

REFLEXÕES SOBRE FATOS E FE(I)TICHES NO ESTUDO DAS RELIGIÕES¹

Ricardo Vieiralves-Castro*
Maria Clara Rebel Araújo**

RESUMO

Trata-se de um estudo teórico sobre o pensamento do cientista humano B. Latour e sua crítica à visão moderna sobre as religiões. Procuramos aqui discutir o conceito de simetria relacionado ao estudo das experiências religiosas, abordando especificamente a doutrina do Santo Daime, religião brasileira que utiliza um chá psicoativo em seus rituais. Relacionamos Latour às pesquisas sobre estados alterados de consciência do psiquiatra S. Grof. A busca de um olhar simétrico no estudo desta religião tem como objetivo a busca de novas maneiras de realizar pesquisas no âmbito da Psicologia Social, onde desenvolvemos uma dissertação sobre aspectos psicossociais da doutrina.

Palavras-chave: Psicologia Social. Religião. Simetria. Santo Daime.

REFLECTIONS ABOUT FACTS AND FETISHES IN THE STUDIES OF RELIGIONS

ABSTRACT

This is about a theoretical study on the thought of the human scientist B. Latour and his critic to the modern point of view on religions. We seek to discuss the symmetry concept related to the study of religious experiences; the subject being, specifically, the doctrine of "Santo Daime", Brazilian religion which uses a psychoactive tea in its rituals. We relate Latour to the research on alternate states of conscience by the psychiatrist S. Grof. The search for a symmetrical look on this religion's study means to find new ways on realizing researches regarding Social Psychology, where we develop an essay on the psychosocial aspects of the doctrine.

Keywords: Social Psychology. Religion. Symmetry. Santo Daime.

* Psicólogo e Doutor em Comunicação e Cultura pela UFRJ. Professor Adjunto do Instituto de Psicologia e membro do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ. É autor de vários artigos sobre as estruturas sociais brasileiras e suas relações e circulações de poder. Foi diretor do Museu da República e atualmente é Reitor da UERJ. Endereço: PPGPS-UERJ - Rua São Francisco Xavier, 524/10º andar, sala 10.006, bloco B (instalações provisórias) - Maracanã, Rio de Janeiro, CEP 20550-900

E-mail: rvcastro@uerj.br

** É formada em Psicologia pela UFRJ, Mestre em Psicologia Social pela UERJ e Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da UERJ.

E-mail: clararebel@yahoo.com.br; clararebel@gigalink.com.br

I- INTRODUÇÃO

A doutrina do Santo Daime, prática religiosa brasileira originada no Alto Amazonas, difundida por vários estados brasileiros e por vários países da Europa e América do Norte é um ambiente privilegiado para a observação cultural e o entendimento do modo de pensar reflexivo e em alteridade.

As reflexões desenvolvidas por Bruno Latour², da antropologia e da psicologia social nos permitirão estabelecer simetrias no uso de instrumentos teóricos e metodológicos utilizados para a aproximação de outras culturas, que serão os mesmos para a compreensão da vida urbana e complexa. As tradicionais oposições entre os conceitos de civilizados e selvagens e fatos e fe(i)tiches deixam de existir.

A tradição positiva do pensamento científico acusa a religião de produtora e perpetuadora de fetiches. A crítica de Latour (2002, p. 19) a esta postura: “Vemos povos cobertos de amuletos ridicularizarem outros povos cobertos de amuletos”, estabelece outro juízo de valor sobre outras formas de pensar, viver e compreender o mundo, que antes de produzir hierarquias evolutivas permite a produção de olhares reflexivos sobre as práticas e crenças religiosas, que podem ser entendidas como um efeito das relações entre os povos. Com esta forma de pensar pode-se perceber que cada comunidade ou sociedade tem uma determinada maneira pensar e agir em seu ambiente, não existindo um “modo de viver mais primitivo” e um “modo de viver mais civilizado”.

