

# ensaio para uma epistemologia trans (disciplinar, cultural e pessoal) na mediação da psicologia em sua aproximação com os povos indígenas

**Luiz Eduardo Valiengo Berni**

*Psicólogo, Mestre em Ciências da Religião pela PUC-SP; doutor em Psicologia pela USP; membro do GT Psicologia e Povos Indígenas (CRP SP); membro fundador do Centro de Educação Transdisciplinar (Cetrans); pesquisador do Grupo de Pesquisa - Estudos Transdisciplinares da Herança Africana (Unip/CNPq); coordenador científico da Université Rosae-Croix Internationale (URCI) – Amorc, jurisdição de Língua Portuguesa.*

## **Apresentação**

Meu contato com os povos indígenas tem pelo menos 20 anos, embora nunca tenha se dado de maneira sistemática ou contínua. Inicialmente o interesse esteve ligado à musicalidade desses povos, principalmente dos povos andinos e amazônicos. Com o passar do tempo estendeu-se para a dança sagrada incluindo-se aqui fragmentos da cultura de etnias norte-americanas. Com o passar do tempo ampliou-se para cultura e fui percebendo a complexidade e diversidade desses povos em suas especificidades. Foi somente no mestrado em Ciências da Religião, onde estudei o complexo canto-dança-oração, elemento irredutível e comum a muitas etnias, que acabei chegando ao CRP SP. Com o desenvolvimento de nossas reflexões e a criação do Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas e posteriormente a coordenação do Grupo de Estudos Transdisciplinares Psicologia e Povos Nativos (Getrans), que a reflexão atingiu o status aqui apresentado, sendo ainda apresentada em dois de nossos eventos.



Trata-se, pois, de uma proposição epistemológica apresentada em sete pontos. (1) Início com uma reflexão sobre o pluralismo epistemológico que vigorava até a modernidade, enfatizando sua glória pela diferenciação do Bom, do Belo e da Verdade, e sua queda com a ênfase na Verdade e o cientificismo, e a consequente oposição entre ciência e religião que se sucedeu. (2) Depois procuro traçar um panorama da Psicologia Científica que surge no auge da cisão ciência-religião, motivada pela necessidade de se atribuir novos significados ao mundo moderno. Abordo, também, a fragilidade da Psicologia Científica e as grandes correntes do pensamento psicológico. (3) Em seguida apresento uma reflexão do caráter disciplinar ao transdisciplinar traçando um histórico desse movimento. (4) Na sequência, apresento os pilares da abordagem transdisciplinar enfatizando seus eixos ontológico, lógico e complexo. (5) A reflexão prossegue com um exame comparado entre Transdisciplinaridade e Transculturalidade, esta compreendida como um elemento complementar para apoiar o transdisciplinar no diálogo da Psicologia com os povos indígenas, onde são apresentadas as dimensões mito-simbólica, lógico-epistêmica e misteriosa; (6) Então realizo um primeiro exercício transdisciplinar fazendo uma releitura de elementos do perspectivismo à luz dos conceitos transdisciplinares, além de analisar dois roteiros etnopsicológicos para mapeamentos transculturais; (7) e, por fim, realizo num segundo exercício, uma aproximação etnopsicológica da cultura Guarani apresentada a partir de seus parâmetros históricos e sócio-religiosos; com breve caracterização da dimensão mito-simbólica, da estrutura social e relacionamentos; arrisco uma concepção de pessoa e a noção de desenvolvimento humano para, por fim, apresentar alguns elementos sobre a educação e a cura.

Espero que essas reflexões possam ajudar os interessados na aproximação da Psicologia com os povos indígenas a dimensionar seu desafio.

## Introdução

A Psicologia científica ensinada em nossos cursos de graduação é pautada por um viés que pode dificultar um diálogo inter e transcultural fundamental para o contato com a subjetividade dos povos indígenas.

Ao narrar sua *História da Psicologia*, Mueller (1968), afirma categoricamente que “foi considerando a Psicologia como uma criação da mentalidade ocidental que tomou a liberdade de excluir de sua história não só as concepções animistas dos povos ditos primitivos, mas também as grandes tradições orientais” (pág. XVIII). Schultz e Schultz (1981) em *História da Psicologia Moderna* não tiveram preocupação desta natureza, fato talvez desnecessário, pois o título de seu





livro sugere de onde partiram, ou seja, do projeto científico da modernidade. A mesma perspectiva segue Davidoff<sup>14</sup> (2000) em sua *Introdução à Psicologia*, fato que também pode ser observado no popular *O que é Psicologia?* de Teles (1995). Não bastasse esse olhar enviesado, o status da própria Psicologia Científica é questionado por diversos autores, dentre eles Japiassu (1982), que levanta a problemática não apenas no campo da Psicologia, mas também no que diz respeito às Ciências Humanas como um todo, visto que não há unicidade de campo em tais estudos que, não raro, podem ser conflitantes entre si. A mesma perspectiva é abordada por Figueiredo (1996, 2000) que traz a questão da pluralidade “aparentemente caótica e antagonica” que existe do campo da Psicologia, dada a diversidade de posturas metodológicas e teóricas nela existente.

Embora os conhecimentos psicológicos encontrem uma grande dispersão por diferentes campos da ação humana, as teorias de personalidade talvez possam assumir um lugar privilegiado, sobretudo porque a partir delas pode-se compreender as visões de homem e de mundo por elas veiculadas. Visões estas que se fazem implícitas das posturas dos psicólogos que atuam em diferentes áreas.

Fadiman e Frager (1979), ao apresentarem um conjunto das teorias de personalidade mais veiculadas no pensamento psicológico ocidental, têm a coragem de incluir três capítulos que contêm uma aproximação comparada com sistemas psicológicos orientais marcadamente os veiculados pelo zen-budismo, a Ioga na tradição hindu e o sufismo. Por entendem que “a Psicologia torna-se cada vez mais um campo de estudo internacional, menos amarrado aos pressupostos intelectuais e filosóficos dos Estados Unidos e da Europa Ocidental.” (pág. 282). Neste sentido, Wilber (2000) vai além, fazendo estudos comparados entre diversos sistemas psicológicos das tradições esotéricas ocidentais e orientais.

Como se verá, iniciativas como as de Fadiman e Frager e Wilber são de extrema importância para que a Psicologia possa estabelecer um diálogo com a Psicologia dos povos indígenas.

Diante desta breve introdução, pergunto-me: será que os psicólogos e os profissionais de outras áreas que atuam na área da Saúde e da Educação, junto aos povos indígenas, já pararam para considerar quais as implicações de suas concepções de homem e de mundo nas intervenções que fazem junto aos Povos indígenas do Brasil? É neste contexto que esta reflexão se

<sup>14</sup> É importante destacar que o livro de Linda Davidoff, *Introdução a Psicologia*, é de *Psicologia Geral*, não de *História da Psicologia*, porém traz um capítulo introdutório situando a *Psicologia Moderna*.

justifica, tentando explorar algumas zonas entendidas como fundamentais para o estabelecimento de uma perspectiva epistemológica que sirva de ponte para a realização desse diálogo.

A Psicologia apenas muito recentemente começa a se aproximar institucionalmente das questões indígenas. O marco foi o Seminário Nacional promovido pelo CFP e CIMI em 2004 e as iniciativas do CRP SP que desde 2005 acabaram por redundar na constituição do GT Psicologia e Povos Indígenas em 2007.

É preciso que se diga que, apesar dessa novidade em termos institucionais para a Psicologia brasileira, muitas iniciativas interventivas, marcadamente no campo da pesquisa, já aconteciam anteriormente. Felizmente, tivemos a honra de contar com a participação de muitos desses colegas em nossos colóquios.

## Da Grande Cadeia do Ser ao Reduccionismo: A Oposição Ciência-Religião

Segundo LenKow (1992) Einstein teria afirmado que “ciência sem religião é coxa, e religião sem ciência é cega”, pois “a ciência é indubitavelmente um dos métodos mais profundos encontrados pelo homem para descobrir a verdade; ao passo que a religião é ainda a maior força produtora de significação” (WILBER, 1998, pág. 11).

Mas religião e ciência vivem em conflito. Como a dimensão teológica é fundamental para os povos indígenas, penso que seja importante que possamos olhar, ainda que brevemente, para a história desse desacordo procurando entender como ele se deu e quais as implicações para as sociedades envolvidas.

Até o advento da Modernidade, por volta do ano 1600, a realidade era compreendida a partir da visão do que Lovejoy (2005) denominou de Grande Cadeia do Ser. Uma estrutura multidimensional, onde Níveis de Realidade superiores abarcavam e continham Níveis de Realidade inferiores numa grande hierarquia ou *holarquia*<sup>15</sup>.

Essa estrutura podia ser compreendida em seus diferentes matizes, dependendo da cultura, escola, religião ou tradição que a abordasse. Era possível divisar, por exemplo, pelo menos cinco Níveis de Realidade ou dimensões que a contemplavam: (1) o do Sagrado elemento não-dual, que

<sup>15</sup> Recorrendo ao conceito de hólon de Arthur Koestler, Wilber (1998) afirma que essas hierarquias formadas seriam mais holarquias, nas quais o hólon seria um “inteiro/parte ou inteiros que são simultaneamente partes”.



pode ser compreendido pela mística<sup>16</sup>, do qual emanava o (2) Nível Espiritual, que podia ser compreendido pela dimensão mítica, que continha o (3) Nível Mental, que podia ser compreendido pela dimensão racional, que continha o (4) Nível Emocional, que podia ser compreendido pela dimensão psicológica, que continha o (5) Nível Físico, que podia ser compreendido pela dimensão material química, física e biológica, ou seja, de forma totalmente objetiva.

