

Metaforização, símbolos rituais e comunicação pré-verbal em Bateson, Turner e Wagner:

A relação entre corpo e conflito na ação social

Breve introdução ao campo

A partir do projeto de pesquisa “A Telepresença do EU – negociações e diálogos audiovisuais da intimidade”, tenho investigado o locus privilegiado dos portais virtuais de exibição de câmeras ao vivo (*live webcams*) nas práticas sociais de produção, compartilhamento e recepção das representações identitárias audiovisuais presentes nas redes de interação mediada pela internet. Desde fevereiro de 2010, venho discutindo algumas representações simbólicas que permeiam ambientes-telepresentes, especificamente o portal de exibição de *live webcams* CAM4 (www.cam4.com).

Segundo as palavras do próprio portal “o CAM4 foi inaugurado em 2007 para oferecer gratuitamente *software* de transmissão de *webcams* de fácil utilização para amadores, exibicionistas, swingers, voyeurs e afins.”

Ao longo de 2 anos de navegações e de interações semanais, tive a impressão crescente de que os corpos dos exibidores ou *performers* comunicavam-se entre si e na maioria das vezes “silenciosamente” (na ausência da fala ou de linguagens de sinais como a Libras). E esta comunicação corporal apresentava especificidades bastante distintas dos contatos face-a-face a que estamos todos acostumados em nossos respectivos meios sociais. O CAM4 trata-se de uma comunidade *online* que agrega internautas das mais variadas faixas etárias; nacionalidades; línguas; posições sociais e sexualidades, para citar apenas alguns aspectos.

Desta forma, ao contrário das expressões corporais compartilhadas numa mesma região por grupos de pessoas que se “conhecem” e integram associações e coletividades, percebi que tanto os exibidores quanto os espectadores (e em ambientes-telepresentes estas categorias se intercambiam constantemente) elaboravam e re-elaboravam constantemente novos sentidos que moldavam uma identidade ou identidadeS reconhecidas pelos internautas participantes.

É bem verdade que a expressão corporal não aparece sozinha no portal. *Chats* interligados às câmeras-exibidoras e às vezes câmeras com áudio ligado multiplicam e potencializam estas redes de comunicação. Contudo, sem sombra de dúvida o fator que motiva e de certa forma define as interações neste tipo de portal é a exibição do corpo.

Tendo isto em vista, meu campo me “incomodava/atormentava” com o seguinte desafio: Como interrogar e dialogar com corpos?

Inúmeras vezes as etnografias, apesar de suas descrições detalhadas e até poéticas de rituais, danças, festejos - dentre uma infinidade de atividades - acabam cedendo lugar a epistemologias e linguagens pleromatizadas (Bateson). Estas descrições e teorias não conseguiam em última instância dar conta plenamente das negociações constantes, das ambiguidades, dos paradoxos, daquilo que não é necessariamente nomeado mas que nem por isso está afastado das representações nativas.

Assim, a centralidade do caráter relacional das teorias propostas por Gregory Bateson, Victor Turner e Roy Wagner proporcionou um novo olhar sobre estas questões ao tomarmos o conceito de metaforização como fio condutor de uma “gramática da criatura” (Bateson).

Fatores como a constante diferenciação entre os sistemas inerente aos “processos mentais”; a cismogênese (Bateson); a irrupção pública de tensão dos “dramas sociais”; a importância da *communitas* para a produção de metáforas-radicais e para a manutenção da estrutura (Turner); as noções de “invenção”; “convenção” e “personificação” (Wagner); todo este diálogo teórico mostrou-se fundamental à incorporação do processo de metaforização (e de sua lógica não-cartesiana) na compreensão da instrumentalização do corpo como veículo de expressão não-verbal nas práticas sociais de produção, compartilhamento e recepção de representações identitárias audiovisuais em redes de interação mediadas pela internet.

Ambientes imersivos por excelência, os portais virtuais de exibição amadora deslocam a figura do “observador” - daquele que olha – repartindo-o em dois sujeitos num só: “o observador interno, que experimenta a ação em primeira pessoa, e o observador externo, aquele que observa do lado de fora da ação um outro experienciado, ainda que possa ser ele mesmo.” (Araújo, 2005) Percepções simultâneas de realidades endógenas e

exógenas se intercambiam e se tensionam na relação entre sujeitos, alterando mutuamente as noções de corpo, realidade e presença.

