

FÉ, CRENÇA, AUTO-AJUDA: A TRADIÇÃO ANTROPOLÓGICA REVISITADA

FAITH, BELIEF, SELF-HELP: ANTHROPOLOGIC TRADITION - REVISITED

Paulo Roberto Albieri Nery^()*

RESUMO

A partir de um *insight* produzido pela leitura de texto de Rubem Alves, procuro neste ensaio trazer a discussão sobre o valor do sagrado tanto em termos da tradição antropológica brasileira sobre a questão quanto em termos dos impasses produzidos a partir dos novos movimentos religiosos contemporâneos, de modo suficiente a provocar uma reflexão sobre a natureza do esforço intelectual envolvido nessa busca.

PALAVRAS-CHAVE: Fé. Crença. Auto-ajuda.

ABSTRACT

Based on Ruben Alves' work I discuss in this text the value of what is sacred both in terms of the Brazilian anthropological tradition on the matter and in terms of the debates emerged from new contemporary religious movements, in a way to provoke a reflection on the nature of the intellectual effort that is involved in this search.

KEYWORDS: Faith. Belief. Self-help.

INTRODUÇÃO

Em seu livro *O que é religião*, o pedagogo merecidamente afamado Rubem Alves (1981) lembra uma parábola presente na obra de Saint-Exupéry, *O pequeno príncipe*, na qual o príncipezinho encontra um bicho que nunca vira antes, uma raposa, e passa a cativá-la aos poucos, conforme a própria raposa o instruíra. Mas depois de um tempo, o príncipezinho anuncia que vai embora, e a

^(*) Doutor em antropologia pelo Museu Nacional do Rio de Janeiro, com pós-doutorado na Universidade de Brasília. Professor-associado na Universidade Federal de Uberlândia. Membro da Associação Brasileira de Antropologia desde 1990. E-mail: pauloalbieri@yahoo.com.br

raposa então diz que vai chorar sua ausência. O príncipezinho fica constrangido, e diz que nesse caso não teria valido a pena cativar a raposa, já que isso agora a fazia sofrer. Então a raposa responde: valeu a pena, sim, já que sendo o cabelo do príncipe louro igual ao do trigo, sua ausência seria compensada, todas as vezes que o vento fizer balançar um campo de trigo, pela lembrança do príncipezinho, e assim ele ficará feliz, lembrando-se do príncipezinho... Alves sugere que o discurso religioso é da mesma natureza, ou seja, ele procura transformar as coisas, de entidades brutas e vazias que são, em algo portador de sentido, de modo que elas passem a fazer parte do mundo humano, como extensões de nós.

Em certo sentido todos os esforços envidados pela antropologia da religião no sentido de mapear o significado das experiências religiosas preñhes de alteridade sempre se nutriram da expectativa de localizar o sentido que essas experiências poderiam ter para outras formas diferentes de vida, cuja expressão fiel ficaria reduzida se traduzida nos termos de uma projeção de nossas categorias de pensamento sobre ela.

É assim que se pode interpretar o debate transcorrido há mais de 20 anos na revista *Religião e Sociedade* (março 1986) envolvendo a relação entre crença e ciência. Tudo se passaria como se a fé de quem crê, por se colocar a impossibilidade da dúvida como princípio, não tocasse nem de leve os argumentos racionais daquele que duvida, como princípio de busca da verdade, e vice-versa. Nos termos em que o texto de abertura desse debate, creditado ao eminente antropólogo inglês Evans-Pritchard (1986), coloca o problema, é como se houvesse uma mútua incompreensão entre os defensores dos dois pontos de vista, seja o crente se mostrando reticente face à atitude cética do cientista, seja o cientista revelando a incapacidade de se deixar tocar pela revelação anunciada pelo crente.

Mas é profundamente alentador reconhecer que foi o próprio Evans-Pritchard quem abriu, em uma de suas obras mais legitimadas no campo da antropologia (1978), espaço para que pudéssemos pensar o quanto a diferença funciona como uma chave para ampliação daquilo que compreendemos de nós mesmos, e dessa forma contribuir para superar as hostilidades e incompreensões mútuas “através de uma relativização que é incômoda e profundamente revolucionária, sobretudo no que diz respeito ao campo religioso” (DAMATTA, 1986, p. 34).

Isso se deve ao fato de o antropólogo inglês estar interessado em saber como uma percepção intelectual aparentemente distorcida – a crença zande em bruxaria para explicação dos infortúnios - poderia ser por nós compreendida

em seus próprios termos. Vale dizer, sem os preconceitos inerentes ao pensamento do pesquisador ocidental que ele era e não poderia evitar ser.