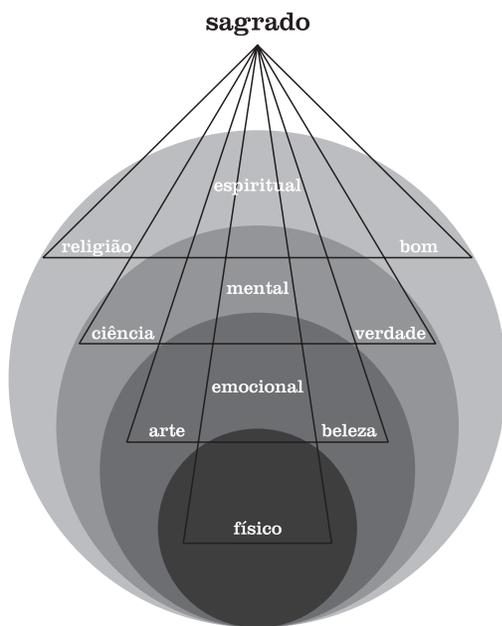


Figura 1 – A Grande Cadeia do Ser

Concepções desta natureza orientaram, em grande medida, a sabedoria de diferentes culturas no Oriente, assim como penso ocorra com muitos povos indígenas do Brasil. Trata-se de uma forma de abordar a realidade na qual vigora um pluralismo epistemológico<sup>17</sup>, significando que as diferentes escolas ou “disciplinas” que sondavam a Grande Cadeia do Ser produziam conhecimentos que eram e ainda são considerados relevantes.

A sondagem dessa grande cadeia se dava (e se dá) de forma empírica, por meio da experimentação, e os conhecimentos produzidos foram (e são)

<sup>16</sup> Em Ciência da Religião, a mística estuda o caso de pessoas que tiveram contato direto com o Sagrado, com o Numinoso. Casos dessa natureza existem em diferentes culturas e religiões.

<sup>17</sup> Campo da Ciência que estuda como se produz o conhecimento

sistematizados em forma da sabedoria cultural perenizada por meio do que conhecemos como Arte, Ciência e Religião.

Segundo Wilber (1998) a Modernidade, a partir de Max Weber, clareou a relação existente entre essas esferas, estabelecendo uma diferenciação dos “Três Grandes”: O Bom, a Verdade e o Belo. O Bom ficou a cargo da Religião (das Tradições); o Belo, a cargo das Artes; e a Verdade, a cargo da Ciência. Essa diferenciação permitiu significativos avanços na sondagem empírica da realidade, ou da Grande Cadeia do Ser, evitando-se um aspecto altamente nocivo que prevalecia até então: a invasão de uma esfera pela outra. Essa situação invasiva foi muito comum, sendo que a religião assumiu o domínio das demais áreas por um longo período de tempo, fato que quase levou Galileu para a fogueira.

Segundo Stoeger (2002) essa posição acirrada da Igreja contra Galileu teria sido fomentada pelos iluministas franceses do século XVII que almejavam a separação da Igreja e do Estado. Todavia, os reais objetivos de Galileu, que era um católico devoto, seriam apenas o de levar Ciência e Religião a uma situação de equilíbrio. O fato é que o episódio acabou ficando conhecido como o marco da cisão entre a Igreja e a Ciência. A partir daquele momento, na cultura ocidental, as palavras teologia e religião passaram a ser sinônimo de “atraso”.

Assim, aquela situação de equilíbrio teve uma efêmera duração, um reflexo tênue de um momento de lucidez da humanidade, que possibilitou a livre sondagem da Grande Cadeia do Ser, levando a avanços significativos em muitas áreas do conhecimento humano, contribuindo para a instalação das democracias e para o avanço dos estudos na Medicina.

Entretanto, de forma bastante rápida, a ciência passou a promover uma dissolução reducionista dessa sondagem, ou seja, o pluralismo epistemológico foi paulatinamente sendo substituído por um monismo lógico e gradativamente a ciência começou a reduzir a sondagem da realidade apenas ao nível físico da Grande Cadeia, ou daquilo que podia ser compreendido por um empirismo sensório-motor. Surgia, então, o cientificismo, que passaria a dominar as demais esferas como antes o fizera a religião.

A religião ocidental, por sua vez, marcadamente o cristianismo (católico ou não) reagiu rapidamente à perda de poder estabelecendo uma aliança estratégica com o Estado, que supostamente almejava pela separação. Essa aliança se deu no campo político-econômico, assim, o Estado passou a fornecer os recursos materiais e tecnológicos para que a Igreja e o próprio Estado ampliassem seu poder.

Essa empreitada se deu por meio das Grandes Navegações, que levaram à conquista das Américas, onde os religiosos sempre marcaram presença. Desta



forma, a igreja acabou mantendo seu poder e o Estado ampliou suas riquezas. Os efeitos dessa aliança hegemônica foram devastadores para as culturas do novo mundo. Vejamos como isso foi descrito por Smith (1992) que, de maneira quase poética, foi capaz de registrar esse momento histórico.

“Ao rever o caminho de como o novo substituiu o velho – reflexo de uma parada míope, de uma cegueira à eternidade como a que pode ocorrer no amanhecer de um dia brilhante –, nossos pensamentos se voltam para os nativos americanos. Eles também assistiram ao desmonte da paisagem. No caso deles, de uma paisagem rica em magia. Uma paisagem inexplorada e intocável como grãos de solo do Grande Espírito. Onde árvores eram os pilares do templo, onde o solo era tão sagrado que só podia ser pisado suavemente pelas peles macias de seus mocassins. Através daquelas passagens virgens, sem paralelo na natureza, aquelas pobres hordas possuíam essa estranha capacidade que pareciam ser de outra raça. Eram incapazes de ver as coisas da natureza como potencialmente exploráveis: árvores como lenha, animais como comida, montanhas como pedreiras. Essas vítimas da ‘missão civilizatória’, como os predadores denominaram sua conquista, podiam apenas sentir, como afirmou um oficial aposentado do Comissariado de Assuntos Indígenas dos EUA, *uma tristeza tão profunda quanto à imaginação possa alcançar - homens tristes, completamente conscientes, observando o universo ser destruído por um inimigo desprezível*. Os índios sabiam ‘que o mundo estava perdendo... a ancestralidade, a reverência e a paixão que o humano compartilhava pelo antigo, perdendo a reverência e a paixão pela terra e pela teia da vida’.” (Smith, 1992, pág. 35)

A análise do posicionamento radical da Religião em sua aliança com o Estado fez com que teóricos de grande relevância como Freud, Marx, entre outros, formulassem teorias que negaram a existência do Sagrado ou do Espírito relegando-os a categorias secundárias tidas como “ilusórias” (David, 2003). Ao analisar a história da dissolução, Wilber (1998) afirma que, ao longo dos séculos, quando a ciência materialista conseguiu provar que os processos anímicos ou espirituais encontravam ressonância ao nível cerebral, esse foi o momento do golpe derradeiro e a Grande Cadeia do Ser foi definitivamente abandonada, dissolvendo-se por completo as perspectivas plurais de compreensão da realidade. Então, tanto o Belo quanto o Bom foram abandonados em detrimento da Verdade, pois só a ciência materialista era capaz de explicar a realidade.



A partir da Modernidade, com o cientificismo, enfatizou-se a expansão disciplinar. Isso trouxe para a sociedade inúmeros benefícios e, simultaneamente, muitos problemas. A fragmentação dos conhecimentos, sobretudo com a exclusão do Bem e do Belo do debate sobre a realidade, levou à criação de uma série de cisões.

No caso do projeto epistemológico da Psicologia, Figueiredo (1996) nos lembra que, além de se expurgar a dimensão espiritual, expurgou-se também a mente, ficando-se apenas com a dimensão física, corporal.

Wilber (1998) apresenta três grandes movimentos que buscaram por uma reaproximação entre ciência e Religião. Visando a reintegração corpo-mente-alma, foram eles: O Romantismo, o Idealismo, o Pós-Modernismo.

Os românticos tentaram reconciliar a Ciência e a Religião propondo um retorno à natureza como forma de combater o excessivo reducionismo racionalista, afirmando sua crença na bondade do homem, enaltecendo a nobreza do selvagem e a admiração do herói. Estes caíram no que denominou de “falácia pré/trans” quando o pré-racional foi confundido com o transracional, simplesmente porque ambos não eram racionais. Isso porque a espiritualidade está além da racionalidade e não aquém desta (Wilber, op. cit. pág. 75-83). Os românticos se empenharam em libertar os sentimentos que estavam aprisionados pela razão, todavia, o caminho adotado os conduziu muito mais no sentido pré do que trans, ou seja, mais no sentido da indiferenciação do que da diferenciação. Isso os levou a valorizar indiscriminadamente tudo que não fosse racional, inclusive práticas regressivas, egocêntricas e narcisistas. O Romantismo foi, de fato, vítima da própria dissociação que procurou negar.

Os idealistas procuraram transcender a noção romântica que buscava a integração “do paraíso perdido” no passado, no “tempo antes do tempo” e a ela incorporaram a ideia da evolução (desenvolvimento). Assim tomam um caminho oposto ao dos românticos e rumaram para o pós-racional, para o Espírito Desperto, não-dual, e não para o pré-racional ou do Espírito Adormecido dos românticos. Propuseram que a grande integração não poderia ser alcançada nem pela volta à Natureza, nem pela Mente, mas somente pela via do Espírito que as transcende e engloba. Todavia, apesar desse avanço gigantesco, as proposições idealistas não lograram sucesso, pois eram apenas proposições intelectuais que careciam de prática, ou seja, não havia o elemento contemplativo que as pudesse levar para uma prática contemplativa, o que fez com que suas proposições fossem classificadas como “metafísicas”, ou como pensamentos sem evidência real, portanto, não foram aceitas pela Ciência (Wilber, op. cit. pág. 84-93).