Como explicar o ímpeto para a exposição do corpo (parcialmente ou em seu todo) e/ou do rosto de homens e mulheres pertencentes às mais variadas faixas etárias, nacionalidades e culturas? Sem contar o grande apelo de performances das chamadas “sexualidades desviantes” tais como homossexuais, bissexuais, travestis, *drags* e transexuais. Diante de uma platéia invisível¹ em sua maior parte, revelam-se sujeitos em interação cujas representações efêmeras não só rompem com a lógica indicial da imagem como aceleram o processo de virtualização já em curso.

Neste trabalho, desenvolvo uma reflexão teórica focada principalmente no processo de metaforização presente nas obras de Gregory Bateson, Victor Turner e Roy Wagner.

Interessa-me aqui analisar como a lógica do processo de metaforização pode contribuir e auxiliar o antropólogo a compreender manifestações não-verbais de expressão (e suas incongruências) - como os ambientes-telepresentes - sem resvalar obrigatoriamente em descrições com tendências estruturalizantes e categorizantes. Poderia a exposição do corpo em determinados contextos oferecer diferentes sentidos/metáforas como se estas representassem verdadeiras epistemologias do corpo?

Pleroma e Criatura na gramática batesoniana

Na “gramática” do pensamento batesoniano, a Semântica e a Sintaxe - duas categorias da linguística - emergem não por acaso para demonstrar como os conceitos de Criatura e de Pleroma foram articulados no desenrolar da história da ciência (e de seu discurso racional) e como podem ser rearticulados em comparação a diferentes redes/modos de comunicação e regimes de verdade.

Basicamente os conceitos de criatura e de pleroma retomam a divisão cartesiana entre mente/espírito de um lado e corpo/matéria de outro. Contudo, Bateson toma de empréstimo a categoria Pleroma de Carl Jung e aprofunda a noção complementar de Criatura justamente por partirem de comparações “de diferenças” e não “de matérias” (a criatura é parte inseparável do pleroma). Na separação epistemológica encaminhada por

¹ Há uma variedade de tipos de interação no CAM4. Na maior parte delas o exibidor não vê seus espectadores.

Descartes, o discurso sobre o pleroma ou “realidade material” teria adquirido uma independência enganosa. A crítica de Bateson a esta “pleromatização” do conhecimento é análoga ao distanciamento entre cultura e biologia, bem como ao extremado cientificismo das Ciências Sociais.

Neste sentido, uma das principais inquietações de Bateson trata-se da formulação de uma epistemologia em que fosse possível romper os abismos entre criatura e pleroma, as dualidades entre pensamento e mundo visível, de forma a encontrar um elo único que interligasse os seres e as coisas.

Antes de fornecer a resposta de Bateson e de adentrar em seu mundo, cumpre adiantar que sua hipótese para este “padrão que conecta” serve também como fio condutor neste trabalho sobre teóricos com trajetórias intelectuais tão distintas como o próprio Bateson, Victor Turner e Roy Wagner.

A Metáfora como Processo Mental – o corpo como sistema de comunicação

Ao propor um diálogo sobre o conceito de Metáfora em Bateson, Turner e Wagner, interessa-me aqui explorar como o corpo humano em determinados contextos pode ser investigado antropológicamente não apenas como mais um elemento no interior de uma etnografia a informar sobre a cultura de uma comunidade mas, e por que não, como sendo ele mesmo tomado como sistema(s) de comunicação pré-verbal mais próximo da metáfora do que de uma linguagem pleromatizada (tanto nativa quanto do antropólogo que pretende aproximar aquilo que lhe é distante).

A hipótese de Bateson para um elo que interligaria os seres e as coisas, ideia que permeia praticamente toda sua heterogênea obra, é o que chamou de Processos Mentais.

Na gramática batesoniana, um equívoco essencial é apontado: a adaptação da descrição do pleroma à evolução da linguagem camuflou a necessidade de uma teoria do conhecimento que também se ajustasse à criatura. “Para responder a estas perguntas precisamos de uma semântica que seja apropriada à Criatura - que consista em diferenças - e precisamos de uma sintaxe apropriada à Criatura, que seja ao menos sensível à metáfora e aos tipos lógicos.”² (M.C. BATESON, 1989: 188)

² Tradução minha.