O pensamento positivo iludido em sua intensa e determinada objetividade, origina-se de um axioma onde há uma crença de que o mais moderno e civilizado é, por consequência, aquele menos propenso a se deixar enganar por fe(i)tiches. A noção de crença em Latour desempenha um papel fundamental, uma vez que é por ela que se atribui poder a um objeto, divinizando-o. O moderno acredita firmemente não acreditar em nada:

[...] permite aos modernos ver em todos os outros povos, crentes ingênuos, hábeis manipuladores ou cínicos que iludem a si próprios. Sim, os modernos recusam-se a escutar os ídolos, quebram-nos como cocos, e de cada metade, retiram duas formas de logro: pode-se enganar os outros, pode-se enganar a si próprio. Os modernos acreditam na crença para compreender os outros; os adeptos não acreditam na crença nem para compreender os outros nem para compreender a si próprios. Poderíamos recuperar para nosso uso estas maneiras de pensar? (LATOUR, 2002, p.23).

O pensamento religioso não deve ser traduzido de maneira simples, como um modo de pensar organizado sobre fe(i)tiches e constituído em oposição aos fatos da ciência. A complexidade no entendimento desta relação entre fato e ficção é alvo da possibilidade de interseções, dificuldades de separação e de contextos. Segundo Lévi-Strauss (1962/1989, p. 26, grifo nosso):

Desse ponto de vista, a primeira diferença entre magia e ciência seria, portanto, que uma postula um determinismo global e integral enquanto a outra opera distinguindo níveis dos quais apenas alguns admitem formas de determinismo tidas como inaplicáveis a outros níveis. Mas não se poderia ir ainda mais longe e considerar o rigor e precisão que o pensamento mágico e as práticas rituais testemunham como tradutores de uma apreensão inconsciente da *verdade do determinismo* enquanto modo de existência de fenômenos científicos, de maneira que o determinismo seria globalmente *suposto e simulado*, antes de ser *conhecido e respeitado*? Os ritos e crenças mágicas apareceriam então como tantas outras expressões de um ato de fé numa ciência ainda por nascer.

Latour cria a impressão de que desde o início o homem ocidental (ou anti-fetichista, como Jagannah, “personagem” de seu livro) não soube fazer perguntas corretas aos “crédulos” povos “fetichistas” e “primitivos”. Tampouco soube ouvir suas respostas, talvez porque a natureza destas explicações não se encaixava no sistema de crenças (ocidentais, católicas, científicas...) dos perguntadores:

Qualquer que seja a raiz preferida, a escolha combinatória permanece; escolha evocada pelos portugueses e recusada pelos negros: “Quem fala no oráculo é o humano que articula ou o objeto-encantado? A divindade é real ou artificial?”- “Os dois”, respondem os acusados, sem hesitar, incapazes de compreender a oposição. -“É preciso que vocês escolham”, afirmam os conquistadores, sem a menor hesitação. As duas raízes da palavra indicam bem a ambigüidade do objeto que fala, que é fabricado ou, para reunir em uma só expressão os dois sentidos, que *faz falar*. Sim, o fetiche é um fazer falar (LATOURE, 2002, p. 17).

Nas reflexões que promovemos não se trata de libelos para desmascarar o antifetichismo, proclamarmos-nos todos fetichistas, ou aceitar as religiões como “outras ciências”. Trata-se de reconhecer o que a religião produz, “faz-falar”, “faz-fazer”. O pensamento e as práticas religiosas possuem seus devires e lógica própria, sem que haja o pressuposto de estabelecer um julgamento apriorístico (classificando estes sistemas de crença como fetiches) ou de exigir uma coerência que “acreditamos” possuir.

II. CONHECENDO O SANTO DAIME E DESENVOLVENDO A SIMETRIA

Para o pensamento positivo é difícil admitir que uma divindade seja “feita”, “assentada”, “confirmada pelo astral” e demais explicações “espirituais”. Objetos e mundos criados não são exclusivos do pensamento religioso e de suas práticas. A invenção humana é criadora de mundos, sentidos e objetos. O pensamento positivo é o mestre na construção asséptica destes mundos e em não acreditar que os construiu, mas sim que os revelou.

