sim]. O nome da Manjedoura foi algo que veio do céu, de Deus. Foi numa madrugada dormindo que tive a revelação. Eu vi o formato de uma estrela brilhar e chegar perto de mim, na visão. E ali eu abri bem os olhos e olhei, mas estava dormindo. Aí eu vi umas letras de ouro, umas letrinhas tudo amarelinhas, vi os números, vi tudo. Vi as estrelas que formou o céu. Vi a Bíblia que se abriu ali no livro de Lucas. E ali estava o capítulo e o versículo [Lucas 2:7].¹⁸ Aí eu espantei e perguntei: ‘Senhor, será que tenho que colocar o nome da Manjedoura [até então a igreja chamava-se Corrente do Poder] de Manjedoura?’ Aí eu fiquei com aquela confusão [acerca do significado do sonho]... Aí numa outra tarde eu estava dormindo, aí eu vi a mesma coisa [“confirmação” do sonho]. Eu vi as letras e os números... o capítulo da manjedoura, o versículo e uma faixa [escrito:] ‘Manjedoura de Cristo’... Eu mesmo discerni o nome que não pude entender. O nome de Manjedoura significa o símbolo humildade. Temos que ser humildes, temos que ser pequenos diante de Deus. Nós pra ter uma igreja temos que ser o ultimo, o mais pequeno... [a manjedoura] era um lugar desprezado pelo homem e Jesus nasceu lá. Nós temos que ser assim [sic].

¹⁸ “e ela [Maria] deu à luz o seu filho primogênito [Jesus], envolveu-o com faixas e reclinou-o numa manjedoura, porque não havia lugar para eles na sala [hospedaria]”. Bíblia de Jerusalém (1981).

Num tom assertivo e disfarçando as lágrimas ao narrar às dificuldades de manter os fieis em sua igreja – e assim, mantê-la financeiramente –, a resposta de Ribamar buscava tirar-me do nível de questionamento que Bruno Latour (2004) denunciou como “duplo clique”, já que minhas perguntas, imbuídas inicialmente de noções como *crença* e *representação*, pretendiam “decifrar” a cosmologia. Latour distingue vários planos dos regimes de enunciação e chama atenção para o fato de que o discurso religioso, mais que *informação*, pretende falar de *transformação*.

Apesar das ponderações às ideias de Latour, Otávio Velho afirma que para este, a noção de “religião” envolve *presentificação* ou *conversão* (mais uma vez, categorias da tradição cristã carregadas de sentidos) não se referindo a um além, mas um “aqui” e “agora” (2010, p. 9). Nesse sentido, para Latour, o próprio discurso religioso contém uma variedade de níveis, e tomar como marco de referência tipos de perguntas que não levem em conta a dimensão em que se localiza o tipo de enunciado implicado na fala religiosa significa torna-la “vazia”, “tediosa”, “repetitiva”. Em Latour, o discurso religioso “busca justamente frustrar a tendência ao duplo clique, desviá-la, rompe-la, subverte-la, torná-la impossível” (2004, p. 335). Ao receber-me e falar sobre sua vida, Ribamar procurava também saber sobre minha trajetória, o que viria a se repetir nos cultos. Ribamar não apenas buscava *informar* (uma “crença”), mas comunicar o conteúdo de uma *experiência* que não puder perceber no primeiro momento.¹⁹

A partir dessas considerações etnográficas, é possível afirmar que a identificação do personagem do sonho com minha presença, por parte de José Ribamar, consistia não apenas numa espécie de “ajuste” das *relações* assimétricas (inevitavelmente) estabelecidas em campo, mas também numa *inversão* das posições. Digo isso porque em momentos posteriores, ao passo que me pedia para relevar sua pouca instrução, José Ribamar acionava um tipo de saber não dominado por mim, procurando persuadir-me de suas convicções e converter-me ao seu grupo. Com o tempo, o tratamento estendido a mim, simetrizava minha presença ao nível de seus pares. A diferença é *ajustada e invertida*: de pesquisador, passei a ser visto como um potencial novo convertido, um neófito, um iniciado, um discípulo, cujo

¹⁹ Em um dos cultos que participei, Ribamar dirigiu-se a mim com a revelação segundo a qual eu teria uma “chamada divina” para ser “pastor” e “pregador”, afirmando ser uma “grande obra”. Mas, para isso, eu deveria “tirar a pedra do coração”, isto é, a dúvida. Afirmava ao final que não se importava se eu acreditasse ou não, simplesmente fazia-lhe conforme lhe havia sido “mandado por Deus”. Percebi que os momentos mais esperados do culto eram aqueles nos quais “Deus falava” diretamente com os fieis. Gestos corporais e performáticos, a distinção de uma fala habitual por uma locução ritual, imprime ao discurso a construção de uma *fala sincera*.

domínio do *saber* não estava disponível. Como afirmou em outra ocasião, eu teria que “tirar a pedra do coração”.

