

---

# ANTROPOLOGIA, NARRATIVAS E A BUSCA DE SENTIDO\*

**Sônia Weidner Maluf**

**Universidade Federal de Santa Catarina – Brasil**

**Resumo:** Neste artigo, procuro desenvolver uma abordagem antropológica da narrativa como forma de interpretação da experiência individual e coletiva e como veículo de sentido. A discussão tem como pano de fundo um estudo sobre as novas culturas terapêuticas e religiosas no Brasil, em que são abordados a pessoa, sua experiência e os sentidos dados a essa experiência. A reflexão se debruça sobre duas formas de narrativa que emergiram na pesquisa de campo: as narrativas “terapêuticas” e as narrativas autobiográficas. A dimensão subjetiva e pessoal, marcante nas narrativas contadas pelos “filhos de Aquário” sobre seus itinerários espirituais, encontra no fluxo do conjunto das narrativas outra dimensão, aquela que fala da experiência e de seus sentidos sociais.

**Palavras-chave:** antropologia, narrativa, religião.

**Abstract:** In this article I discuss an anthropological approach of narrative as a form of interpretation of collective and personal experience and as a vehicle of sense. The discussion has as backdrop a study about new religious and therapeutic cultures in Brazil, where we approach the person, her experience and meanings of these experiences. The reflection is based in two forms of narrative that has arisen from the field-work: therapeutic and autobiographical narratives. The personal dimension, central in narratives related by “Aquarius children” about their spiritual itineraries, found in the middle of the narratives, another dimension: that one who speaks about the experience and their social meanings.

**Keywords:** anthropology, narrative, religion.

---

\* Este texto é uma versão modificada do Cap. II de minha Tese de Doutorado, *Les enfants du Verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil*. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

Em um de seus filmes, o cineasta alemão Wim Wenders discute a idéia de que todas as histórias vividas poderiam ser resumidas em três ou quatro histórias. Toda a obra de Wim Wenders pode ser resumida em uma única intenção de fundo: resgatar a importância da narrativa, do narrar, do contar histórias – única forma de falar da experiência humana, partilhar essa experiência e encontrar nela sentido.

De alguma forma, essas duas dimensões estão presentes nos dramas e dilemas vividos pela antropologia contemporânea. A primeira delas fala da diversidade e da universalidade da cultura: contar muitas, infinitas histórias, ou buscar em toda essa variedade *a* história, aquela que sintetizaria *a* experiência humana, no singular. A outra dimensão trata de algo que está no fundo de todas essas histórias e experiências descritas e recontadas pela antropologia: a busca de sentido, ou seja a necessidade de ir além da literalidade. Para recolher todas essas histórias, ouvi-las, fazer sua leitura, o antropólogo acaba, em muitos momentos de seu trabalho, fazendo como os anjos de Wim Wenders,<sup>1</sup> que se debruçam sobre os humanos, sobre seus ombros, tentando escutar seus diálogos interiores, suas queixas, seu sofrimento, suas histórias. Momento central desse “encontro com o outro”, onde se busca, além de olhar, ver; além de ouvir, escutar; além dos fatos, sentido.

Pesquisando a emergência de uma nova cultura terapêutica e espiritual no Brasil durante os anos 90, percebi, como outros autores, a diversidade dos recursos, técnicas, filiações religiosas e espirituais por onde circulam as pessoas. Este é um fenômeno que atinge diferentes classes sociais, mas me ative a uma rede de locais e de contatos entre indivíduos de classe média urbana. A pesquisa de campo foi realizada centralmente em Porto Alegre, mas algumas incursões em outros locais, como Florianópolis e São Paulo, no Brasil, e Paris, na França, foram realizadas, me permitindo uma comparação baseada também em algumas observações feitas por mim e não apenas em estudos de outros autores.