Você pode, no fundo do seu laboratório, revolucionar o mundo, modificar os genes, dar nova forma ao nascimento e a morte, implantar próteses, redefinir as leis da economia, tudo isso só aparecerá como uma simples prática, opaca e silenciosa. No alto, na claridade dos fetiches destruídos, só se falará de ciência, de um lado, e de liberdade, de outro, sem que jamais os dois lados se confundam, mesmo se, por um prodigioso remendo, graças a circuitos de retroação, graças a flechas, idas e vindas, juntarmos as duas partes quebradas sem nunca restaurar-lhe novamente a alma. [...] Vocês percebem que os brancos são também dignos de interesse, já que sabem oferecer muitos traços distintivos aos olhos da antropologia comparada... (LATOUR, 2002, p. 62-63).

A doutrina do Santo Daime é um laboratório em mutação. Associando várias antigas tradições com modos de vida urbana vem se modificando com o tempo e permitindo a absorção de novas práticas culturais e religiosas. O Daime é uma possibilidade na aproximação com as leituras de Latour.

i) Breve história do Santo Daime:

A doutrina daimista surgiu no início do século XX, sendo originária do Acre, no Alto Amazonas. Nesta área, assim como no Peru, Colômbia e Bolívia, várias tribos indígenas como os Tukano, os Kaxinawá e os Siona (entre outros) fazem uso de um chá com propriedades psicoativas conhecido por *ayahuasca* (no idioma *quéchua*, “cipó dos espíritos”), cuja origem se perde no tempo, podendo remontar aos incas. O uso do chá sempre foi associado a rituais e festas destas tribos, posteriormente também passando a ser usado por curandeiros e xamãs mestiços, que misturaram as práticas indígenas a outras práticas trazidas pelos brancos, tais como o catolicismo e o espiritismo, no intuito de obter poder espiritual e curar pessoas doentes que os procuravam. Segundo, Edward MacRae (1992, p.128):

O xamanismo, também conhecido como pajelança, é a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia conservou da cultura ameríndia. Apesar de ter adotado orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao lado de entidades sobrenaturais da água ou da mata, o xamanismo ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados.

Foi no Acre, por volta de 1920, que um militar maranhense chamado Raimundo Irineu Serra tomou a ayahuasca com um xamã local e teve uma série de “mirações” (termo daimista que designa o estado alterado de consciência proporcionado pelo chá). Em uma de suas mirações Nossa Senhora da Conceição revelou que Irineu iria fundar uma religião baseada no uso do chá (que passou a ser chamado de Daime pelos adeptos dessa doutrina) e no canto de uma série de hinos que por ela seriam ditados.

A partir daí, Mestre Irineu, como passou a ser conhecido, criou o Santo Daime, Os hinos fazem referência ao Cristo e à Virgem Maria, invocam e louvam os caboclos, seres da mata e das águas das práticas indígenas amazônicas, possuem elementos do espiritualismo³ e espiritismo kardecista, tais como a crença na reencarnação e a noção de karma.⁴

Os ritos no Daime têm como objetivo o autoconhecimento, a cura de males físicos, mentais e espirituais e a disseminação do amor, da verdade, da harmonia e da justiça.

A doutrina do Santo Daime foi então fundada na periferia de Rio Branco, capital do Acre, na década de 30. Por volta de década de 60, Sebastião Mota de Melo (descendente de imigrantes cearenses, oriundo do seringal Juruá, no Amazonas) procurou a doutrina e obteve a cura de um mal físico através de uma cirurgia espiritual. Uma vez curado, Sebastião entrou para o Santo Daime - “fardou-se” -, e com o passar do tempo tornou-se um dos líderes - Padrinho. Após o falecimento de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião fundou sua própria igreja daimista, o Cefluris (Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), junto com sua família e outros fardados. Ao longo dos anos, o Cefluris tornou-se uma comunidade religiosa, onde todos trabalhavam em conjunto e dividiam todo o produto do trabalho. Após algumas mudanças, a comunidade se instalou na Vila Céu do Mapiá, nas margens do igarapé Redenção, afluente do Purus, no Amazonas, e hoje é um lugar de peregrinação para daimistas do mundo inteiro.