Desta forma, mais importante do que atestar a veracidade das descrições de nosso mundo material seria compreender os sistemas de comunicação de maneira ampla (humanos e biológicos), incluindo-se as confusões e contradições dos tipos lógicos presentes naquilo que fundamentaria uma gramática da criatura.

Como se relacionariam, então, os famosos processos mentais de Bateson com o conceito de metáfora que servirá de ponte entre os diversos paradigmas abordados adiante?

A lógica da metáfora - presente por exemplo nas artes, na religião, nos sonhos, na poesia, nos jogos e no humor - diferente da lógica clássica e de seus “silogismos categóricos”, estaria mais próxima da comunicação da criatura (humana ou biológica) ao colocar lado a lado duas proposições complexas e justapostas que dariam origem a uma afirmação baseada exclusivamente nas relações estabelecidas e não em identidades nomeadas ou em categorias.

Os chamados processos mentais seriam estas relações estabelecidas que responderiam à conhecida indagação de Bateson: “Qual o padrão que une o caranguejo à lagosta, a orquídea à primula, e todos os quatro a mim? E eu a você?”, ou seja, a lógica da metáfora e seus “silogismos da grama”³ seriam uma forma analítica básica para discorrer sobre a estrutura dos processos mentais. Embora o autor não tenha chegado a desenvolver uma teoria sobre como a metáfora estabeleceria regimes de verdade na religião, nas artes ou no caso deste trabalho na exibição do corpo em determinados contextos sociais, creio que Turner e Wagner podem fornecer valiosas pistas para darmos prosseguimento às suas questões.

“O tema da metáfora penetra toda a obra de Gregory. Na verdade, a ideia em que ele estava trabalhando em suas últimas semanas era a do silogismo de metáfora (“silogismo do campim”), ver capítulo II. O uso dos silogismos de metáfora (que Gregory chamava de abdução) era para ele uma estratégia intelectual básica, era a busca da compreensão através da analogia, como quando analisava o processo da evolução considerando-o análogo ao processo do pensamento (...) Para Gregory, depois de ter dado ênfase durante anos à

³ Silogismos de metáfora ou “silogismos da grama”, também denominados por Bateson como “Abdução”: “Os homens morrem; A grama morre; Os homens são grama.”

abdução como procedimento central da ciência, era essencial enxergar nela uma ponte capaz de conduzir a religião a um modo de focar a questão de como ela - e o jogo – poderiam ter seus próprios regimes de verdade. Como Gregory nunca formulou plenamente esta conexão, para mim o problema deste livro consistiu em ordenar os elementos de seu pensamento e imaginar ligações que os unissem.” (BATESON, M.C., 1989: 190)

Se a alucinação e a poesia representariam variedades de discurso capazes de instituir diferentes tipos de correspondência com o pleroma (metafóricas), também a exposição do corpo em determinados contextos, poderia ela proporcionar diferentes metáforas mentais como se representassem verdadeiras cosmologias do corpo? Ou melhor, não estaria também o corpo e seus movimentos/comportamentos regularmente submetidos a uma linguagem excessivamente pleromatizada em nossas etnografias? Faria sentido nos questionarmos sobre quais seriam os princípios de uma efetiva epistemologia antropológica do corpo?

Neste sentido, o questionamento deste trabalho não passa pela originalidade do corpo como tema ou tópico etnográfico, mas volta-se para o corpo como “processo mental”, como sistema de comunicação mais próximo da criatura (e não de uma linguagem pleromática nomeadora) por estar aberto ao pensamento metafórico, à criação de novos padrões, aos “duplos vínculos” e às incongruências inseparáveis do processo de diferenciação a partir de sucessivas relações e trocas.

A epistemologia contraditória dos corpos e de suas trocas simbólicas entre os indivíduos

Retomando sucintamente alguns postulados de Bateson abordados no início desta trajetória, lembremos que a atitude de nomear é própria do ser humano e ocasiona uma “pleromatização do mundo vivo”. Recordemos ainda que as relações gramaticais são do tipo pré-verbal, ou seja, os conceitos de semântica e sintaxe são mais adequados para tratar do sistema de trocas/rede de comunicação da criatura uma vez que estabelecem significados exclusivamente através das relações entre as partes.