Essa nova cultura se apresenta como um campo de intersecção entre diferentes formas de espiritualidade e vivência religiosa, práticas terapêuticas heterodoxas (ou alternativas, para usar uma categoria êmica) e a vivência de experiências ecléticas por indivíduos de classes médias urbanas. As diferentes terapias, espaços de cura e de crescimento espiritual freqüentados abrem,

---

<sup>1</sup> Cf. o filme *Asas do Desejo*, Wim Wenders, 1987.

para cada indivíduo, possibilidades de escolha – um repertório de vivências, que cada um percorrerá segundo suas escolhas e itinerários singulares. Cada percurso individual por essas experiências confunde-se com a história de vida, modificando-a e dando-lhe novos sentidos. Se, por um lado, de cada doutrina religiosa ou espiritual ou de cada uma das técnicas terapêuticas utilizadas, seria possível perceber uma cosmologia e uma noção definida de pessoa – uma imagem acabada, um retrato ideal, provido de qualidades físicas e morais absolutas – ou seja, uma noção substancialista ou essencialista da pessoa e da cosmologia, por outro, essa noção pouco tem a ver com os sujeitos que circulam pelas redes terapêuticas e espirituais. É o sujeito portador de uma experiência ímpar e singular que pode reunir experiências e doutrinas religiosas e espirituais tão díspares e lhes dar um sentido. Perguntar quem é esse sujeito remete desde já a uma escolha teórica e metodológica. Com efeito, dificilmente através da descrição da técnica de cura em si ou da doutrina religiosa enquanto tal será possível chegar aos sentidos da experiência. É preciso levar em conta a experiência singular (ligada a uma dimensão coletiva e social) e o significado dado a essa experiência por sujeitos singulares.

Parafraseando M. Rosaldo (1980), eu diria que podemos compreender melhor a participação em um ritual ou em uma consulta com um terapeuta alternativo através da linguagem emocional empregada pelo indivíduo para contar sua experiência do que através da explicação da organização e da estrutura do ritual ou da técnica terapêutica em si.

A pesquisa de campo, de uma certa maneira, já havia traçado uma parte desse percurso metodológico. Eu muito escutei: narrativas de histórias de vida, de itinerários pessoais, de experiências terapêuticas, de consultas, de rituais. Nas situações em que pude observar ou participar diretamente, foi ainda a dimensão narrativa ou discursiva que predominou. Diante do terapeuta, o paciente conta sua história, expõe seus sintomas, formula suas queixas. O terapeuta coloca questões, interpreta. Em situações onde predomina o trabalho corporal, o corpo é lido como um texto que conta a história pessoal. Também nos rituais coletivos uma dimensão narrativa se faz presente: as músicas cantadas (por exemplo os hinários do Santo Daime), a voz do mestre ou do iniciado, as preces, as instruções daquele que dirige as sessões de meditação, etc.

Esses diferentes tipos de narrativa e de situação narrativa foram tomados como maneiras, caminhos, veículos da experiência e do sentido – mesmo que se trate de um sentido precário, ou porque temporário ou porque nunca

inteiramente ao alcance da compreensão. A possibilidade de interpretação é infinita.

Por outro lado, nem a experiência nem o sentido (ou os sentidos) são redutíveis à narrativa, ao discurso, ou ao texto em seu significado mais largo.

Neste artigo, vou discutir basicamente duas abordagens da narrativa ou de situação narrativa que a pesquisa de campo me proporcionou.

## As narrativas "terapêuticas"

A idéia de narrativa terapêutica que emergiu do campo pesquisado é utilizada em seu sentido mais amplo, recobrando todo o fluxo narrativo ligado à experiência terapêutica e espiritual. Sentido e possibilidades de enunciação são igualmente variados.

Os autores que primeiro trabalharam a questão da narrativa terapêutica situam as narrativas ou o discurso terapêutico, na sua acepção mais ampla, em relação a situações particulares. Labov (1977) analisou a conversação terapêutica localizando-a sobretudo no quadro da sessão de terapia. A partir do objeto empírico que consistia na gravação de quinze minutos de uma sessão, escolhidos de um registro maior, ele considerou que isso bastaria para uma análise aprofundada da interação entre o terapeuta e seu paciente e para formalizar as estruturas que governam o uso da linguagem e da produção de formas lingüísticas.<sup>2</sup> Outros estudos de discurso e da conversação terapêutica utilizaram esse procedimento, que Labov denomina de microanálise, como "The five first minutes", que ele considera uma análise detalhada e meticulosa da "conduta verbal registrada".<sup>3</sup>

Arthur Kleinman (1988), que demonstra um interesse mais clínico e antropológico que lingüístico, analisou diversos casos do que ele denomina "narrativas de doença", enfocando a doença e seu significado (o modo como ela é vivida pelo indivíduo). Utilizando sua própria experiência clínica (de psiquiatra), Kleinman buscou colocar em evidência a polissemia, a multivocalidade da doença, sobretudo a doença crônica e a condição do doente crônico.