Embora os rituais daimistas tenham, durante muitos anos, ficado restritos à população da Amazônia e Acre, por volta de 1970 começaram a surgir adeptos vindos da região sudeste do Brasil. Podemos identificar três grupos mais significativos: jovens relacionados aos movimentos de contracultura da década de 1970, pesquisadores de ciências humanas e sociais e, membros da militância política de esquerda nas décadas de 1960-1970. Segundo Labate (2004, p.91), antropóloga que investiga os usos urbanos da ayahuasca e possui um grande número de pesquisas sobre a ayahuasca e o Santo Daime:

[...] gostaria de lembrar que vários autores (GOULART 1996; MACRAE 1992; GOLDENBERG 1990; SOARES 1994) observaram que a expansão da doutrina daimista para as grandes metrópoles está relacionada a uma crítica cultural da modernidade, a um acirramento das contradições da vida moderna e dos princípios que a fundam.

Nos anos 1980 houve uma expansão para o Rio de Janeiro, em especial para o município de Visconde de Mauá, no sul do estado. Houve uma migração dos ritos e do chá e uma determinação de manutenção das práticas do Norte, obedecendo ao que foi estipulado pelo Mestre Irineu e pelo Padrinho Sebastião. Posteriormente, a doutrina espalhou-se por vários estados brasileiros e também por alguns países. É uma doutrina religiosa que não se estrutura sobre o proselitismo para a adesão

ii) São os deuses fé(i)tiches?⁵

O estudo do Santo Daime parece-nos um bom lugar para a reflexão dos deuses fe(i)tiches. Se a doutrina surgiu entre mestiços indígenas, imigrantes e descendentes de nordestinos e negros na periferia do Acre. Hoje a maioria de seus adeptos vive nas cidades do sudeste e sul e é constituída por pessoas de classe média, a maior parte com formação superior. A doutrina não nos fala de algo “exótico” e/ou “primitivo”, ela está inserida numa sociedade plural e complexa, preservando suas tradições amazônicas e se abrindo para outras influências. O Daime procura constituir identidade em estado de mutação. Paradoxos similares aos das sociedades complexas incapazes de estabelecer pontos de fixação para o estabelecimento de identidades.

Com esta implícita dificuldade estabelece uma incapacidade para o proselitismo religioso. Desta maneira, o Daime se apresenta como uma proposta para o caminho do autoconhecimento e do auto-aperfeiçoamento (do indivíduo e da doutrina).

Não há, aí, a figura de um mestre ou pastor que se faz imprescindível para o intermédio entre a pessoa e o mundo espiritual, mas cada um pode alcançá-lo de acordo com seus “merecimentos” (conceito daimista que faz referência ao *karma* de cada um) e possibilidades. MacRae (1992, p. 130) afirma que:

O antropólogo Luiz Eduardo Soares informa que, desde 1988, sob sua coordenação, pesquisadores do Instituto de Estudos da Religião - Iser, do Rio de Janeiro, vêm estudando um fenômeno que convencionaram chamar de “nova consciência religiosa”. Esta nova consciência tem se mostrado significativa do ponto de vista sociológico e antropológico, na medida em que problematiza os rumos do desenvolvimento cultural da modernidade, de um modo mais amplo, e da sociedade brasileira em particular.

Além disso, esta doutrina conta e necessita da experiência pessoal de cada um que toma o chá e experimenta os estados alterados de consciência por ele proporcionados para articulá-las com seus ensinamentos, presentes nos hinos. Essa conexão entre a experiência pessoal e coletiva gera complexas mudanças individuais e sociais, o que torna seu estudo particularmente digno de interesse para a Psicologia Social.

MacRae (1992) e Stanislav Grof (2000) afirmam que existem religiões que, desde tempos imemoriais, utilizam substâncias que modificam a percepção, produzindo estados alterados de consciência. Estas experiências são consideradas por estas religiões como “pontes de acesso” entre a realidade cotidiana e o mundo espiritual, gerando o que Grof chama de “estados holotrópicos de consciência”.⁶ Tais estados geram toda uma gama de profundos *insights*, que modificariam tanto a visão de mundo do indivíduo que os experimenta quanto suas práticas sociais.