Agora, voltemos nossa atenção especialmente para outra de suas formulações: à exceção da linguagem pleromática humana, **não existe a negação**. Nos processos mentais (na gramática da criatura/dos seres vivos), a negação é substituída por justaposições ou por

metamensagens (silogismos da grama). Assim como o cachorro não pode dizer ao homem “Não te atacarei” e por isso expressa esta intenção aos donos e a outros animais intercalando sinais agressivos com sinais amistosos para demonstrar uma “brincadeira” de mordidas com seu interlocutor, ou seja, não há negação no plano pré-verbal; da mesma maneira, na metáfora “os pobres são os negros da Europa”, Turner destaca que os dois sujeitos distintos da frase (“os pobres” e “os negros”) são melhor apreendidos como “símbolos multivocais”, sistemas semânticos que abrigam “uma série de ideias, imagens, sentimentos, valores e estereótipos”, travando uma relação dinâmica que atualiza ambos os “sujeitos” envolvidos. Deste modo, o autor aproxima os sistemas semânticos das metáforas das propriedades dos símbolos culturais (incluindo os símbolos rituais). Metáforas e símbolos culturais/rituais compartilhariam certo tipo de “polarização do sentido” entre um universo visível de um lado, que se supõe plenamente conhecido e de um outro “subsidiário” mais obscuro, repleto de “imagens semivislumbradas”.

A *communitas* e a liminaridade seriam condições para esta produção de novas “metáforas-radicais”. Mas qual o possível vínculo entre as noções de *communitas* e liminaridade de um lado e os processos mentais noutra? Aliás, para além de confrontar estas teorias, cabe indagar de que forma elas se complementariam em direção a uma outra investigação antropológica dos corpos, menos atada às descrições das estruturas sociais *per se*?

Bateson fornece uma valiosa pista em dado trecho do capítulo “Contraste etológico, competição e cismogênese”. Ele salienta o fato de que não basta se estudar todos os contextos particulares que dão origem aos processos de cismogênese, pois ainda assim nada saberíamos sobre suas condições de surgimento. Sobre esta questão, Bateson reconhece as limitações de seus conceitos:

“ ... podemos observar que a cismogênese é impossível a não ser que as **circunstâncias sociais** sejam tais que os indivíduos concernidos se vejam **mantidos juntos por alguma forma de interesse comum, dependência mútua, ou *status social***. Quanto à natureza dos fatores que os mantêm unidos, e

a relação entre esses fatores e o processo cismogênico, nada sabemos.”⁴
(BATESON, 2008: 224)

É exatamente aí que os conceitos de *communitas* e liminaridade entrariam. Para que a moral e o *status quo* se façam presentes é forçoso que antes exista algo poderoso e indeterminado, porém reconhecível, capaz de dar “unidade” aos indivíduos. Esta tal “unidade” não é a moral ou a estrutura social em si mesmas. “Os vínculos da *communitas* são, conforme eu disse, antiestruturais, no sentido de que são indiferenciados, igualitários, diretos, não-rationais (embora não irracionais), relações Eu-Tu.” (Turner, 2008: 47). Na experiência de *communitas*, emanaria espontaneamente uma poderosa indiferenciação do sujeito frente a seu grupo em momentos de liminaridade - a fase intermediária situada entre o distanciamento e a reaproximação das estruturas de organização social - observada em ritos de passagem de tribos primitivas. Por sua vez, os “fenômenos liminóides”, característicos de sociedades industrializadas “complexas”, se distinguiriam dos momentos de liminaridade pelo aspecto individual/subjetivo do processo e por seu potencial criativo e subversivo, não pressupondo necessariamente um retorno à estabilidade da tradição.

“Pode-se também postular que a coerência de um drama social concluído é ela mesma a função da *communitas*. Assim, um drama incompleto ou insolúvel manifestaria a falta da *communitas*. Neste caso, o nível básico também não está no consenso no que diz respeito aos valores. O consenso, sendo espontâneo, se baseia na *communitas*, não na estrutura.” (TURNER, 2008: 44)

Não seria a *communitas* a arena primordial do corpo e de sua expressão pré-verbal? Não estaria uma parcela dos conflitos impulsionadores dos dramas sociais situados no corpo e em seus conflitos e transições compartilhadas, como a maturidade sexual e a morte?