Os pós-modernistas (extremos) procuraram atacar as bases do cientificismo, ou seja, negando-lhe a objetividade pretendida. Afirmando que a Verdade inexistia, existindo apenas interpretações, sendo esta a “característica intrínseca ao tecido do universo”. Esta forma de atacar a Verdade fez com que ela fosse reduzida às dimensões do Belo e do Bom que haviam sido negadas. Porém, ao tentarem negar a objetividade da Ciência, esta foi reduzida à subjetividade. Isso gerou uma panaceia de teorias incoerentes que acabavam por negar a si próprias. Todavia, essas teorias derivavam de três grandes pressupostos que pareceram a Wilber (op.cit.) poder contribuir para o diálogo entre Ciência e Religião. São eles: (1) A realidade não é apenas dada, é também construída de forma interpretativa; (2) O significado atribuído a essa interpretação depende do contexto onde se dá, sendo que este pode ser num contexto que crie limitações; (3) Portanto, a cognição não deve privilegiar nenhuma perspectiva isolada. Apesar dessas importantes formulações, quando os pós-modernistas chegam ao extremo de negar toda e qualquer objetividade à Ciência, incorreram em erro, pois acabaram por reduzir tudo a uma perspectiva linguística e, desta forma, suas próprias formulações ruíram frente aos argumentos lógicos mais básicos, pois, se tudo era uma interpretação, os próprios pós-modernistas estavam fazendo isso (Wilber, op. cit. pág. 94-108).

Como se viu, ao longo dos séculos da Modernidade, muitas foram as tentativas de retomar o diálogo entre as esferas que exploravam a Grande Cadeia do Ser reconciliando saberes. Todas, infelizmente, aparentemente sem muito sucesso. Wilber (op.cit.), por fim, salienta que essa situação levou à existência de cinco posturas básicas, com as quais nos deparamos ainda hoje, que refletem a situação atual deste conflito, ou da busca pelo diálogo. São elas: (1) A Ciência nega qualquer validade à Religião e à tradição. (2) A Religião ou tradição nega qualquer validade à Ciência. (3) A Ciência é apenas uma das diversas modalidades válidas de conhecimento. (4) Dentro da Ciência, pode se encontrar argumentos plausíveis para a explicação do Espírito, do Sagrado. (5) A Ciência, ou a Verdade, não existe, o que existe são apenas interpretações.

### **O Panorama da Psicologia Científica**

No século XIX, enquanto a Psicologia se constituía como ciência na Europa, em meio aos posicionamentos extremos assumidos pela Ciência e Religião, nas Américas os povos indígenas eram massacrados.

Conforme afirmou Figueiredo (1996), do século XVII a meados do século XX a cultura ocidental esteve obcecada com as questões do conhecimento, com o foco na “produção e validação” das nossas crenças. Com a falência das tradições que



sucumbiram frente ao cientificismo, radicalizando-se em posturas cada vez mais fundamentalistas, formou-se o caldo ideal para a “privatização da individualidade” particularizada nas categorias analíticas que passaram a ser objeto da Psicologia Moderna. O triunfo da consciência reflexiva clamava por uma nova organização das crenças. “Nesse contexto, o recurso às experiências subjetivas individualizadas e de caráter privativo (em oposição às experiências coletivas promovidas pela Religião) passou a ser tanto uma possibilidade como uma exigência na tarefa de reconstruir crenças e regras de ação, valores e critérios de decisão seguros e confiáveis.” (Figueiredo, 1996, pág. 15 – parênteses nossos).

Michel Bernard, citado por Japiassu (1982), afirma que a necessidade da Psicologia pretender-se científica é um reflexo da ideologia que a precedeu, aliás, isso ocorreria em qualquer campo científico. A perspectiva paradigmática formulada por Khun (1999) para explicar a “ciência normal” elucida com muita clareza esse posicionamento. Para ele “alguns exemplos aceitos na prática científica real – exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação – proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica”. (Kuhn, op.cit. pág. 30).

Como exemplo desse utilitarismo conveniente, gostaria de citar um “esquecimento” comum em livros de História da Psicologia. Wilber (2000) ao realizar uma “arqueologia da Psicologia” descobre alguns elementos curiosos e pouco conhecidos na História da Psicologia. O mesmo Gustav Fechner, que em 1850 formulou a primeira lei da Psicologia (Lei de Fechner), teria escrito anos antes (1835) um livro impensável para um teórico de seu calibre, “*A Vida Após a Morte*”<sup>18</sup>, que anos mais tarde fora prefaciado em sua versão para o inglês por um de seus discípulos, William James.

Neste ponto da nossa reflexão, penso que seja fundamental retomar um ponto crucial: afinal de contas, o que é a Psicologia?

O estudo da alma? É isso que sugere o termo grego que lhe dá origem ao nome. Mas não seria a alma o objeto de estudo da Religião? Então, talvez fosse melhor dizer que o objeto de estudo da Psicologia é o homem? Mas esse não seria o objeto de todas as “Ciências Humanas”? O comportamento? Ao acaso a Antropologia ou a Sociologia também não o estudam? Por fim, talvez fosse mais adequado dizer, como propôs Wilber (op.cit.), que a Psicologia estuda a consciência, ou a inconsciência.

Infelizmente, não há resposta certa. A Psicologia pode ser tudo isso e muito mais. Essa é a grande angústia que acompanha a Psicologia Científica desde

<sup>18</sup> Buchlein vom Leben nach dem Tode (Little Book of Life After Death) Chicago: Open Court Publishing, 1945.



sua formulação. Portanto, conforme já afirmou Figueiredo (1996), “é preciso reconhecer que a Psicologia não tem uma delimitação unívoca do campo, uma compreensão partilhada do que é fundamentalmente seu objeto, nem muito menos, há consenso sobre como gerar ou validar conhecimentos”. (pág. 22 – parênteses nossos).

Mas é possível reconhecer-lhe grandes linhas de pensamento. O próprio Figueiredo fez isso em seu *Matrizes do Pensamento Psicológico* (2000), assim como o fez Japiassu em *Introdução à Epistemologia da Psicologia* (1982) e Maslow, em *Introdução à Psicologia do Ser* (1968). Este último compreende a Psicologia a partir das “forças” ou de seus grandes enfoques epistemológicos. Assim, identificou como Primeira Força o Behaviorismo, como Segunda a Psicanálise, como Terceira a Psicologia Humanista e como Quarta a Psicologia Transpessoal.

O Behaviorismo está intimamente vinculado à constituição da objetividade da Psicologia a partir da qual esta se fundamentou como ciência. Seu foco está no clássico esquema estímulo-resposta, no qual os fatores externos (ambientais) assumem papel preponderante na determinação dos comportamentos. Seu maior representante foi Burrhus Frederic Skinner (1904-1990).

Sigmund Freud (1856-1939) é sem sombra de dúvida o representante mais importante da Psicanálise, a segunda força, que enfatiza, ao contrário do behaviorismo, a preponderância dos fatores internos na determinação dos comportamentos, onde as pulsões de vida e de morte (sexualidade e agressividade), que jazem no inconsciente, assumem uma função preponderante na determinação dos comportamentos.

Abraham Harold Maslow (1908-1970) e Carl Ransom Rogers (1902-1987), dentre outros, são considerados os pais da Psicologia Humanista, que não negou os fatores internos e externos abordados pelas psicologias de primeira e segunda força, mas acrescentou a estes os elementos puramente humanos na determinação dos comportamentos. Como a capacidade de escolha, a liberdade e uma tendência inata à realização humana.

Maslow é também considerado o pai da Psicologia Transpessoal, pois ele via a terceira força apenas como um trampolim para uma força mais abrangente, “mais elevada, transpessoal, transhumana, centrada mais no cosmos do que nas necessidades e interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade, da individuação e quejandos”. (Maslow, op.cit. pág. 12). Essa psicologia tem vários representantes na contemporaneidade dentre os quais se destacam Pierre Weil (1924-2008), Stanislav Groff (1931-) e Ken Wilber (1949-), entre outros.

## Do Caráter Disciplinar ao Transdisciplinar

A Psicologia, como ciência e profissão, tem diferentes áreas de pesquisa e aplicação como, por exemplo, a Social, Organizacional, Clínica, Escolar, do Desenvolvimento Humano, Hospitalar, Jurídica, do Esporte. É preciso que se compreenda que essas subáreas são fruto da especialização disciplinar do conhecimento própria da modernidade.

Uma disciplina se configura a partir de um problema que precisa ser explicado. Por exemplo, o campo Psicojurídico se configurou inicialmente pela necessidade do Direito da compreensão psicológica para entender os comportamentos que podiam fomentar (ou que fomentavam) situações desviantes (ou conflitantes) das normas sociais. Na configuração deste campo, inicialmente duas subáreas da Psicologia foram fundamentais: a Psicologia Clínica e a Psicologia Social. Na Psicologia Clínica, como se sabe, encontram-se diferentes formas de compreensão do fenômeno humano. Poderíamos retomar aqui a perspectiva maslowiana de compreensão epistemológica, ou seja, poderíamos ter uma Psicologia Clínica Psicanalítica, uma Psicologia Clínica Comportamental, uma Psicologia Clínica Humanista, ou uma Psicologia Clínica Transpessoal. Embora se reconheça que as contribuições da Clínica tenham sido relevantes para a configuração do campo Psicojurídico, foram as delimitações intrínsecas ao campo, como a delimitação de um objeto de estudo, no caso o comportamento dos atores do sistema judiciário e a realização de estudos (pesquisas) e a conseqüente produção de conhecimento que se sucedeu, que possibilitaram que a Psicologia Jurídica se configurasse como disciplina.