Se esses dois autores focalizaram sua análise do discurso terapêutico e das narrativas de doença sobre a situação clássica da sessão terapêutica,<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cf. Labov (1977, p. 6).

<sup>3</sup> Cf. Labov (1977, p. 6).

<sup>4</sup> Apesar de Kleinman (1988, p. 49) considerar também como "illness narratives" narrativas recolhidas em outros contextos: "The illness narrative is a story the patient tells, and significant others retell, to give

Kleinman, no entanto, ao contrário de Labov, alargou seu universo de análise a um número mais significativo de pacientes e ao processo terapêutico como um todo (o que inclui o conjunto das sessões realizadas por um mesmo paciente). Ele reconhece que seus pacientes se identificam mais com o papel de doente (ligado a situações relacionadas à sua família, aos cuidados, ao tratamento, ao regime alimentar, etc.) do que com o papel de paciente (restrito à situação clínica). No entanto, é nas narrativas que eles contam durante as sessões terapêuticas que ele prefere buscar o significado da doença.

Outros autores, trabalhando no campo das narrativas sobre doença, do significado da doença, da polissemia da experiência e da doença como processo, têm dado uma grande contribuição ao campo da antropologia da saúde e da narrativa.<sup>5</sup> Para vários desses autores, as narrativas das experiências de doença são centrais para uma compreensão dos modelos interpretativos dos grupos pesquisados, de suas explicações sobre a doença e sobre a história vivida pelo narrador ou pelos atores sociais implicados. Uma outra perspectiva importante adotada por esses estudos é a da idéia da negociação do sentido da doença (ou da experiência num sentido mais amplo), o que traz implicações para a possibilidade de negociação das próprias ações terapêuticas e do processo de cura.

No caso das experiências terapêuticas e espirituais que pesquisei, o foco das narrativas contadas foi colocado não sobre a vivência da doença mas sobre a vivência terapêutica. Até porque as pessoas com quem conversei utilizam muito pouco o conceito de doença ou outras noções que pudessem remeter à idéia de doença, preferindo noções menos “duras”, como crise, mal-estar, sofrimento para descrever aquilo que as levou à terapia, à experiência religiosa ou espiritual. Essas noções definiriam um estado subjetivo e não a uma síndrome específica e definida, como seria o caso da noção de doença. O sofrimento é descrito de modo vago e indefinido, apesar de ser bastante detalhado no que se refere a determinadas experiências do sujeito em sua vida cotidiana. A dor ou o sofrimento representam, para os sujeitos entrevistados, a condição de qualquer ser humano que ainda não iniciou o caminho da busca espiritual.

Notemos ainda que a experiência clínica<sup>6</sup> é apenas uma das formas da vivência terapêutica nesse grupo. Esta última não se limita às sessões e aos

---

coherence to the distinctive events and long-term course of suffering”. (“A narrativa de doença é uma história que o paciente conta e que muitos outros recontam, para dar uma coerência a diferentes acontecimentos e à longa duração do sofrimento”).

<sup>5</sup> Ver, entre outros, Good (1994) e Langdon (1996, 1997).

<sup>6</sup> Ou seja, a experiência da situação terapêutica em si.

trabalhos terapêuticos, da mesma maneira que a experiência religiosa não se circunscreve ao ritual. Essa vivência diz respeito a um estado de espírito e a uma cultura partilhada, que interferem no cotidiano, no trabalho, nas relações familiares e sociais, assim como nas narrativas de vida individuais – na maneira em que cada um conta sua história pessoal e se representa nessa história.<sup>7</sup>

Além disso, no quadro deste estudo, o lugar da antropóloga é exterior à clínica, ao contrário daquele onde se situa, por exemplo, Kleinman, que construiu suas análises a partir de sua experiência anterior como terapeuta. Apesar de ter observado e participado de sessões terapêuticas e rituais, minha experiência etnográfica não se limitou a esses espaços (o que me permitiu constatar que a vivência terapêutica e espiritual se estendia além da clínica e além do templo).