Estes estados holotrópicos de consciência não são alcançados apenas mediante a ingestão de substâncias psicoativas, tais como peiote (cacto mexicano), haxixe, *ayahuasca* ou *yagé*, ou *teonanactl* (cogumelo sagrado), mas também podem ser alcançados através de trabalhos respiratórios, como o *pranayama*, a *yoga* e a respiração *sufi*; ou com a utilização de tecnologias sonoras, aliadas ou não a danças, como os tambores e “danças de transe” do candomblé ou dos dervixes e lamas; ou pelo isolamento social e privação sensorial, como a permanência em desertos, cavernas ou topos de montanhas; ou ainda por meio de meditação, orações e outras práticas espirituais, como no budismo zen e tibetano, em várias modalidades de *yoga*, ou no hesicaísmo cristão e nos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola. Estas experiências recebem de Grof (2000, p. 19) o seguinte comentário:

Um aspecto particularmente interessante dos estados holotrópicos é seu efeito sobre os processos de pensamento. O intelecto não fica debilitado, mas opera de uma forma significativamente diferente do seu modo de funcionamento diário. Embora não possamos confiar em nosso julgamento sobre assuntos práticos, podemos ser efetivamente inundados por notáveis e válidas informações sobre uma variedade de assuntos. Podemos ter profundos *insights* psicológicos relativos à nossa história pessoal, dinâmicas inconscientes, dificuldades emocionais e problemas interpessoais. Também podemos experimentar revelações extraordinárias sobre vários aspectos da natureza e do cosmo que em muito transcendem nossa formação educacional e intelectual. Contudo, de longe, os mais interessantes *insights* disponíveis durante os estados holotrópicos tratam de questões filosóficas, metafísicas e espirituais.

Para estes estados de consciência, ignorados pela maior parte dos estudos científicos em ciências humanas, foram atribuídos o desígnio de fe(i)tiches como algo construído, e por isso menos real. O realismo ingênuo impede a atribuição de fazer ao construído e experimentado. Concordamos com Latour (2002, p. 46, grifo nosso) que pensa que em cada uma das atividades humanas o que fabricamos nos supera, fato que também se verifica na ciência:

Tão logo começamos assim a considerar a prática, sem mais nos preocuparmos em escolher entre construção e verdade, *todas* as atividades humanas, e não somente aquelas dos adeptos do candomblé ou dos cientistas de laboratório, começam a falar sobre o mesmo passe, sobre o mesmo fe(i)tiche. Os romancistas não dizem também que são “levados por seus personagens”? Nós os acusamos, é verdade, de má-fé, submetendo-os primeiramente à questão: “Vocês fabricam seus livros? Vocês são fabricados por eles?” E eles respondem, obstinadamente, como os

negros e como Pasteur, através de uma de suas admiráveis fórmulas, cujo sentido corre sempre o risco de ser perdido: “Somos os fios de nossas obras”.

O pensamento positivo estabelece uma falsa dicotomia entre objetos construídos e objetos “reais”, estes sim, dignos de sua atenção. Os modernos não querem que todo objeto seja construído, assim como são construídas as relações que se estabelecem entre este e os homens, sejam eles brancos ou negros, “primitivos” ou “civilizados”. O pensamento positivo não quer o sujeito como algo relevante ou mesmo imprescindível para a realização do experimento científico e para a formulação das conclusões deste experimento. Aqui os fatos surgem sem a participação do pesquisador.

Um experimento realizado em laboratório é sempre realizado por alguém, com determinados propósitos estabelecidos por alguém, existindo aí uma relação, uma articulação entre fato e feito.

Não queremos afirmar com isso que a ciência não passa de uma religião camuflada, um sistema articulado de crenças ocidentais. Gostaríamos, sim, de observar que este sistema de crenças ocidental, moderno e influenciado pelo iluminismo, numa tentativa válida de diferenciar-se das religiões, tentou estabelecer que tudo que concerne a estas é irracional, sem lógica e indigno de ser abordado pelas ciências, a menos que seja imediatamente classificado como fetiche. O pensamento positivo necessitou constituir uma visão do pensamento e práticas religiosas para se validar.