Se por um lado vivemos ainda um momento de grande profusão disciplinar, estamos também em tempos de compreensão multi, inter e transdisciplinar.

A multidisciplinaridade pode ser entendida como uma troca que se faz entre profissionais de disciplinas diferentes para compreensão de uma mesma problemática. Por exemplo, a situação dos reclusos no sistema penitenciário pode ser olhada pelo psicólogo, pelo assistente social, pelo médico. A Saúde Mental Indígena pode ser compreendida pelo médico, pelo antropólogo, pelo psicólogo. Cada um desses profissionais procura fornecer explicações para o fenômeno e, dessa maneira múltipla, contribuir para a solução do problema comum. Uma crítica que se pode fazer a essa abordagem é o estado de fragmentação produzido, pois as contribuições são dirigidas ao problema comum visto como objeto de estudo. Como elas serão gerenciadas? Quem estará apto a capitanear as informações para a solução da problemática?

A interdisciplinaridade envolve a troca de metodologias entre as disciplinas (Niscolescu,1999b). Esse processo pode chegar ao ponto de que uma nova



disciplina seja gerada. Veja o exemplo que se deu ao se explicar a formação da Psicologia Jurídica.

Dentro das correntes pós-modernas, começam a surgir movimentos que apresentam força epistemológica e passam a ganhar credibilidade na comunidade científica. Um desses movimentos é o da Transdisciplinaridade, que, segundo Nicolescu (2005), tem seu início formal com Piaget na década de 1970, passando também a ser desenvolvida no mesmo período por Edgar Morin, que liderava um “Laboratório de Transdisciplinaridade” numa importante universidade francesa. Esses pensadores atribuíram à Transdisciplinaridade um sentido de “liberdade de pensamento entre as disciplinas”. Mas, foi o próprio Nicolescu (op.cit.), entretanto, que propôs que a Transdisciplinaridade devesse ser considerada também num contexto maior, ou seja, para além das disciplinas. Assim, pode-se definir a Transdisciplinaridade como uma abordagem científica que considera que existem verdades intrínsecas ao campo disciplinar, que existem verdades intrínsecas ao espaço entre as disciplinas (interdisciplinar) e que existem verdades para além das disciplinas (transdisciplinar). O objetivo da Transdisciplinaridade “é a compreensão do mundo presente, para o qual um dos imperativos é unidade do conhecimento”. (Nicolescu, 1999, pág. 46)

Assim, a partir da década de 1970, começaram a ser realizados eventos que congregaram a comunidade científica em torno da necessidade de religação dos saberes. Nestes eventos foram produzidos documentos que passaram a se constituir em importantes referenciais para a constituição da Transdisciplinaridade como movimento científico. Eis a cronologia, disponível no Centro de Educação Transdisciplinar – Cetrans<sup>19</sup>:

- Em 1986 em Veneza, Itália, foi realizado o “Congresso A Ciência nas Fronteiras do Conhecimento”, no qual se produziu a célebre *Declaração de Veneza*, que enfatiza categoricamente a necessidade do diálogo entre a Ciência as tradições, a importância do respeito à diversidade e o surgimento de um novo racionalismo e uma nova metafísica.

- Em 1991 em Paris, França, houve o “Congresso Ciência e Tradição: Perspectivas Transdisciplinares”. Esse evento denunciou o enfraquecimento da diversidade cultural pela crença na existência de um único caminho de acesso à realidade e lançou o desafio de se pensar numa Civilização Planetária.

- Em 1994 em Arrábida, Portugal, houve o evento mais importante no campo da Transdisciplinaridade, o “I Congresso Mundial da Transdisciplinaridade”, no qual se produziu a *Carta da Transdisciplinaridade*, que, em seus 15 artigos, enfatiza

<sup>19</sup> [www.cetrans.com.br](http://www.cetrans.com.br)



que a Transdisciplinaridade: é contrária ao reducionismo; é complementar à abordagem disciplinar; compreende a realidade como multireferencial; valoriza, também, o diálogo; respeito às diferenças; entende que a economia deve estar a serviço do humano; e que a pesquisa científica deve ser pautada por rigor, tolerância e abertura.

- Em 1997 em Locarno, Suíça, foi realizado o “Congresso que universidade para o amanhã? Em busca da evolução transdisciplinar da universidade”, no qual se discutiu a unificação do sujeito e do objeto em sujeito-conhecedor.

- Em 2000, em Zurique, Suíça, houve a “Conferência Transdisciplinar Internacional”, no qual, onde se produziu a *Declaração de Zurique*, que enfatizava: a importância da reconciliação da Ciência com a Arte e a Espiritualidade; a importância do desenvolvimento integral do ser (interior-exterior); a importância do papel da Intuição, do imaginário e do corpo para uma educação verdadeira; a integração da Ciência, da Economia, da Democracia, da Metafísica, da Epistemologia e da Poesia. E se apresentaram pilares da Transdisciplinaridade: Complexidade, a Lógica do Terceiro Incluído, Níveis de Realidade.

- Em 2005, em Vila Velha, Santa Catarina, foi realizado o “II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade”, no qual se produziu *A Mensagem de Vila Velha*, que enfatiza a necessidade de uma maior apropriação da *Carta da Transdisciplinaridade*; e a necessidade de integração dos múltiplos saberes, além de se criarem ações mais efetivas junto à universidade.

Com se vê, a Transdisciplinaridade é muito recente, embora a Psicologia também o seja. Em 1979, comemorou-se internacionalmente o centenário da Psicologia como ciência. A profissão no Brasil tem apenas 48 anos, tendo sido reconhecida apenas em 1962.

### Os Pilares da Transdisciplinaridade

A Transdisciplinaridade não se opõe à especialização disciplinar da Ciência. Nem poderia ser diferente, pois ela só se justifica a partir do disciplinar. Enquanto a modernidade reduziu-se na busca da Verdade pelas leis matemáticas de funcionamento do universo, a partir da dimensão física, a Transdisciplinaridade não tem obviamente esse objetivo. Está empenhada em buscar a unidade do conhecimento.

Nicolescu (2005) afirma que a Transdisciplinaridade reconhece três eixos axiomáticos por meio dos quais pauta suas pesquisas. São eles:



a) O Eixo Ontológico: Há na natureza e no conhecimento da natureza diferentes Níveis de Realidade e consequentemente diferentes Níveis de Percepção da realidade.

b) O Eixo Lógico: A passagem de um nível para outro só é apreensível por meio da lógica do terceiro incluído.

c) O Eixo Complexo: A estrutura total dos Níveis de Realidade e de percepção é uma estrutura complexa, onde cada nível é o que é porque todos os demais níveis existem ao mesmo tempo.

O conceito de nível de realidade é o ponto central da metodologia transdisciplinar, entretanto, os três eixos então intimamente ligados. Ao introduzir a noção de nível de realidade no campo da Ciência, a Transdisciplinaridade se harmoniza com o conceito pré-moderno da Grande Cadeia do Ser. Morin (1999) parece considerar que esse conjunto axiomático poderia se constituir num novo paradigma para a Ciência, o “paradigma da complexidade”.

Níveis de Realidade são estruturas complexas regidas por leis próprias que lhe conferem consistência. Tais leis são estruturadas a partir de lógicas próprias acessíveis por meio dos Níveis de Percepção<sup>20</sup>, formando um todo complexo, ou nas palavras de Arthur Koestler, citado por Wilber (1998), *hólons* “inteiros que são simultaneamente partes”, pois fazem parte de um todo maior. Embora cada nível tenha uma lógica própria e uma consistência, eles são *per se* incompletos. A compreensão dos níveis só é possível a partir de uma compreensão lógica dessa incompletude que se faz por meio da “lógica do terceiro incluído”.

“Um novo Princípio de Realidade emerge da coexistência da pluralidade complexa e da unidade aberta: nenhum nível de Realidade se constitui um lugar privilegiado do qual pode-se compreender todos os outros. Os níveis são o que são porque todos os níveis existem ao mesmo tempo. Esse Princípio de Realidade dá origem a uma nova perspectiva para a Religião, política, arte, educação e para a vida social.”

(Nicolescu, 2005, pág. 6)

Nicolescu criou uma representação diagramática para os Níveis de Realidade (ver figura 2).

<sup>20</sup> Os Níveis de Percepção se complexificam em Níveis de Compreensão, e de Representação.