Na irrupção pública dos dramas sociais - o canto, a dança, a festa, vestimentas bizarras de palhaços e monstros, inversões de gênero, anonimatos por máscaras, a pintura corporal, o uso de álcool ou alucinógenos dentre outros símbolos comuns aos contextos liminares – todos ocupam papel essencial para percebermos as relações dos indivíduos com a *communitas*, bem como com a lógica metafórica de processos comunicativos que extrapolam os limites lógicos da oralidade.

⁴ Grifos meus.

Levando isto em consideração, poderíamos depreender que a linguagem metafórica e simbólica corporal possui centralidade nos processos mentais batesonianos e nos dramas sociais de Turner. A comunhão entre os corpos seria uma pré-condição para que a diferenciação e/ou novas estruturas sociais possam tomar lugar, para que os indivíduos se reconheçam em suas ânsias mais “primitivas”.

A lógica da metáfora e, por que não dizer, da *communitas* e dos símbolos culturais/rituais que instigam a ação social e suas mudanças temporais⁵; as artes, a religião, os sonhos, a poesia, a dança e o humor, por exemplo – todos colocam em desafio ambiguidades, inconsistências, paradoxos e encontram em suas próprias lógicas gramaticais respostas novas, ligações imprevistas, alterações dos códigos que não interrompem as trocas, pelo contrário, possibilitam-nas.

Se enquanto antropólogos pretendemos compreender diferentes culturas/comunidades por meio de sujeitos implicados em suas respectivas redes de significado; nas fronteiras nem sempre precisas entre etnografia, etnologia e antropologia, cabe-nos discutir o quanto o pensamento metafórico, não como entidade abstrata ou metafísica, mas como regime de verdade constituinte da estética, da religião e de tantas outras expressões culturais, recebe a devida atenção em nossos trabalhos. Deste modo, quantas vezes, no afã de realizarmos descrições acuradas e fidedignas de nossos campos, recorremos a expedientes já consolidados que hierarquizam a tradição oral e escrita ou a estrutura e o *status quo* em detrimento das manifestações pré-verbais, dos duplo-vínculos, de conflitos sutis e de ruídos que não aparentam preservar qualquer conexão direta com o panorama mais amplo que nos esforçamos por organizar? Não almejo apontar uma fórmula para uma “antropologia da metáfora”, se é que ela exista, mas abraçar e costurar pontos de vista que julgo contribuir para pesquisas mais voltadas para diferentes processos comunicativos, mais relacionais/gramaticais e menos categóricas em suas descrições/narrativas/objetivos.

O antropólogo, a invenção e a inovação como metáforas da cultura

⁵ Os símbolos e a ação social em Turner: “Como considero os símbolos culturais, incluindo os símbolos rituais, como sendo a origem e o sustentáculo de processos que envolvem mudanças temporais nas relações sociais, e não como entidades atemporais, busquei tratar as propriedades cruciais dos símbolos rituais como estando envolvidas nestes desenvolvimentos dinâmicos. Os Símbolos instigam a ação social. A questão que sempre formulo aos dados é: Como funcionam os símbolos rituais?” (TURNER, 2008: 49)

Não por acaso, Roy Wagner em “*Habu. The innovation of meaning in Daribi Religion*” apoia-se na evocação de símbolos (inicialmente linguísticos e depois rituais) para distinguir a significação arbitrária, baseada em definições léxicas tautológicas (que apenas repetem aquilo a que se alude, como as palavras do dicionário), da significação metafórica, ou seja, aquela que é formada por símbolos em contraste que sustentam uma relação contextual mútua, que ultrapassa as definições pré-existentes.

Observemos que a dinâmica entre “invenção”, “convenção” e “cultura” proposta por Wagner é muito similar ao constante processo de diferenciação nos processos mentais de Bateson. Enquanto no último há um arranjo entre dois tipos de cismogênese (reação de um indivíduo às reações de outro) - a cismogênese complementar e a simétrica - no primeiro verificamos arranjos numa cultura entre metáforas complementares (consistentes) ou metáforas inovadoras (contraditórias). (WAGNER, 1973: 7)

“... todas as simbolizações dotadas de significado mobilizam a força inovadora e expressiva dos tropos ou metáforas, já que mesmo símbolos convencionais (referenciais), os quais não costumamos pensar como metáforas, têm o efeito de “inovar sobre” (isto é, ser reflexivamente motivados em contraste com”) as extensões de suas significações para outras áreas. Assim, *Habu* deriva significado cultural de atos criativos de entendimento inovador, construindo metáfora sobre metáfora de modo a redirecionar continuamente a força de expressões anteriores e subsumi-la em novas construções.” (WAGNER, 2010: 17)