Sobre esta tendência, Grof (2000, p. 19) comenta:

Quando examinamos o papel desempenhado pelos estados holotrópicos de consciência na história da humanidade, a descoberta mais surpreendente é uma gritante diferença entre a atitude da civilização industrial do Ocidente e as atitudes de todas as culturas antigas e pré-industriais em relação a estes estados. Contrastando com a humanidade moderna, todas as culturas nativas tinham os estados holotrópicos em alta estima, dedicando tempo e esforço para desenvolver formas seguras e eficazes para induzi-los. Elas utilizavam esses estados como o principal veículo em sua vida espiritual e ritual, assim como para vários outros propósitos importantes.

As práticas e experiências religiosas não foram consideradas exclusivamente como farsas, fe(i)tiches que falsificam a realidade. Um determinado saber psi reduziu-as a patologias, e transformou as pessoas ligadas a estas experiências como sofredoras das mais variadas psicopatologias, tais como delírios, neuroses compulsivas e conversões histéricas:

Assim, importante corrente da psicanálise, o exemplo do próprio Freud, interpreta os estados unificadores e oceânicos

dos místicos como regressão a um narcisismo primário e ao desamparo infantil, e encara a religião como uma neurose coletiva obsessivo-compulsiva. Os xamãs são freqüentemente descritos como esquizofrênicos ou epiléticos e até grandes santos, profetas e mestres religiosos, como Buda, Jesus e Maomé, tem sido ocasionalmente agraciados com os mais variados rótulos psiquiátricos.

De tal tratamento, dificilmente escapariam os daimistas, mesmo professando ideais tão identificados com o sistema de valores espirituais e sociais considerados emblemáticos da nossa sociedade [...] (MACRAE, 1992, p. 145).

Latour nos alerta de que o pensamento moderno procura em vão distinguir fatos de fetiches, sem, contudo conseguir realizar tal proeza. Tanto os ídolos dos negros da Costa do Marfim, quanto o fermento láctico de Pasteur, foram elaborados por mãos humanas e, em algum momento, superam essas mãos que os construíram. Para olhar com outros olhos estes fenômenos ou fatos, não vale à pena voltar às velhas perguntas do tipo “isto é fato ou fetiche?” “tal substância já existia por si ou foi construída em laboratório?”; “você constroem seus ídolos ou eles existem?”. Não são estas as perguntas, pois, “em cada uma de nossas atividades, aquilo que fabricamos nos supera” (LATOURE, 2002, p. 47).

Estas perguntas que tem por objetivo desmascarar os fetiches fazem com que se substitua o que Latour denomina de *aliens* no lugar destes.

Latour (1998, p. 4) comenta:

Nathan e Legendre discordam em todos os pontos e não são menos compatíveis na leitura do que na discussão. No entanto, eles concordam num ponto: a antropologia comparada modifica completamente de aspecto quando se abandona esta curiosa mistura de crença na crença e certeza científica que ainda caracteriza toda uma vertente da psicanálise. Ambos permitem que se comece a pensar o que faz recuar de pavor Elizabeth Roudinesco: eus fabricados artificial e publicamente, no lugar do antigo projeto de emancipação dos sujeitos enfim libertos de suas correntes, por meio do conhecimento daquilo que os determina.

Poderíamos afirmar que somos tão feticistas quanto os devotos do candoblé, uma vez que “pátria”, “economia”, “direito”, “ideologia” são fetiches que pusemos no lugar dos fetiches dos “primitivos” que fizemos questão de derrubar, entretanto outro fluxo pode se estabelecer, “mas ela supõe o abandono do pensamento crítico, a renúncia das noções de crença, de magia, de má-fé, de autonomia, a perda deste fascinante domínio que nos transformara em modernos e, orgulhosos por sê-los” (LATOURE, 1998, p. 40).