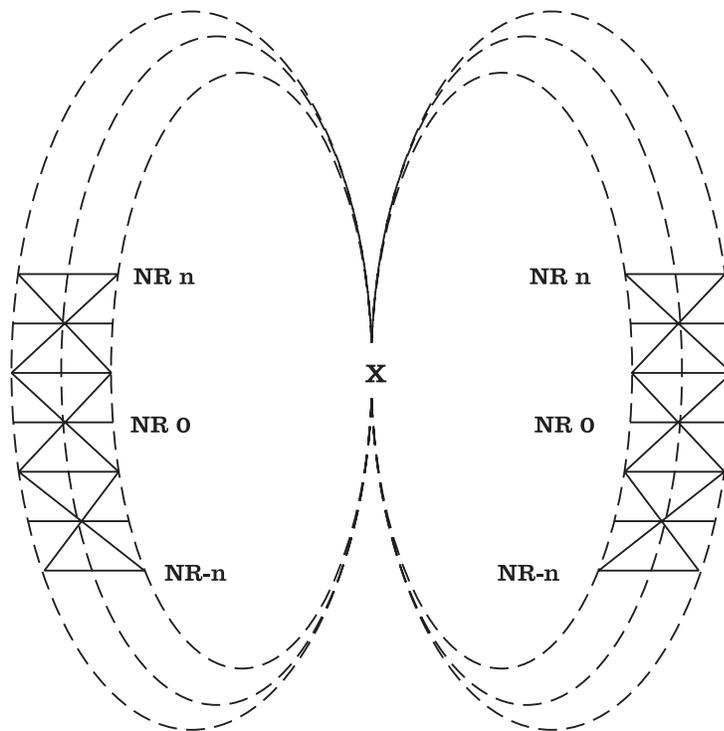


Figura 2 – Estrutura dos Níveis de Realidade (versão simplificada pelo autor)

Neste diagrama, que é apresentado aqui em uma versão simplificada, pode-se divisar do lado esquerdo a estrutura aberta da realidade em infinitos Níveis de Realidade (NR) e do lado direito os igualmente infinitos Níveis de Percepção (NP) que correspondem às lógicas a partir das quais se pode compreender os Níveis.

Os Níveis de Realidade são o objeto de estudo da Transdisciplinaridade, a partir dos Níveis de Percepção (estados de consciência) a eles associados, estes identificados como o sujeito transdisciplinar, portanto contemplam uma unificação entre sujeito e objeto.

Como se afirmou, cada Nível de Realidade possui uma consistência apreensível por uma lógica própria. Mas, como também se afirmou, os Níveis são *per se* incompletos. O que significa que suas limitações poderão ser encontradas na limitação da lógica que os explica. Desta forma, a resolução de um problema no limite da compreensão lógica de um Nível poderá ser encontrada na base de outro. Assim, uma incongruência intranível (paradoxo) só será resolvida num outro Nível de Realidade, com outra lógica. É assim que muitas vezes os Níveis se revelam a seus observadores.



Foi exatamente isso que ocorreu quando se descobriu o Nível Quântico. A lógica clássica que servia para compreender o macrocosmo não mais servia para explicar a realidade da matéria, visto que no universo quântico (microcosmo) o princípio da identidade da lógica clássica não é válido. Desta forma, só foi possível compreender o microcosmo a partir de uma lógica não-clássica. Na figura 3 apresenta-se uma representação diagramática de um “corte da figura 2”, ou de um Nível de Realidade (NR), compreendido, como se afirmou também, por um Nível de Percepção (NP). (Nicolescu, 2000, pág. 51)

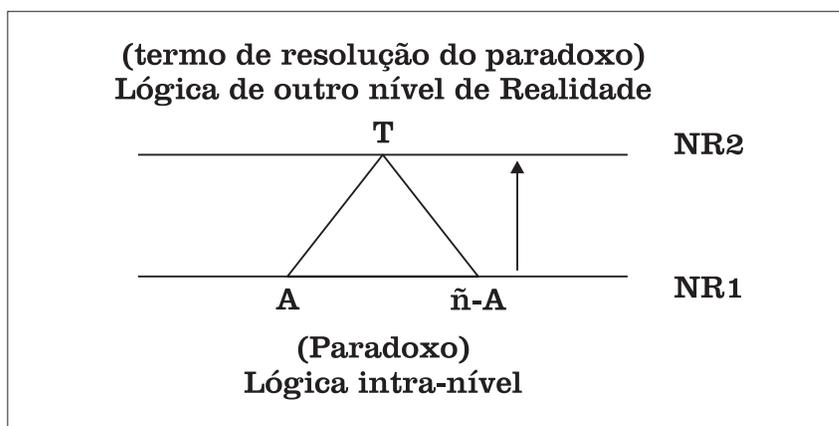


Figura 3 – Secção de um Nível de Realidade e a Lógica do 3º Incluído

Como os Níveis de Realidade constituem-se em “inteiros-partes”, tanto o “mais alto quanto o mais baixo” têm que estar unidos por um elemento que lhes seja comum. Como um colar, cuja beleza do todo das contas só é possível divisar porque existe um “fio invisível” que as mantém unidas. Do ponto de vista transdisciplinar, esse “fio de união” é denominado “zona de não-resistência absoluta”, que, como o fio do colar, está velado ou oculto, mas perpassa todos os níveis e os mantém coesos. Essa “Zona” segundo Nicolescu (op.cit.) corresponde ao Sagrado ou àquilo que se mantém velado e que não se submete a nenhuma redução. No diagrama apresentado na figura 2, corresponde ao “ponto X”, do qual todos os Níveis de Realidade emanam e para onde convergem. Assim, a Transdisciplinaridade reabilita o Sagrado para o campo da Ciência.

## Elementos Transculturais para o Diálogo

Para uma aproximação efetiva da Psicologia com os povos indígenas, será fundamental uma complementação mediante o exercício transcultural, pois “as culturas não são disciplinas”. As culturas não são comparáveis (ou redutíveis) ao disciplinar, até porque, como afirma Panikkar, citado por Coll (op.cit., pág. 73), “cada cultura é uma galáxia em si”.

O objeto disciplinar corresponde apenas a uma parte da realidade, fruto de uma construção metodológica, como já se explicou. A disciplina em si não tem dimensão ontológica<sup>21</sup>, apenas lógica, e reflete a “maneira que a cultura ocidental moderna desenvolveu para conhecer melhor o Real, com todas as luzes e sombras que esta segmentação comportou e ainda comporta (Coll, op.cit. pág. 74)”. Uma disciplina lança um olhar sobre um fragmento de um Nível de Realidade, portanto corresponde apenas a um Nível de Percepção, compreensão, representação. Já a cultura, ao contrário da disciplina, com seu caráter holístico, procura explicar a totalidade da realidade. Portanto, lança um olhar ao Real de forma a explicar a realidade. Portanto, possui dimensão ontológica. Por isso o choque entre as culturas é tão violento.

Se retomarmos a Grande Cadeia do Ser por meio da *Psicologia Integral* de Wilber (2000), vemos que ele fez uma leitura ocidental dos Níveis de Realidade de Lovejoy<sup>22</sup>, aos quais denominou “O Grande Ninho do Ser”. (veja figura 4)

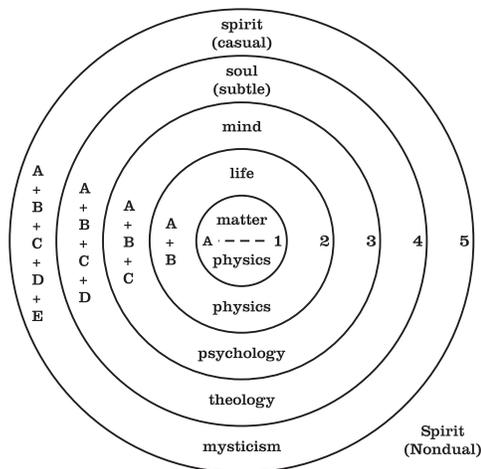


Figura 4 – O Grande Ninho do Ser (Wilber, op.cit, pág. 20)

<sup>21</sup> Talvez a Psicologia seja uma exceção, por isso tem tanta dificuldade em circunscrever um objeto de estudo.

<sup>22</sup> É importante que se diga que A Grande Cadeia do Ser, de Arthur Lovejoy, é um texto que reflete o pensamento filosófico ocidental dos gregos (Platão e Aristóteles) até a Modernidade (passando pela Idade Média), sendo publicado pela primeira vez em 1936.



Observe que neste enfoque disciplinar a Matéria ficaria a cargo da Física; a Vida a cargo da Biologia; a Mente a cargo da Psicologia; a Alma a cargo da Teologia; e o Espírito a cargo do Misticismo. O Sagrado ou Espírito Não-dual está fora dos círculos de compreensão.<sup>23</sup>

Apesar da dificuldade de se definir cultura pode-se dizer que ela seja o “conjunto de valores, crenças, instituições e práticas que uma sociedade ou grupo humano desenvolve num certo momento do tempo e do espaço, em diferentes campos da realidade, a fim de assegurar sua sobrevivência material e a plenitude espiritual, tanto individual quanto coletivamente.” (Coll, op.cit., pág. 76)

Toda cultura, ao fazer uma interpretação completa (complexa) do Real, o faz a partir de três dimensões ontológicas: (1) Dimensão Mito-Simbólico – Reflexo de uma forma particular de consciência para além da lógica. Eliade (1999) entende que a principal função do mito seja a de fixar modelos exemplares para todas as atividades da coletividade ao qual represente, ou seja, o mito orienta os ritos realizados na família, no trabalho, na educação, etc; Panikar, citado por Coll (op. cit.) afirma que esta dimensão dá conta de três realidades: o homem, o cosmos e o divino. Portanto, os mitos e os símbolos encontrados nesta dimensão procuram explicar esses elementos do Real; (2) Dimensão Lógico-epistêmica - Que contempla a consciência de tudo o que pode ser pensado, ou seja, os conceitos, os signos, os termos, etc. A compreensão disciplinar enquadra-se neste nível; e a (3) Dimensão Mística - Ou daquilo é impossível de se definir, aquilo que não se submete à redução. Para Otto (1985) trata-se do Sagrado que não se submete a qualquer redução, o totalmente outro.