Se fizermos o exercício de colocar em diálogo os conceitos wagnerianos de “invenção” e “convenção” com os de “antiestrutura” (*communitas* e liminaridade) e “estrutura” de Turner, facilmente constataremos que a relação dialética de ambos os pares de conceitos trata-se na verdade de um postulado comum aos autores. Sem sombra de dúvida, a questão do conflito é mais proeminente em Bateson e Turner do que na teoria de Wagner, mas em diversos momentos a figura do antropólogo e os dilemas da antropologia em “A invenção da Cultura” parecem encarnar alegoricamente os (conflituosos) embates simbólicos que perpassam todos os homens em suas respectivas culturas, assim como o contraste (ilusório) entre culturas complexas e culturas tribais.

Na metáfora wagneriana em “*Habu*”, uma interessante definição correspondente introduzida a partir dos rituais Daribi e que, salvo engano, foi posta de lado em “A

invenção da cultura”, merece ser trazida novamente à tona nesta reflexão sobre o corpo como sistema de comunicação – a “personificação” (*impersonation*).

Wagner ressalta que a personificação do divino ou de entidades etéreas como fantasmas e espíritos seria uma característica emblemática de muitos sistemas religiosos, tanto tribais quanto de sociedades complexas. Essas personificações executariam importantes inovações metafóricas ao estender ao *performer* capacidades e poderes que não pertencem ao homem, como a onipresença, a onipotência e a imortalidade.

Na personificação, não basta assumir expressamente uma outra identidade, como alguém que diz: “Eu sou Deus”. Este processo envolve a transformação da aparência externa, imitações de maneirismos e de toda a simbologia cultural associada ao personagem/entidade incorporado.

Para que uma personificação cumpra seu papel e faça sentido, o *performer* deve ser capaz de preservar seu papel de mediação entre dois papéis sociais e dois mundos distintos. No momento da personificação, ele não é nem uma coisa, nem outra e, simultaneamente, É uma coisa E outra.

“A personificação é então apresentada como um ato de comunicação ou “comunhão” entre o humano e o espiritual ... O sentido criado por este tipo de metáfora não é apenas outro elemento num sistema comunicativo; ao contrário, ele *se torna* a própria comunicação, e os seres humanos são os recipientes de seu poder inovador.” (WAGNER, 1973: 172)

Desta forma, as personificações seriam idênticas às sucessivas metáforas que constituem as culturas na medida que, por contraste e analogia, transformam significados conhecidos a partir de novas relações contextuais.

Referências Bibliográficas

BATESON, Gregory. “El mundo del proceso mental”. In: Gregory Bateson e Mary Catherine Bateson. *El temor de los ángeles*. Barcelona: Gedisa, 1989.

_____. “Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas. São Paulo: UNESP, 2008.

BATESON, Mary Catherine. “Qué es pues una metáfora?”. In: Gregory Bateson e Mary Catherine Bateson. *El temor de los ángeles*. Barcelona: Gedisa, 1989.

DAWSEY, John C. “Victor Turner e a antropologia da experiência”. São Paulo: Revista Cadernos de Campo, n.13, 2005, pg. 163-176.

KLEINSORGEN, Helmut Paulus. “Luz, Câmera, Ação! O filmes de família sob os holofotes da fama”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro: Contra Capa/UERJ/NAI, 2006, vol. 22, pp. 165-177.

_____. “A imagificação da vida cotidiana e o riso carnavalesco nos filmes pessoais”. In: Peixoto, Clarice Ehlers (org.), *Antropologia & Imagem – Narrativas Diversas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011, vol. 1.

TURNER, Victor. “Dewey, Dilthey e drama: um ensaio em antropologia da experiência”. São Paulo: Revista Cadernos de Campo, n.13, 2005, pg. 177-185.

_____. “Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana”. Niterói: Editora Da Universidade Federal Fluminense, 2008.

WAGNER, Roy. “Habu. The innovation of meaning in Daribi Religion”. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.

_____. “A invenção da cultura”. São Paulo: Cosac Naify, 2010.