Ser “revelado” ou anunciado pelo Espírito Santo, portanto, implica também nas variações do que poderia ser “interpretado” por meu interlocutor. O personagem onírico de José Ribamar era tão “móvel” quanto minha posição de observador-observado. Desse modo, o personagem onírico (e seus objetos) e o pesquisador (e seus instrumentos), o sonho e seu referente, significado e significante, são relacionados criativamente num sistema de orientação de práticas e seus “lugares” são definidos pelos jogos interpretativos. Ou seja, fui identificado ao personagem da revelação não apenas *criativamente*, mas também *positivamente*, o que certamente facilitou minha inserção. É possível supor o desconforto que teria experimentado caso o personagem fosse relacionado ao “imaginário” cristão (pentecostal) dos demônios: minha presença teria sido enunciada de outro modo, no mínimo, como um potencial emissário digno da desconfiança de meu interlocutor. A *interpretação* negativa mudaria consideravelmente a identificação do personagem com minha presença; minha *posição* de observador-observado teria sido vista com cautela.²⁰

Considerações finais

O argumento que persegui até aqui tem como objetivo articular uma específica situação de campo e as implicações à teoria etnográfica. Levando em conta que a recepção cosmológica inverte à lógica de minha inserção em campo, a modalidade de *inserção* no qual tornamo-nos (estrategicamente) “imperceptíveis”, uma espécie de observador “participante” e ao mesmo tempo “distante”, possui limites. Essa modalidade deve ser vista nos termos de uma “imersão”, já que o pesquisador torna-se “parte dessas relações” (STRATHERN, 2014, p. 354). O momento etnográfico de que trata Strathern diz respeito, portanto, à relação entre

²⁰ Basta lembrar, por exemplo, da recepção de Edward Evans-Pritchard (2008) entre os Nuer na década de 1930, visto - ao que tudo indica - como representante do sistema administrativo colonial, a ponto de lavá-lo a uma “nuerose” (conforme seu trocadilho). A experiência de ser relacionado à “estrutura” de uma cosmologia lembramos o trabalho de Marshal Sahlins (1990) ao descrever o polêmico caso do capitão James Cook e sua tripulação que teriam sido interpretados pela cosmologia havaiana como “estrangeiros divinos”; Sahlins demonstra as diferentes posições que o capitão Cook ocupava nos termos do mitopraxis havaiano: por um lado, associado à expectativa de pacificidade da divindade Lono, e por outro, associado à função guerreira da divindade Ku. Há, portanto, uma relação de *continuidade* entre a primeira e a segunda visita de Cook, na qual teria sido vítima de uma “tragédia”. Clifford Geertz (1989) também narra uma situação em Bali em que procurou um modo de “situar-se” na expectativa nativa e conseguir a confiança dos balineses. Entretanto, a “invisibilidade” com a qual Geertz julgava ser tratado, já era um modo de “ser visto”.

imersão e a *dinâmica* do conhecimento na qual o etnógrafo é colocado no contexto das relações e reconhece suas implicações.

De volta à questão inicial, estaríamos dispostos a levar epistemologicamente a sério uma cosmologia considerada “repulsiva”? Argumentei que o tratamento que estende o *estatuto* de criatividade ao *outro* e que pretende leva-lo a sério em seus termos, apesar dos *afetos* assumidos, de modo algum pode ser evitado pela teoria etnográfica. Não se trata apenas de uma condescendência epistemológica que pressupõe “traduzir” o outro, supondo que ele seja “incapaz” de fazê-lo, mas de levá-lo a sério em seus construtos. A experiência onírica de José Ribamar e a “moldura” cosmológica com a qual fui identificado servem-me como ponto de partida para pensar a ideia de “voltar a campo” e as ficções da redação etnográfica.