Há, como sabemos, uma grande diversidade de culturas no mundo. O Brasil é uma das nações que apresenta grande diversidade. Segundo dados do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em 2004 eram identificados 241 povos indígenas, falando 180 línguas, vivendo em 24 dos 27 estados da Federação, com uma população total de 734.131 pessoas.

Evidentemente é fácil para nós constatar que a cultura ocidental é extremamente forte na dimensão lógico-epistêmica, dada a importância da Ciência em nossa cultura, mas também o é na dimensão mito-simbólica, veja presença das religiões entre nós. Porém essas instituições encontram-se em conflito na cultura ocidental há pelo menos 400 anos! Isso dificulta sobremaneira o já delicado diálogo com as culturas indígenas, cuja força está no nível mito-simbólico.

<sup>23</sup> Com isso, é possível deduzir, à luz de Coll (op.cit.), que a cultura ocidental procura compreender os Níveis de Realidade a partir de grandes conjuntos epistemológicos disciplinares.



Felizmente, vivemos em tempos onde se valoriza o pluralismo, a diversidade e o relativismo, e o perspectivismo. Mas esta valorização por si só, não garante o diálogo. Possibilita, entretanto, uma boa compreensão das interfaces culturais para além das reduções. Para Coll (op.cit.), o reconhecimento dessas três dimensões (mito, logo, mistério) é fundamental para o diálogo entre as culturas. Portanto, para compreender outra cultura é preciso dialogar conectando todas as dimensões presentes nas culturas, respeitando-se as diferenças.

O tratamento dialético dos sociólogos, etnógrafos, etnólogos, antropólogos, ainda que necessário, continua nitidamente insuficiente para perceber as culturas naquilo que elas são existencialmente, pois elas escapam a uma análise exclusivamente objetiva, lógica, teórica que pode mesmo tornar-se uma profanação se pretender auto-suficiente e não se fizer acompanhar de uma comunhão mítica. (Coll, op.cit., pág. 87)

Esse ponto pode ser aclarado pelo trabalho da etnopsicóloga Ronilda Ribeiro. Em seu estudo da sabedoria negro-africana percebeu que o caráter eurocêntrico da própria definição disciplinar de Etnologia compreendida como “ramo da antropologia que estuda a cultura dos chamados povos naturais ou das populações primitivas” (Ribeiro, 2004, pág. 86) pode comprometer o diálogo entre as culturas. Isso reforça a necessidade da mediação transdisciplinar e transcultural. Adverte, também, para os cuidados que devem ser tomados na transposição dos elementos de uma cultura para outra. Citando Ruth Benedict afirma que “as noções psicanalíticas segundo as quais a relação com genitores e os traumatismos da primeira infância são fundamentais na formação da personalidade” não se confirmam em muitas sociedades não ocidentais. O mesmo podendo ser afirmado em relação ao Complexo de Édipo. Assim, conclui que práticas psicoterápicas que desconsiderem crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece, promovem a “decapitação cultural” reproduzindo o discurso do colonizador. (Ribeiro, Op. cit. pág. 88)

Concluimos com Coll (2002) que afirma se o transcultural, existir ele corresponde à partilha do mito, do logos e do mistério que existe entre as culturas.



### Por uma epistemologia Trans para realizar o diálogo

Retomemos brevemente o percurso que tracei até aqui. Como vimos, até a instauração do cientificismo a compreensão da realidade na sociedade ocidental se dava numa perspectiva onde vigorava um pluralismo epistemológico, ou seja, eram legitimadas várias formas de sondagem da Grande Cadeia do Ser. Durante um breve período da história moderna, essa sondagem se deu de forma respeitosa pela diferenciação do Belo, do Bom e da Verdade. Com a dissolução que ocorreu logo em seguida entre Ciência e Religião, as posturas se radicalizaram e a Ciência começou a ocupar o lugar de dominação outrora ocupado pela Religião.

A Psicologia Científica surgiu num momento histórico onde esse conflito se acirrava. Por características que lhe são muito peculiares, essa ciência nunca conseguiu unificar seu objeto de estudo, fato que fragiliza amplamente seu posicionamento científico.

Tendo em vista a necessidade de a Psicologia atender aos povos indígenas, as abordagens interdisciplinares e transdisciplinares mostram-se úteis para a criação de pontes epistemológicas realizadas por meio de um enfoque transcultural para que a Psicologia efetive esse diálogo. Mas, será que existe uma abordagem disciplinar no campo da Psicologia que possa favorecer essa aproximação?

A rigor, acredito que qualquer uma das abordagens da Psicologia, ou forças, na concepção de Maslow, poderá aproximar-se das culturas indígenas, desde que o faça seguindo uma mediação epistemológica do tipo transdisciplinar/transcultural como a que foi apresentada. Entretanto, acredito também que, do ponto de vista disciplinar, a abordagem mais preparada para essa mediação seja a Psicologia Transpessoal. Em todo o mundo, indígenas de diferentes etnias são convidados a compartilhar seus conhecimentos com psicólogos transpessoais, havendo um entendimento muito harmonioso entre eles.

Embora os povos indígenas apresentem muitas diferenças entre si, ou seja, as culturas são marcadas por inúmeras especificidades, o que faz com que esses povos se designem a si mesmos como “parentes”? Penso que seja mais do que suas eventuais origens em famílias extensas, ou o fato de coabitarem o continente americano antes da conquista, embora esses elementos também sejam importantes. O que os faz parentes é que eles compartilham de uma mesma abordagem epistemológica para sondar a Grande Cadeia do Ser. O modelo de Lovejoy (op.cit.), como já se afirmou em nota, é baseado em perspectivas platônicas. Estudiosos como Meliá (1989) e Chamorro (1998) conseguem perceber na teologia do povo Guarani fortes traços platônicos que trazem bons elementos para o diálogo com a estrutura de Lovejoy. Tal epistemologia, como



bem aponta Coll (op.cit.), é mais centrada nos elementos mito-simbólico do que nos lógico-epistêmico, próprios do pensamento ocidental.

Assim, enquanto as culturas ocidentais acreditam que a Terra pertence ao povo, as culturas indígenas são sabedoras que o povo é que pertence à Terra (Arrien, 1992).

Na Tradição ocidental o conceito de humano é ambíguo, pois como humanidade (*humankind*), somos entendidos como uma espécie animal e, por outro lado, nossa humanidade (*humanity*) é um elemento essencialmente moral que nos distingue completamente dos animais. Em outras palavras, na visão ocidental, os animais comungam com o homem o ponto de vista corporal, pois todos são animais. Há uma descontinuidade metafísica, espiritual, ou seja, se o animal tiver uma alma, ela é diferente da alma humana. Para os ameríndios, entretanto, ocorre exatamente o contrário, ou seja, há uma descontinuidade física, corporal, os corpos são muito diferentes, mas acreditam que há uma continuidade metafísica, espiritual. Portanto, há uma continuidade anímica e uma descontinuidade física.<sup>24</sup> (Viveiros de Castro, 2004, 2007). Essa comunhão anímica é encontrada na mitologia.

Esse perspectivismo, que enuncia Viveiros de Castro (op.cit.), nos possibilita a realização de uma série de pontes epistemológicas e ontológicas que trataremos a seguir.

Nesta perspectiva, os animais um dia foram tão humanos quanto os homens o são, por isso é possível que se comuniquem com seus espíritos. Isso pode ser observado no valor simbólico atribuído à caça (ou pesca) em cerimônias xamânicas. Portanto, o xamã é aquele capaz de cruzar a fronteira entre os mundos (Níveis de Realidade) e acessar a humanidade do não humano.

A tecnologia xamânica para fazer essa travessia se dá por meio do ritual e de todos os acessórios utilizados. Assim, metaforicamente, como os ocidentais usam vestes especiais para andar no espaço sideral e no fundo do mar, o xamã usa seus instrumentos e suas vestes cerimoniais para fazer esse mergulho nesses outros Níveis de Realidade.

Parece importante destacar que há uma característica inerente e comum a todas as espécies, a de perceberem a si mesmas como sendo as únicas humanas, o que nos leva a uma formulação etnocêntrica. Sendo, portanto, uma característica

<sup>24</sup> Esse é um ponto de vista epistemológico conhecido na Antropologia como “perspectivismo”, que enfatiza que toda percepção e pensamento têm lugar a partir de uma perspectiva que é alterável. O conceito foi criado por Leibniz. Do ponto de vista transdisciplinar, essa proposta encontra ressonância no conceito de Nível de Realidade, pois as perspectivas seriam como Níveis de Realidade, unificados por uma Zona de não-resistência comum (o sagrado), que permite a intercomunicabilidade entre os Níveis (perspectivas).





que não é exclusiva da sociedade ocidental, como muitas vezes se faz crer. Portanto, no nível de realidade do jaguar, por exemplo, o homem é um ser não humano, visto que os humanos seriam apenas os jaguares.

A visão indígena é, entretanto, cosmocêntrica. Esse fato tem implicações muito importantes do ponto de vista epistemológico, pois promove uma união do sujeito com o objeto, elemento que, como se sabe, encontra-se separado no cientificismo ocidental, mas unido do ponto de vista transdisciplinar. Desta forma, os animais e demais seres sobrenaturais são sujeitos, porque também são humanos. Isto leva a outra perspectiva importantíssima, ou seja, a de que há uma só cultura, a cultura humana, o que variam são as naturezas. Em termos transdisciplinares, poderia se dizer que a cultura corresponde ao Real e dele emanam os múltiplos Níveis de Realidade (naturezas). Assim, do nosso nível de realidade, não vemos o jaguar como humano, nem ele a nós. Trata-se, pois, de saber como o mundo se exprime por meio do jaguar, e não, como seria próprio afirmar no ocidente, de como o jaguar vê o mundo.