Da mesma forma, as narrativas contadas não se reduzem ao discurso terapêutico restrito ao espaço da clínica ou ao ritual. As narrativas e os discursos terapêuticos são expressos em todo lugar,<sup>8</sup> dentro e fora desses espaços.

É possível distinguir três tipos de situação onde esta enunciação acontece. A primeira é a própria “situação clínica” ou “ritual”. O aspecto discursivo ou narrativo compreende aqui um largo espectro de enunciações possíveis, que vão dos diversos tipos de narrativa verbal do paciente (suas queixas, sua história dos acontecimentos vividos) às diversas formas de leitura do terapeuta: a leitura do corpo, tomado como texto (“leitura corporal”), a leitura das cartas de tarot, do mapa astrológico, etc. O discurso do terapeuta pode também adquirir diferentes formas: descrição de um certo perfil do paciente, formulação de um diagnóstico, interpretação dos sintomas e dos elementos de análise que emergiram durante a consulta e as prescrições.

A segunda situação de enunciação diz respeito aos espaços coletivos, onde os indivíduos são levados a falar de si. As narrativas pessoais que acontecem nesses espaços são um momento importante de definição do *ethos* do grupo. Falar de si, de suas experiências pessoais singulares e íntimas em uma esfera coletiva constitui, com efeito, um aspecto essencial da afirmação de si e

---

<sup>7</sup> Sobretudo porque nem sempre é o paciente que traz as narrativas de doença e de cura mais significativas. Nas camadas populares (rurais ou urbanas), por exemplo, as narrativas terapêuticas podem se mostrar um momento importante de transmissão oral da cultura e da sociabilidade feminina (conforme constatei em estudo anterior: Maluf, 1993). É possível que uma das dimensões de um “folclore feminino” (Fonseca, 1994) passe pelas narrativas que as mulheres fazem entre elas sobre as doenças na família.

<sup>8</sup> Maines (1993, p. 20) se refere à ubiqüidade do “contar”, que tem lugar, segundo ele, em todas as atividades humanas.

da demarcação simbólica de uma identidade individual e coletiva. Nesse momento, diferentes discursos e significados são expressos, sendo o discurso da clínica ou reproduzido e confirmado, mostrando a adesão ao discurso do especialista, ou desautorizado e substituído por outras interpretações, mostrando o caráter precário e provisório da vivência no interior da instituição (seja ela terapêutica ou religiosa) diante de outras experiências coletivas ou individuais.

A terceira situação narrativa é aquela que permite o encontro etnográfico, a saber: as narrativas confiadas à antropóloga, que podem acontecer sob a forma de uma narrativa de vida ou autobiografia, ou da descrição das experiências terapêutico-religiosas (que não deixam de ter um caráter autobiográfico), contadas por pacientes e por terapeutas (tanto em entrevistas formais, como em conversas gratuitas com os sujeitos da pesquisa).

Na realidade, as fronteiras entre essas três situações não são tão definidas quanto na classificação apresentada. Esta tem aqui apenas um sentido heurístico: tentar compreender o caráter extensivo da experiência. Poderíamos ainda falar de uma quarta situação narrativa, que se refere à construção da escrita antropológica, aquela que descreve e busca interpretações para as narrativas e para os sistemas simbólicos de onde ela emerge e que nela se inscrevem.<sup>9</sup> No entanto, minha intenção aqui não é de fazer uma antropologia ou uma sociologia<sup>10</sup> da narrativa em seu sentido mais amplo.