Ao compreender as acusações de feitiçaria no contexto zande como um recurso do pensamento dito selvagem para ultra determinar a vida humana, retirando-lhe toda ocasionalidade, acidentalidade e fortuidade com a qual ela pode se apresentar algumas vezes, ou quase sempre, a razão selvagem confere-lhe uma ordem social capaz de dotar de sentido a experiência humana.

E é assim revestida por uma radicalidade instrumental que uma área de saber pode se investir o atributo de reconhecer na religião uma condição de “vivência, de religiosidade e até como idéia de um ente por natureza inclinado a indagar do transcendente e a se orientar pelos ‘fins últimos’” (AZEVEDO, 1986, p. 44), configurando aquilo que viria a ser mostrado por DaMatta em uma de suas mais loquazes observações, de modo “sempre liminar entre a verdadeira fé que remove montanhas e o poderoso ceticismo que faz descobrir, duvidar, pesquisar e escrever” (DAMATTA, 1986, p. 36).

Mas como se pode notar ao se considerar o que escreveu Evans-Pritchard sobre a *démarche* antropológica no que diz respeito à religiosidade (1986), permanece no mínimo uma suspeita em relação aos desejos que poderiam orientar o pensamento antropológico no tocante à religião, ou ainda como mostrado por Otávio Velho, ao citar William James num texto em que comenta o artigo de Evans-Pritchard: “essa antipatia pela religião ecoa na própria ciência da religião...há uma vaga idéia entre nós da religião ser um mero anacronismo, um caso de *sobrevivência*” (JAMES *apud* VELHO 1986, p. 46).

SUBJETIVIDADE E AUTO-AJUDA

Curioso como não é nada fácil se desvencilhar dessas “sobrevivências”... Até porque, vistas sob a ótica da perspectiva antropológica – não aquela da antropologia científica, mas a de uma epistemologia contra-científica – essas “sobrevivências” mostram-se, o mais das vezes, recorrentes. A mídia, por exemplo e de modo geral, costuma engrandecer sobremaneira tudo que diz respeito aos poderes da mente, mesmo quando usa o pretexto de apresentar-se crítica diante de temas controversos, como é o caso da reflexão sobre a literatura de auto-ajuda disseminada hoje como terceira categoria classificadora de livros entre aqueles mais vendidos no Brasil e no resto do mundo, nem ficção nem não-ficção (VERONESE, 2007). São exemplo da vertente atualizada desse movimen-

to obras, tanto a escrita como em mídia visual, da autora australiana Rhonda Byrne, bem como do indiano Amiti Goswami (2007), e ainda do filme “Quem somos nós”, recentemente veiculado na mídia cinematográfica.

Para buscar entender a disseminação desse tipo de literatura a mídia costuma ir em busca dos benefícios privados da auto-ajuda, procurando desvendar o que essa literatura pode fazer para o super-aproveitamento da mente dos indivíduos. Recorre ainda à idéia de que de uma certa forma “Deus está morto”, não tanto no sentido nitzscheano, mas mais como anedotário do número ascendente de ateus no mundo, comprovada pela constante penetração de autores se posicionando, a partir do ponto de vista da ciência, como críticos do pensamento criacionista (DAWKINS, 2007 e DENNETT, 2006).

Mas para além dessa visão simplista, a literatura de auto-ajuda pode ser tomada sem dúvida como sinal de que novos comportamentos humanos tomam forma no mundo contemporâneo, os quais podem ser mapeados em associação com o avanço incontestado da subjetividade individualista, ou para expressar de um modo melhor, com a autonomização do indivíduo como valor refletida em uma crescente necessidade auto-imposta pela nossa cultura de cada indivíduo construir laboriosamente e manter uma concepção de identidade individual na qual se baseia nossa civilização.

Cada vez em crescente número as massas se vêem confrontadas com a necessidade de garantir o princípio da liberdade individual, consignado no fundamento cultural do indivíduo como valor, juntamente com a manutenção dos valores morais, os quais não mais estão baseados, como antes, em valores coletivos. Estamos colocados diante do fato de que ao pensamento resta enfrentar o desafio de justificação da moral em “um mundo estruturado de maneira individualista” (RÜDIGER, 1996). Se antes as representações seculares combinadas à religiosidade vigente conseguiram, mal ou bem, fornecer a força moral necessária para a manutenção do sentido do mundo, agora todavia “o sentido dessa ordem já parece ter desaparecido” (RÜDIGER, 1996). Mas mais preocupante do que o desaparecimento do sentido, está o fato de que o sentido deva passar a ser buscado agora no interior de nossa subjetividade.