Nesta perspectiva vê-se que os mundos não são unificados, há uma descontinuidade, pois cada mundo é um Nível de Realidade em si, com suas lógicas próprias. Para os indígenas, essa ruptura entre os Níveis de Realidade se apresenta no corpo, não na alma. Os corpos são singulares, enquanto a alma é universal.

A comunicação entre os mundos é possível porque há a união do sujeito com o objeto, visto ser alma sempre humana. Só por meio de uma lógica diferenciada, própria do xamanismo, é possível acessar esses outros níveis. Essa comunhão transdisciplinar/transcultural é de extrema importância, pois no mundo indígena o princípio da identidade, fundamento do cientificismo, é completamente negado, visto, por exemplo, que um corpo pode conter mais de uma alma, como veremos.

Estas, como se vê, são questões muito importantes que precisam ser consideradas na aproximação da Psicologia com os povos indígenas.

A Psicologia Transpessoal traz em seu bojo muitos elementos transdisciplinares e transculturais que podem favorecer o diálogo com os povos indígenas. O enfoque básico das Escolas Transpessoais é o crescimento transpessoal, que é uma tendência para lidar com algo maior do que o self individual (Fadiman e Frager, 1979). Trata-se da adoção de um modelo de psique humana que reconhece a importância das dimensões espirituais ou cósmicas, e o potencial para evolução da consciência (Groff, 1988). É uma proposta holística que, de forma interativa, estuda a relação entre os seres humanos, seu meio ambiente e a ecologia (Krippner, 1991). Estudando também os estados alterados, ampliados ou superiores de consciência (Weil, 1978). Trata-se de um movimento que,



segundo Tabone (2003), pode ser compreendido como interdisciplinar, no sentido que dialoga com outras disciplinas para estudar a consciência humana. Esta é, pois, a perspectiva epistemológica da disciplina Psicologia Transpessoal, que a aproxima da compreensão de modelos adotados pelos Povos Indígenas. Analisarei agora duas perspectivas etnopsicológicas e transpessoais, as propostas por Ronilda Ribeiro (1996, 2004)<sup>25</sup> e orientandos, e a de Fadiman e Frager (1979).

Na proposta de Ribeiro e orientandos, ao estudar o universo Afro-brasileiro e Movimentos Transpessoais, pode-se perceber que os trabalhos apresentados seguem, em linhas gerais, a seguinte estrutura básica:

- a) Descrições gerais sobre a etnia ou movimento, dados históricos e geográficos;
- b) Concepções gerais de universo e pessoa da etnia ou grupo estudado;
- c) Descrições específicas dos elementos culturais e/ou conceituais encontrados na etnia e/ou movimento: mitos, ritos, espiritualidade e divindades;
- d) Perspectivas psicológicas específicas: dinâmica do psiquismo, Noção de desenvolvimento humano, Perspectivas de saúde e doença;
- e) Outros elementos relevantes.

Já a proposta de Fadiman e Frager, ao estudar a Psicologia Transpessoal de Tradições Orientais, Hinduísmo, Sufismo e Budismo, segue basicamente o seguinte roteiro:

- a) Dados históricos da tradição;
- b) Principais conceitos de espiritualidade;
- c) Estrutura:
  - Corpo
  - Relacionamento social
  - Vontade
  - Emoções
  - Intelecto
  - Self (Noção de Eu, Indivíduo e Personalidade)
  - Terapeuta (professor);
  - Avaliação;
  - Teoria em primeira mão;
  - Exercícios;
  - Bibliografia comentada.

---

<sup>25</sup> No trabalho de Ronilda Ribeiro, foram analisadas algumas de suas produções, bem como as produções de alguns seus orientandos. Ribeiro (1996, 2004) e Clavert (2010) trabalharam com descrições etnopsicológicas, enquanto que Ribeiro (2004), Boianain (1998) e Berni (2008) trabalharam com elementos transpessoais.



Se compararmos esses dois esquemas entre si e a proposta transcultural de Augusti Coll (mito, logo, mistério), apresentada em item anterior, vemos que são perfeitamente harmônicas entre si. Portanto, penso que roteiros dessa natureza sejam úteis para realizar mapeamentos etnopsicológicos, de modo que os psicólogos possam colocar suas abordagens em diálogo com a abordagem psicológica (ou etnopsicológica) da etnia com a qual estejam atuando.

### **Etnopsicologia Guarani: Um Exercício de Aproximação**

Para finalizar, faremos um exercício etnopsicológico de mapeamento da Psicologia guarani. Para isso seguiremos esquema semelhante aos roteiros apresentados acima procurando localizar as estruturas propostas em textos antropológicos de diferentes autores, além de fontes de autores da própria etnia guarani.

#### **a) Panorama Histórico Sócio-Religioso da Cultura Guarani:**

Apresento inicialmente uma visão geral dessa cultura milenar, sempre lembrando, como já afirmou Panikar, citado por Coll (op.cit.), que as culturas são galáxias e, portanto, irreduzíveis, e toda informação será sempre incompleta. Quando a civilização egípcia começava a entrar em declínio, os gregos mal existiam e Roma sequer havia sido fundada, mas o povo tupi-guarani como língua e como cultura já existia, originário de um ramo do tronco tupi mais antigo.

“Os movimentos de migração originados na Bacia Amazônica ter-se-iam intensificado, motivados, talvez, por um notável aumento demográfico numa época que coincide com o começo de nossa era, há uns 2.000 anos. Esses grupos que conhecemos como guarani passaram a ocupar as selvas subtropicais do Alto Paraná, do Paraguai e do Uruguai Médio. São agricultores que sabem explorar eficazmente essa terra de selva, cujas árvores derrubam e queimam, plantam milho, mandioca, legumes e muitas outras culturas. São também hábeis ceramistas, fabricando os artefatos que como projeto, constitui um traço característico dos guarani. Acima das denominações particulares prevaleceu logo o nome genérico de guarani, dada a indubitável unidade linguística dos dialetos destes povos e as profundas semelhanças em sua organização sócio-política e em suas expressões culturais. Na época de seus primeiros contatos com os europeus, a população guarani alcançava cifras consideráveis. A hipótese de uma população 1.500.000 a 2.000.000, embora pareça uma cifra



alta e maximizada, tem fundamento sério na documentação histórica. Durante o processo colonial, a queda demográfica alarmou os próprios governantes. Uns poucos milhares de índios guarani foram absorvidos pela mestiçagem biológica e social, guerras, maus-tratos, epidemias e cativo foram os quatro cavalos daquele apocalipse que se abateu sobre o povo guarani. A opressão colonial, especialmente sentida desde que foram instauradas as partilhas de índios aos encomendeiros (1556), fez estourar numerosas rebeliões contra os cristãos. A maioria delas apresenta uma manifesta estrutura profética. A rebelião parte da tradição religiosa que os índios sentem ameaçada e se manifesta por meio de gestos e palavras também religiosas. Levantes são movimentos de libertação contra a servidão colonial e ao mesmo tempo uma reafirmação do modo de ser tradicional, que na rebelião encontra sua expressão mais autêntica. Durante toda a época colonial, durante o século XIX e até atualmente, grupos guarani conseguiram sobreviver livres do sistema colonial. Selvas relativamente afastadas dos centros de população colonial, pouco ou nada transitadas pelos civilizados, os mantiveram suficientemente isolados para que pudessem perpetuar seu modo de ser tradicional. É verdade que hoje não têm um território contínuo que lhes sirva de pátria comum e se encontram espalhados ocupando zonas que vão de alguns hectares até colônias com mais de 10.000 hectares geralmente em regiões de fronteira entre Brasil, Argentina e Bolívia. Fiéis à sua ecologia tradicional, procuram buscá-la e recriá-la onde ainda é possível, mas frequentemente deparam com ameaças e ações de expulsão de suas terras, invasão de novos povoadores.” (Meliá, 1989, pág. 293-299)

A etnia guarani é a maior do Brasil, contando com aproximadamente 35.000 a 45.000 pessoas<sup>26</sup>, um número ínfimo se comparado aos dados históricos fornecidos acima. Os principais dialetos falados no País são: m’bya, kaiowá e nhandéwa, havendo também algumas diferenças culturais entre eles. Muitos falam também o português, porém dentro das aldeias sempre se fala mais o guarani, principalmente por parte dos mais velhos e das mulheres.

Esse povo que outrora vivia numa grande “nação em liberdade”, hoje vive confinado em aldeias, onde não raro existe uma missão religiosa cristã (Nobre, 2005).

A questão da demarcação das terras é um grave problema, principalmente na região sul e sudeste do país. A terra para o guarani não é um simples meio de produção econômica, sendo antes de tudo um espaço sócio-político-religioso. Trata-se, pois, de um elemento fundante dessa cultura. (Grubits, 2003)

<sup>26</sup> Há muita discrepância nesses dados. Sites indígenas informam números diferentes de sites governamentais, por isso optamos em situar a demografia nesta faixa.