Além disso, o interesse antropológico que despertam essas narrativas não se circunscreve aqui à identificação da estrutura do discurso ou das formas de comunicação (e de interação) entre os interlocutores. O que me interessa é, de um lado, pensar a variedade e a riqueza observadas como parte de um processo ao mesmo tempo subjetivo e social e, de outro, o exame da situação de enunciação ou de performance e da própria narrativa em sua totalidade. O objetivo é buscar os sentidos, os significados da narrativa e da situação narrativa (interpretar não somente *o que foi dito*, mas *o que foi dito nesta situação precisa*), buscando inseri-los no contexto mais amplo de itinerários pessoais e coletivos.

No quadro do projeto de interpretação antropológica da cultura terapêutica e neo-religiosa das classes médias urbanas brasileiras, é o próprio objeto

---

<sup>9</sup> Essa questão tem sido largamente discutido nestes últimos dez anos. Ver particularmente os estudos de antropólogos estadunidenses, como Geertz (1989); Clifford e Marcus (1991), entre outros.

<sup>10</sup> É só recentemente que essa preocupação alcançou a sociologia. Ver sobre a questão Maines (1993).

que, no final das contas, inspira os instrumentos da interpretação. Ao mesmo tempo em que se constituem em retóricas da experiência, as narrativas aparecem aqui como um instrumento de aproximação *vis-à-vis* da pessoa que vive essa experiência e partilha essa cultura, e como um modo de compreendê-las.<sup>11</sup>

## Autobiografia e narrativa de vida

São, sobretudo, as narrativas de vida que trazem mais fortemente essa dimensão de desvendamento ou de revelação da pessoa, dando um sentido a sua experiência.

No caso desta pesquisa, as entrevistas e as descrições das vivências rituais e terapêuticas encaminhavam sempre a histórias de vida, porque a experiência contada se insere sempre em uma duração – e a modifica. O sentido de uma experiência só pode existir na duração, na sua incorporação em um itinerário pessoal.<sup>12</sup>

As autobiografias que relatam trajetórias terapêutico-espirituais se articulam em torno de uma mudança pessoal. Starobinski (1970), discutindo a questão da interpretação e da narrativa autobiográfica, percebeu que, para existir um motivo suficiente para se fazer uma autobiografia, seria preciso passar por uma “transformação radical”: “conversão, início de uma nova vida, irrupção na graça”.<sup>13</sup> Essa necessidade de contar é fundamentalmente um ato interpretativo, onde o indivíduo reflete sobre sua própria história e lhe dá um sentido.<sup>14</sup>

A distância necessária para essa interpretação não é, assim, apenas temporal, mas também identitária. Conforme Starobinski (1970, p. 92):

---

<sup>11</sup> Maines (1993) se refere à pessoa como “organismo autonarrativo e auto-reflexivo que se transforma”. Essas transformações podem ser conceitualizadas em termos de narrativas – a possibilidade de adquirir uma biografia e, desta maneira, contar sua história de vida. Pode-se objetar que Maines se refere a uma noção de pessoa – aquela do indivíduo moderno, capaz de fazer esta auto-reflexão (ver Mauss, 1995). Por outro lado, alguns autores consideram que essa capacidade de contar sua própria biografia remonta a uma época antiga. Ver, por exemplo, Momigliano (1985), que analisou a importância da biografia para os historiadores gregos clássicos.

<sup>12</sup> É preciso também lembrar que não existe narrativa de vida completa. Sobre isso, ver Berteaux, (1979, p. 210).

<sup>13</sup> Cf. Starobinski (1970, p. 91).

<sup>14</sup> Ou, conforme Berteaux (1979, p. 210) “[...] le sujet ne récite pas sa vie, il réfléchit sur elle tout en la racontant” (“[...] o sujeito não narra sua vida, ele reflete sobre ele ao mesmo tempo em que a conta”).



É porque o eu passado é diferente do eu atual que esse último pode verdadeiramente se afirmar em todas as suas prerrogativas. Ele não contará somente o que lhe aconteceu em um outro tempo, mas sobretudo como, de outro que ele era, ele tornou-se ele mesmo.<sup>15</sup>

É esse “trabalho” de transformação que reunirá todas as experiências e práticas narradas, que lhes dará um sentido e colocará o sujeito que conta em uma posição diferente do sujeito que é o objeto de sua narrativa. Aquele que narra é também o resultado dessa transformação, o desfecho de sua história, ou pelo menos o desfecho temporário. Em todas as narrativas de vida que traçam um itinerário terapêutico e espiritual, essa transformação se faz presente. Ainda mais, a própria capacidade de relatar essa história pessoal torna-se também um signo da transformação ocorrida. Essa capacidade de auto-reflexão não seria, aliás, um dos objetivos do trabalho terapêutico?