É esse abandono da posição “moderna” que permite a criação de um olhar “simétrico”, o qual o pesquisador utiliza para abordar tanto o fermento láctico, quanto as experiências holotrópicas dos povos antigos (ou nem tão antigos assim, como é o caso do Santo Daime).

Essa nova maneira de olhar o mundo pressupõe uma abertura que não é de forma alguma ingênua e crédula, mas que também não se limita a, ao invés de classificar algo como fetiche, chamar uma cultura ou uma prática de “exóticas”, prática comum do culturalismo, o que não deixar de remontar a uma postura etnocêntrica. Também podemos considerar limitador classificar os estados alterados de consciência como simples “escapismos psicóticos” proporcionados por “drogas”, ou por “práticas fetichistas”.

Com um olhar simétrico as culturas se entrelaçam e se espalham em muitas direções, produzindo uma sociedade e uma realidade particular, trabalhada, construída. É muito mais rico para a Psicologia Social pesquisar estes entrelaçamentos do que partir da premissa de que estes são “irreais” ou “psicopatológicos”, colocando-os automaticamente numa posição de descrédito.

Latour baseia muitas de suas reflexões sobre os *deuses fe(i)tiches* na teoria da etnopsiquiatria de Tobie Natan, que trata os doentes num dispositivo de cura que traz as divindades para o campo da ação:

Essas divindades existem; elas são objetos de um discurso positivo sem nenhum mistério; elas não são substâncias, mas *modus operandi*; pode-se constatar sua passagem entre os negros como entre os brancos, em condições tão artificiais quanto quisermos, contanto que tudo gire em torno dos gestos de cura (LATOURE, 2002, p. 93).

Se formos olhar mais de perto as pesquisas da etnopsiquiatria tal como é criada e praticada em Paris, e, por isso, profundamente ligada à questão dos imigrantes que vão morar nesta cidade, podemos perceber como estes e suas divindades vivem enraizados e desenraizados. Os imigrantes na França reconfiguram, como afirma Latour, a “sabedoria do passe”, e mantêm suas divindades em estados múltiplos e interessantes, “sem exigir que elas durem obstinadamente ou que provenham de nossa psicologia” (LATOURE, 2002, p.105). Segundo Thobie Nathan, numa palestra assistida por Latour:

Ora, para Nathan, a situação é exatamente oposta. Georges Devereux introduzira na cura -ele se especializara nos índios da América do Norte- uma crise de que a psicanálise não seria capaz de convalescer. O inconsciente, além de não ser universal, tampouco possui a importância que lhe confere o dogma de Freud. Para Nathan, o inconsciente representa uma definição possível desses invisíveis que nos fazem agir e aos quais se dirige, pelo artifício da cura, o terapeuta. Mas ele é uma forma particularmente mal concebida do invisível, pois possui, segundo Nathan, a enorme desvantagem de não

poder se tornar público, de não poder ser aludido nem por ritual, nem por um grupo organizado de pacientes, de não poder ser apreendido senão pelo silêncio do foro privado. Em suma, o inconsciente possui justamente o defeito maior de ser invisível, secreto e universal - ou seja, de ser inconsciente (LATOUR, 1998, p. 4)!

A questão aí não é se a etnopsiquiatria consegue curar estes imigrantes de seus males, mas sim a “cura” que os migrantes realizam no pensamento moderno, pois suas práticas desafiam para nós a diferença entre fabricação e realidade, entre construtivismo e realismo. Finalizando: “No mundo comum da antropologia comparada, as iluminações se cruzam. As diferenças não existem para serem respeitadas, ignoradas ou subsumidas, mas para servirem de isca aos sentimentos, de alimento para o pensamento” (LATOUR, 2002, p. 106).

Na verdade, o que esperamos propor e apoiar é a construção de uma nova postura científica, que antes de classificar um fato ou uma cultura ou uma crença como irracional ou fetichista, seja ela de outra sociedade ou mesmo da nossa, esteja preparada para estudar estas práticas sociais de uma maneira mais aberta e criativa. Seria assumir uma postura que Latour chama de a-moderna.