Nesse contexto a literatura de auto-ajuda parece vir a representar um papel de tentar solucionar essa dificuldade, de procurar resolver o problema de condução da vida humana nos novos termos, nova questão colocada às massas pela condição do individualismo democrático contemporâneo. Essa literatura traz em seu bojo um conjunto de conceitos, esquemas e técnicas terapêuticas

com os quais o indivíduo pode enfrentar a ausência de moralidade, ou dito de modo melhor, a ausência de uma moralidade baseada na coletividade.

Assim é que a autonomização da categoria indivíduo da realidade concreta do mundo traz como consequência a objetivação do corpo, da vida e do próprio mundo humano: é em função disso que do indivíduo não é cobrado mais de que ele se preocupe em mudar a realidade, mas tão somente que vivencie de modo singular a experiência que tem dessa mudança, já que essa experiência pode ser manipulada interiormente e, portanto, torna-se passível de autocontrole (CAMPBELL, 2001).

Nesse sentido o leque de opções de comportamento pode ser captado em toda sua abertura se considerarmos os pólos de um arco que se distribui entre, de um lado, o propósito de fusão do eu com a vida, e de outro, a sublimação do eu numa estrutura suprapessoal de natureza cosmogônica. Na primeira vertente, tem-se as atitudes humanas que envolvem experiências às quais poderíamos chamar, na falta de outro nome, “dionisiacas”, por buscarem dissolver a consciência individual num mundo em harmonia com a subjetividade – aqui se mostram todas as formas de consumo do eu que a vida contemporânea criou como estilos de dissolução de si. Na outra vertente, tem-se as tentativas mal ou bem sucedidas de o indivíduo livrar-se do mal-estar consigo próprio, seja através de formas tradicionalmente institucionalizadas de religiosidade, seja através dos recursos de religiosidade *a la carte* dos tempos atuais, como são exemplos o movimento “nova-era” (AMARAL, 2000) e ainda a literatura de auto-ajuda.

Obviamente estamos nos referindo a um processo que não está efetivamente terminado, nem pode ser percebido de maneira homogênea entre os diversos grupos sociais de nossas sociedades humanas atuais (DUARTE, 1986). No limite inclusive há que se pressupor a inexequibilidade do processo em termos absolutos, mais não seja para não se ter que afirmar, com Nietzsche, a fantasia do super-homem.

CONCLUSÕES APRESSADAS

Contudo a sugestão de ausência de moralidade, colocada atrás, impõe a reflexão acurada da lógica simbólica que dá suporte a um tipo de relação assim, trazendo para a discussão a pertinência de se pensar o princípio da dádiva como chave de leitura para compreensão da religião no mundo atual, já que a dádiva propõe-se como um regime de trocas simbólicas onde a relação de troca

importa mais do que aquilo que se troca; o simbolismo das ações e interações concretas poderiam nesse sentido representar para o estudo das religiões um canal fundamental de superação das limitações impostas pela teoria do individualismo na medida em que trata a relação com o “sagrado” a partir justamente do vínculo assumido com ele, procurando não desfazer a relação de reciprocidade com o sagrado, guardando portanto sua dimensão de sentido. Mas isso tudo é uma outra conversa a ser tratada posteriormente.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Col. Primeiros Passos)
- AMARAL, Leila. *Carnaval da alma*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AZEVEDO, Thales. Implicações metafísicas do estudo científico da religião? *Religião & Sociedade*, v. 13, n. 1, mar. 1986.
- CAMPBELL, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. São Paulo: Rocco, 2001.
- DAMATTA, Roberto. Evans-Pritchard e a religião. *Religião & Sociedade*, v. 13 n. 1, mar. 1986.
- DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DENNET, Daniel. *Quebrando o encanto*. São Paulo: Globo, 2006.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. São Paulo: J. Zahar, 1986.
- EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. São Paulo: J. Zahar, 1978.
- _____. A religião e os antropólogos. *Religião & Sociedade*, v. 13, n. 1, mar., 1986.
- GOSWAMI, Amity. *O universo autoconsciente*. São Paulo: Aleph, 2007.
- RÜDIGER, Francisco. *Literatura de auto-ajuda e individualismo*. Porto Alegre: Ed.Universidade/UFRGS, 1996.
- VELHO, Otávio. Religiosidade e antropologia. *Religião & Sociedade*, v. 13, n. 1, mar., 1986.
- VERONESE, Michelle. O segredo do pensamento positivo. *Superinteressante*, ed. 242, ago., 2007

Recebido e aprovado em 27/05/2009