A leitura e a reflexão antropológica que tomam essa narrativa como objeto, tornam-se, assim, a interpretação de uma interpretação.<sup>16</sup> A diferença é que, se a interpretação contida na narrativa de vida visa a história individual, o objetivo da interpretação antropológica é alcançar os conteúdos e os sentidos sociais da experiência.

Na leitura antropológica, o olhar deve focar duas direções complementares. Inicialmente, é preciso pensar a narrativa como produto de uma multiplicidade de interferências, das quais algumas aparecem no próprio contexto de sua enunciação. Isso nos remete à noção de multivocalidade e, portanto, a uma leitura que saiba escutar as múltiplas vozes que se exprimem no interior da narrativa. Em outros termos, conforme escreveu Boltanski (1982, p. 23), é preciso ter uma “percepção sincrética do que é dito”.

Mas isso não deve comprometer a outra direção sobre a qual a reflexão deve se debruçar. Existe, em toda narrativa de vida, uma problemática central, um fio que ajuda a tecer o itinerário narrado. Encontrar esse fio, discernir

---

<sup>15</sup> “C’est parce que le moi révolu est différent du je actuel, que ce dernier peut vraiment s’affirmer dans toutes ses prerrogatives. Il ne racontera pas seulement ce qui lui est advenu en un autre temps, mais surtout comment, d’autre qu’il était, il est devenu lui-même.”

<sup>16</sup> Evoquemos, ainda, Starobinski (1970, p. 160-161), que analisa assim seu próprio trabalho de interpretação de um texto de Rousseau: “[...] le texte qui m’a paru apporter le scénario exemplaire de l’interprétation n’a pu devenir si parlant que parce que je l’ai interprété en recourant aux théories et aux concepts même dont je lui attribui la premonitions” (“[...] o texto que me pareceu trazer o roteiro exemplar da interpretação só tornou-se assim tão falante porque eu o interpretei recorrendo às próprias teorias e aos conceitos os quais eu lhe atribuo a premonição”).

essa problemática é também um dos propósitos do empreendimento antropológico. Em outros termos, a interpretação antropológica deve saber revelar a “quintessência”<sup>17</sup> da experiência e da auto-reflexão que constituem a narração.

Mas há ainda o risco de que, nessa leitura, intervenha aquilo que Starobinski designou como uma consequência da “entropia do vocabulário das ciências humanas”: o processo através do qual a “cientificidade” inicial se degrada em “faro”, em um “modo confuso da sensibilidade”<sup>18</sup> que coloca em risco o método, além do que ele pode trazer à percepção. De qualquer maneira, o momento seguinte deverá consistir em um esforço de sistematização do que foi percebido em uma linguagem capaz de dar conta dos significados sociais da experiência.

## A situação narrativa

As condições de enunciação da maior parte das narrativas foram aquelas de uma situação explícita de pesquisa. Na maior parte das conversas informais e das entrevistas realizadas, das consultas, dos cursos e dos rituais observados, eu coloquei, se assim posso dizer, as “cartas na mesa”.<sup>19</sup> Isso quer dizer que eu tentei sempre deixar aparecer explicitamente minha posição de pesquisadora. Sem, no entanto, ter a necessidade de anunciar minha identidade a cada vez que eu ia observar um ritual ou quando diante de um “informante” em potencial. Muitas vezes eu passei desapercibida, sobretudo nos espaços públicos ou coletivos, como restaurantes naturais, livrarias, lojas de artigos esotéricos, e também em alguns rituais e trabalhos coletivos, como as oficinas ou as terapias em grupo.