Pode-se dizer que um dos precursores deste modo de pensar foi o antropólogo Claude Lévi-Strauss, que em seu livro “*O Pensamento Selvagem*” procura desconstruir a noção de que há um “pensamento primitivo” destituído de racionalidade, e de que os “selvagens” seriam incapazes de elaborar pensamentos e conceitos abstratos, mas apenas mitos sem fundamentação na “realidade”, apoiados apenas nas crenças “primitivas”. Porém, afirma:

Longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma “função fabulosa” que volta as costas para a realidade, os mitos e ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autorizava, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. [...] Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização (LÉVI-STRAUSS, 1962/1989, p. 31).

Latour vai concluindo sua reflexão lembrando que os modernos também têm que render culto aos fe(i)tiches e a suas mediações e passes, pois eles também nunca tiveram o domínio do que fazem, e na verdade é bom que seja assim. O moderno também perceberá que é ligeiramente superado por aquilo que cria.

III – O SANTO DAIME – UMA APROXIMAÇÃO A-MODERNA

Nossa postura de pesquisadores “modernos” deve ser repensada na tentativa de compreensão de fenômenos sociais e humanos. Não seria provar a existência ou não existência de divindades, mundos astrais etc., mas sim promover uma mudança no olhar sobre estas instâncias, sem assumir a postura antifetichista moderna. Segundo Latour, esta seria uma postura a-moderna.

Na verdade, a ciência e especialmente a psicologia não se desmerecem ou se tornam mais incoerentes, como muitos temem, ao abordarem os fenômenos relacionados a experiências espirituais de forma simétrica.

A dicotomia, promovida pelo pensamento positivo, entre ciência e religião é infrutífera e estabelece uma contradição conservadora para a análise do fenômeno religioso. As práticas religiosas constituem um mundo a nossa volta, e as redes entre sujeitos, objetos, idéias e posturas. Atribuí-las o status permanente de fe(i)tiche é desprezar uma substantiva compreensão de mundo.

O Santo Daime é um *locus* especial para este olhar, pela sua dimensão mutante e identitária. A tradição milenar do catolicismo popular que se mescla com o espiritismo kardecista e as práticas antigas das populações indígenas do Amazonas. Desterritorializado tem que lidar com o pensamento utópico engendrado pela esquerda e pelos caminhos da crítica da contracultura. A Doutrina do Daime nos traz toda a dificuldade de limitá-la, nos obrigando a desenhar novos olhares que não podem ser reduzidos ao espectro da falsificação ou da patologia.

O abandono da postura psicologizante e antifetichista pode permitir que a Psicologia adote um olhar criativo acerca das “experiências holotrópicas”, tais como são definidas por Grof. Abandonando os questionamentos que contra-põem fabricação e realidade, poderá, quem sabe, descobrir campos de pesquisa fecundos e inusitados.

NOTAS

¹ Financiamento: CAPES.

² Em especial, Latour (2002).

³ Mestre Irineu era membro do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e da Ordem Rosa-Cruz.

⁴ Refere-se à noção de que viemos ao mundo com a missão de evoluirmos espiritualmente e com alguns “compromissos” adquiridos em vidas passadas.

⁵ Usamos o termo fe(i)tiches em concordância com o pensamento de Latour, que brinca com as palavras francesas *faitiche* e *fait*, ou seja, fetiche e fato.

⁶ Segundo S. Grof (2000), o termo holotrópico (cunhado por ele em 1992) significa literalmente “orientado para a totalidade/inteireza”, do grego *holos* = totalidade/inteireza e *trepein* = indo em direção a algo.

REFERÊNCIAS

GROF, S. *Psicologia do Futuro: lições das pesquisas modernas de consciência*. Niterói, RJ: Heresis, 2000.

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2004.

LATOUR, B. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

_____. O universo em pedaços. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 13 set. 1998, Caderno MAIS!

LÉVI-STRAUSS, C. *O Pensamento Selvagem* (1962). Campinas, SP: Papirus, 1989.

MACRAE, E. *Guiado pela Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

Recebido em: maio de 2005

Aceito em: março de 2008