Os interstícios dessa específica situação de campo, certamente, podem desdobrar-se em outras questões epistemológicas relacionadas à prática etnográfica. Se por um lado, assim como o literato, o antropólogo “escreve” ou “inscreve” discursos sociais, como afirma Clifford Geertz (1989, p. 14), por outro, conforme Marilyn Strathern, “não há nada melhor do que olhar para a escrita antropológica” (2014, p. 165). Strathern sugere novas alternativas para os sentidos – ou ficções – que a etnografia adquire no momento da redação. Enquanto James Clifford argumenta que “se muito da escrita etnográfica é produzida em campo, a real elaboração da etnografia é feita em outro lugar” (2011, p. 39), Strathern coloca o seguinte desafio: “como fazer um arrazoado que tenha como ponto de partida um evento imprevisto, um resultado imprevisto, remontando às circunstâncias de seu desenvolvimento?” (2014, p. 349). Vincent Crapanzano já se referia a esse recurso narrativo de “ficção” da etnografia (1991), tarefa que segundo Strathern, consiste em “transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos” (2006, p. 33).

Tendo em vista a natureza temporal e condicionada da etnografia, devemos estar abertos às compreensões posteriores e permitir-nos aos “retoques” de sua *escultura*. A metáfora da “escultura”, recorrente na obra de Gaston Bachelard (1986), é utilizada para descrever o processo criativo do trabalho artístico do escultor, uma tarefa *manual e corporal*, que pode ser útil ao meu propósito. Bachelard critica a supremacia da hegemonia da visão, um “vício da ocularidade” (“observar”, “analisar”, “perceber”) sobre a “imaginação material” que busca a concretude das relações. Assim, a etnografia, para além de uma “perspectiva”, é também um ato criador, um ato *manual* que não se distingue do corpo do pesquisador.

Como uma escultura *inacabada*, um ato criador que imprime marcas de diferentes discursos, uma das funções da etnografia, conforme Clifford Geertz é “proporcionar narrativas e enredos que nos tornem visíveis para nós mesmos” (2001, p. 82).

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de; MONTERO, Paula. Trânsito religioso no Brasil. In: **São Paulo em Perspectiva**, vol. 15 (3), 2001.

ALMEIDA, Ronaldo de. Religião na metrópole paulista. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, Anpocs, São Paulo, vol. 19, nº 56, outubro/2004.

BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. São Paulo: Difel. 1986.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. O profeta, a palavra e a circulação do carisma pentecostal. **Revista de Antropologia da USP**, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 1013-1049, 2011.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Editora UFRJ. 2011.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. In: **Anuário antropológico**, n 88. Tempo Brasileiro. 1991.

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Os nuers: uma descrição do modo de sobrevivência e das instituições políticas de um povo nilota**. São Paulo: Perspectiva. 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: **Cadernos de Campo**, Ano 14, 2005. Revista do PPGAS da USP-FFLCH/USP, São Paulo. 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. “Os dilemas do antropólogo entre ‘estar lá’ e ‘estar aqui’”. In: **Cadernos de Campo**, ano 8. 1997/8. Revista do PPGAS da USP-FFLCH/USP, São Paulo.

_____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

LATOUR, Bruno. Não congelarás a imagem, ou, como não desentender o debate ciência-religião. In: **Mana: Estudos de Antropologia Social**. vol. 10 (2): 349-376, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1973.

MAFRA, Clara. Distância territorial, desgaste cultural e conversão pentecostal. In: ALMEIDA, Ronaldo (Orgs.). **Religiões e cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. (Coleção Antropologia Hoje).

MARQUES, Delcídes. **Confissões e ficções de um antropólogo: etnografia dos pregadores da Praça da Sé**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social): Campinas: IFCH/Unicamp. 2009.

_____. **Da vida santificada: a moralidade do caminho estreito**. Tese de Doutorado (Antropologia Social): Campinas: IFCH/Unicamp. 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **A prosa do mundo**. Cosac Naify. São Paulo. 2012.

PULMAN, Bertrand. Por uma história da noção de campo. In: **Cadernos de Campo**, Ano 16, jan/dez 2007. Revista do PPGAS da USP-FFLCH/USP, São Paulo.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 1990.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas-SP, Editora da Unicamp. 2006.

_____. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify. 2014.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. Tese de Doutorado (Antropologia Social), FFLCH/USP. 2005.

TELES, José Edílson. Vasos rebeldes: modos de distinção e autenticidade na constituição de um pastor pentecostal e sua igreja. In: MONTERO, Paula (Org.). **Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos**. São Paulo: Terceiro Nome, 2015 (Coleção Antropologia Hoje).

VELHO, Otávio. A religião é um modo de conhecimento?. In: **PLURA**, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, 2010, p. 3-37.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro. Zahar/Anpocs. 1986.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo. Cosac & Naify. 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.