Foi, sobretudo, nas conversas mais aprofundadas com meus informantes que eu expus claramente o objetivo de meu trabalho. Algumas vezes o desconforto inicial – devido a um olhar por demais investigador ou a uma escuta muito atenta de minha parte – se agravava pela presença do gravador colocado entre eu e meu interlocutor.<sup>20</sup> Mas, no final das contas, esse desconforto se

<sup>17</sup> Cf. Berteaux (1979, p. 220).

<sup>18</sup> Cf. Starobinski (1970, p. 159).

<sup>19</sup> Expressão de Berteaux (1979, p. 207).

<sup>20</sup> Apesar dos inconvenientes da utilização do gravador, esses registros foram preciosos para o trabalho posterior de leitura e de interpretação dessas narrativas. Mas as anotações feitas em meu diário de campo foram igualmente preciosas, sobretudo no que diz respeito à observação dos rituais ou dos trabalhos terapêuticos e pelas numerosas conversas que não foram gravadas.

revelou apenas mais uma questão a mais a ser resolvida nessa fricção e nesse diálogo “interculturais”.

Em muitos momentos, minha presença explícita como antropóloga facilitou o acesso a certas informações e a situações de enunciação de narrativas que não teriam aparecido de outro modo.

Os entrevistados ou interlocutores se mostraram sempre disponíveis e desejosos de falar, de contar suas histórias e de descrever suas experiências, convidando-me para participar dos rituais e dos trabalhos coletivos, me propondo consultas, me colocando em contato com outras pessoas da rede. Eu me perguntei bastante sobre as razões dessa disponibilidade. Alguns deles a justificavam pelo esclarecimento positivo que, de alguma forma, esse tipo de pesquisa traria, por mais crítica que fosse, contribuindo para que um número maior de pessoas pudesse conhecer a realidade das terapias alternativas e das novas espiritualidades.

Além disso, o fato de terem sido escolhidos como tema de estudo significava para eles uma valorização de seu trabalho.<sup>21</sup> Mas mostra também que eles valorizam o discurso acadêmico e universitário: nesse sentido, tornar-se objeto desse discurso os valoriza. A imagem em geral positiva dada à antropologia por aqueles que transitam no universo estudado se mostrou um fator determinante para o estabelecimento de uma relação de cumplicidade entre nós. Diversos dos meus informantes falavam da antropologia com uma certa familiaridade, citando livros e autores.<sup>22</sup> A antropologia é, ainda, identificada, por uma grande parte deles, como a disciplina que reestabeleceu o “verdadeiro” caráter da magia e do esoterismo em geral.<sup>23</sup>

No entanto, não são essas as únicas motivações que animam o seu discurso para a antropóloga. A partir do momento em que se estabelece um diálogo,

---

<sup>21</sup> Claudia Fonseca (1992) faz uma observação pertinente à propósito da pesquisa de campo que ela fez em uma favela de Porto Alegre, em comparação com uma “*cit  de transit*” (“conjunto residencial temporário para subprolet rios”, p. 43) que ela havia pesquisado em Paris. Ela explica que enquanto pesquisadora e “estrangeira” no bairro, ela foi sempre vista, na favela brasileira, como alguém que poderia ajudar as pessoas (p. 51).   interessante notar que, em uma pesquisa sobre classes m dias, uma rela o semelhante possa se instaurar entre pesquisadora e pesquisados.

<sup>22</sup> O que   uma indica o do nível de forma o escolar e cultural desse grupo.

<sup>23</sup> Entre os “antropólogos” citados por eles, figuram o historiador Carlo Ginzburg e a antropóloga e egipt loga Margareth Murray – esta última   vista como aquela que revelou, pela primeira vez, o “verdadeiro” sentido dos rituais da feitiçaria européia da Idade Média. Murray desenvolveu a teoria de que a feitiçaria européia, perseguida pela Inquisi o, era a religião pag  européia, estruturada em torno do culto   deusa e ao “divino rei”.

outros fatores intervêm. De um lado, nessa relação singular entre duas pessoas, o sentimento de empatia criado pode levar o narrador a contar sua história com o único objetivo de ser escutado.<sup>24</sup> De outra parte, é preciso sublinhar a influência do contexto cultural de onde emerge esse grupo social, cujo *ethos* encoraja o indivíduo a “falar de si”, a expressar ao outro sua intimidade e suas vivências pessoais. As narrativas ouvidas pela antropóloga se inscrevem em um quadro social que valoriza a expressão pública, ou coletiva, das experiências íntimas e privadas dos sujeitos.<sup>25</sup> Pode-se dizer que existe, no interior dos segmentos sociais pesquisados, uma postura autobiográfica previamente interiorizada.<sup>26</sup>

### Narrativas pessoais, itinerários singulares e sentido partilhado

A dimensão subjetiva e pessoal, marcante nas narrativas contadas pelos “filhos de Aquário” sobre seus itinerários espirituais, vai encontrando, no fluxo dessas narrativas ouvidas pela antropóloga, outra dimensão, aquela que fala da experiência e de seus sentidos sociais. Para compreender essas novas formas do fenômeno religioso e terapêutico no Brasil, foram escolhidos como eixo da interpretação os itinerários pessoais e as narrativas sobre esses itinerários e essas experiências – tomando essas narrativas como sendo também elas próprias formas de interpretação do vivido. Foi a singularidade de cada percurso individual e sua inscrição em um sentido social da experiência que permitiu uma compreensão do fenômeno que não teria sido possível a uma abordagem restrita às instituições e às doutrinas religiosas ou à enumeração de doenças e de técnicas de cura.

O drama-dilema da antropologia – a tensão permanente e irresolvida entre o singular e o universal, entre as muitas histórias e a nossa história comum – foi aqui tomado em sua positividade. Como diria Wim Wenders, há algo em comum nessa necessidade de recuperar a capacidade humana de narrar histórias: a busca de sentido, mesmo que seja um sentido precário e temporário, a ser modificado pela experiência individual e coletiva.

---

<sup>24</sup> O antropólogo, graças a seu “dom de escutar”, faz parte, de alguma forma, daquilo que Walter Benjamin chamou de “comunidade de ouvintes”. Cf. Benjamin (1985, p. 205).

<sup>25</sup> Sobre essa questão, ver Figueira (1985, 1988).

<sup>26</sup> “L’on se prend déjà comme objet, on se regarde à distance” (Berteaux, 1979, p. 216). (A pessoa se toma como objeto, se olha à distância”).

## Referências

- BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nicolai Lescov. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.
- BERTAUX, D. L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, v. LXIX, p. 197-225, 1980.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (Ed.). *Retóricas de la antropología*. Madrid: Jucar, 1991.
- FIGUEIRA, S. A. Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais. In: FIGUEIRA, S. A. (Org.). *A cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 7-13.
- FIGUEIRA, S. A. Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica. In: FIGUEIRA, S. A. (Org.). *Efeito Psi: a influência da psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus, 1988. p. 131-149.
- FONSECA, C. Dando voz ao método: a pesquisa entre subproletários no Brasil e na França. In: TEIXEIRA, S.; ORO, A. P. (Org.). *Brasil & França: ensaios de antropologia social*. Porto Alegre: UFRGS, 1992. p. 43-52.
- FONSECA, C. Poder, mistério e transgressão. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 231-233, 1994.
- GEERTZ, C. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós, 1989.
- GOOD, B. The narrative representation of illness. In: GOOD, B. *Medicine, rationality and experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- KLEINMAN, A. *Illness narratives: suffering, healing and the human condition*. New York: Basic Books, 1988.
- LABOV, W. *Therapeutic discours: psychotherapy as conversation*. New York: Academic Press, 1977.

LANGDON, E. J. Shamanism, narrative and structuring of illness. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 6, p. 187-214, out. 1997.

MAINES, D. R. Narrative's moment and sociology's phenomena: toward a narrative sociology. *The Sociological Quarterly*, v. 34, n. 1, p. 17-38, 1993.

MALUF, S. W. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MAUSS, M. Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1995. p. 331-362.

MOMIGLIANO, A. Marcel Mauss and the quest for the person in Greek biography and autobiography. In: CARRITHERS, M. et al. (Ed.). *The category of person: anthropology, philosophy, history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 83-92.

STAROBINSKI, J. *L'oeil vivant II: la relation critique*. Paris: Gallimard, 1970.