Do ponto de vista econômico, Meliá, citado por Grubits (op.cit.), afirma que a agricultura guarani – podendo-se dizer uma verdadeira “agronomia” – foi um saber amplamente utilizado pelos colonos para cultivar a terra, pois se mostrava como a forma mais sustentável e adequada à terra brasileira na ocasião.<sup>27</sup>

Não há dúvida em se afirmar que, apesar das discrepâncias históricas que situam os guarani entre a “dominação passiva e o extermínio” (Nobre, op. cit.), a estratégia de resistência desse povo foi bem sucedida, pois eles continuam estruturados como linguagem e cultura de maneira emblemática nos dias atuais, portanto, foram capazes de resistir a 500 anos de dominação.

O guarani é um povo extremamente religioso, suas crenças parecem terem sofrido grande influência no período colonial durante as missões jesuítas do sul do País (Nobre, Op. cit.). Esse aspecto pode ser particularmente observado no uso que fazem de alguns instrumentos musicais, como a rabeca (violino) e o violão, que são de origem ocidental. Há registros de que, apesar de aparentemente submetidos à religiosidade católica, eles sempre mantiveram secretamente suas crenças em locais que, por muito tempo, escapou ao olhar do branco (Clastres, 1978).

Um elemento fundamental em suas crenças é a busca da “Terra Sem Mal”, um lugar sagrado de bem aventurança. Essa característica da religiosidade guarani, compreendida como profetismo, tem origens intraculturais<sup>28</sup>, e promoveu ao longo da história desse povo grandes movimentos migratórios. Parece ser natural poder afirmar-se que a “Terra do Mal” é a cultura branca com sua proposta de exterminar a cultura guarani (Nobre, op. cit.). Dentre os grupos guarani, os m’byas são os que mais cultivam a dimensão da religiosidade tradicional (Nobre, op. cit.)

Clastres (op.cit.) aponta que os movimentos migratórios tanto dos tupi, quanto dos guarani, ocorriam mesmo antes da conquista. A direção da Terra sem Mal podia variar, entre o leste ou oeste. Em meados de 1500, há relatos de uma maciça migração tupi rumo ao Peru. Foram mais de 12 mil índios que caminharam durante 10 anos e, ao chegarem ao Peru, não chegavam a um milhar, sendo capturados pelos colonizadores. Já os m’bya de São Paulo procuraram a Terra sem Mal a leste, supondo-a para o além mar.

<sup>27</sup> Aparentemente, essa forma de cultivar a terra por meio de queimadas hoje não é mais compreendida como sustentável, principalmente dadas as restrições na mobilidade desse povo.

<sup>28</sup> Para Clastres (1978), há uma diferença entre o profetismo (busca profética) intracultural e o messianismo extracultural. O messianismo, que na forma assemelha-se ao profetismo, distingue-se deste por ser promovido pela ameaça de outra cultura, no caso da cultura ocidental. Como foi o caso da Ghost Dance na cultura indígena norte-americana. O profetismo guarani nasceu na própria cultura antes mesmo da dominação.



O complexo canto-dança-oração (Berni, 2002) é a “prática” por meio da qual o guarani ajuda a comunidade a postergar a inevitável destruição do mundo e louvar a divindade. É também a “técnica” utilizada para o desenvolvimento humano e para cura. A palavra guarani se diz (canta) e se faz (dança). O canto, geralmente com entonações simples, é acompanhado de instrumentos musicais: (a) um *m'barocó* (violão) afinado num acorde fixo em tom maior (normalmente C+), o que significa que o músico que o executa não faz nenhuma posição (acorde), apenas executa um toque ritmado; ao ritmo do violão, segue-se (b) um *anguapu* (tambor) que faz um contraponto rítmico que é também seguido pelo (c) *maracá* (chocalho); (d) *rawé* (rabeça, violino), que executa trechos melódicos separando os versos que são também cantados pelas mulheres (meninas) e homens (meninos).<sup>29</sup>

O tabaco ajuda a comunicação com o mundo espiritual e é fumado por meio do cachimbo *petyngua*. Segundo dados da Associação Guarani *Nhe' Porá*, “A fumaça que sai de nossos *petynguas* (cachimbo sagrado) leva os pensamentos até *Nhanderu*. Começamos a fumá-lo ainda pequenos para estimular, desenvolver a religiosidade desde criança para que quando ela passe para a adolescência, e se tiver o dom, se tornar um pajé. Em todos os momentos em que o guarani está em busca espiritual para se fortalecer em suas atividades, usa o *petyngua*. Cada vez que fazemos uma reza, alguma atividade religiosa, quando estamos na *Opy* (casa de reza), nós o usamos. Ele purifica as forças negativas que estão no lugar em que ele é fumado. O *petyngua* pode ser feito de vários materiais, como por exemplo, argila, que pode ser misturada com ossos de caça para ter maior resistência, e madeira. Nas aldeias da região Sul, o *petyngua* é feito com o nó de pinho, já que este material é bastante resistente ao calor. O cachimbo também pode ter formato de um animal, como um papagaio. Antigamente o fumo usado era plantando nas aldeias, hoje se usa fumo de corda comprado.” (Associação Guarani *Nhe' Porá* – parêntesis nossos)

“Todos os grupos guarani são profundamente marcados pela cultura do milho e todos têm seu modo de ritualizar sua dependência desse vegetal. (Para alguns) o milho é verdadeiramente uma criança avatíko mitánte voi. O crescimento do milho pode mesmo ser tomado como padrão de maturidade masculina.” (Chamorro, 1998, pág. 174-175 – parêntesis nossos)

<sup>29</sup> Ainda pode-se encontrar como instrumentos a “flauta feminina” *kunhã mimby pu* e o bastão de marcação rítmica *tacuapy*



Os europeus trouxeram para os trópicos o inferno, proporcionando aos nativos um grau inimaginável de sofrimento físico e psicológico. Há relatos dramáticos do sofrimento proporcionado pelas doenças trazidas pelo branco. “Na Bahia, cenário privilegiado da peste, a varíola chegou pelo mar, embarcada num navio lisboeta que lá chegou em 1562. Em três ou quatro meses extinguiu cerca de 30 mil índios, sobretudo escravos e os reduzidos nas missões.” (Vainfas, 1999, pág. 49) Neste cenário que se configurou logo no início da conquista, Clastres (op.cit.) afirma as sociedades litorâneas foram as primeiras a desaparecer.

Entre os kaiowá do MS, houve uma grande onda de suicídios de 1995 a 2002, quando morreram 284 pessoas (Grubtis, op. cit.). Esses episódios tiveram início no primeiro semestre de 1991, fato que Morgado (1991) atribui à hipótese de “recoo impossível”<sup>30</sup>.

Na perspectiva religiosa guarani, a morte não seria o aniquilamento do sujeito, podendo ser uma forma derradeira de manter viva a cultura e o próprio sujeito “num outro nível de realidade” (Morgado, op. cit.).

As migrações para o sudeste à procura da Terra sem Mal se deram entre os anos 1940 e 1950, quando os índios encontraram bastante receptividade por parte dos habitantes da região. Muitos, porém, foram os momentos em que sua boa fé proporcionou-lhes o engano e entre os anos 1970 e 1980 começaram os litígios pela terra frente à especulação imobiliária que se estabeleceu a partir de então (Ladeira, 1988).

Na região da Grande São Paulo, a predominância é m’bya, existindo três aldeias, duas em Parelheiros, Krukutu e Tendodê-Porã, e uma no Jaraguá, de mesmo nome.

Além da organização política tradicional, os índios da região da Grande São Paulo estão organizados por meio da Associação Guarani Nhe’e Porá, que realiza diversas ações político-culturais.

Segundo Ladeira (op.cit.), atualmente as aldeias tekoa não seguem uma geometria regular, conforme o fora no passado (Clastres, op. cit.). Hoje não têm “um centro que as ordene espacialmente.”

Dados do Instituto Socioambiental (ISA) informam que “Os m’bya (e os ñandeva) constroem e mantêm uma casa para a prática de rezas e rituais coletivos, *opy guaçu*, localizada próxima ou mesmo agregada à casa do *tamõi* (líder espiritual)”.

<sup>30</sup> Morgado (1991) afirma que o esgotamento de qualquer possibilidade de recuar no espaço, diante da pressão da civilização ocidental, leva esses jovens (12 a 20 anos) a cometerem suicídio, por verem seus valores e a dignidade humana aviltadas.

Do ponto de vista da sociedade envolvente, os guarani pertencem às classes sociais D e E<sup>31</sup>. Com estilo de vida bastante peculiar, vivem em casas de taipa ou madeira praticamente sem móveis. Plantam pequenas roças e pescam na represa. Alguns vendem esses insumos e o artesanato. As aldeias têm forte influência da cultura envolvente por meio da comunicação de massa como a televisão e do rádio. O futebol é um esporte muito praticado na atualidade. (Andrade e Bueno, 2007).

### **b) Dimensão Mito-Simbólica: A Concepção de Universo**

A força das culturas indígenas está em sua dimensão mito-simbólica. A essência do sistema mitológico guarani ficou na obscuridade até 1914, quando Nimendajú transcreveu em idioma guarani o que ele chama de lendas da criação. Talvez essa obscuridade tenha sido fruto de que no momento do contato, conforme aponta Clastres (op. cit.), o colonizador não percebeu a dimensão da religiosidade indígena, pois não encontrou os ídolos e templos que esperava encontrar, como os que foram encontrados em outras regiões das Américas.

“O universo guarani se compõe de três espaços bem diferenciados: a terra (*yvy*), o paraíso (*yva, yvága, oka vusu, yva rypy*), uma região intermediária (*ára popy*). (Chamorro, 1989, pág. 119) Meliá (1989) denomina essa concepção de “horizontal, segundo a qual o céu estaria nas beiras da plataforma (veja figura 5).

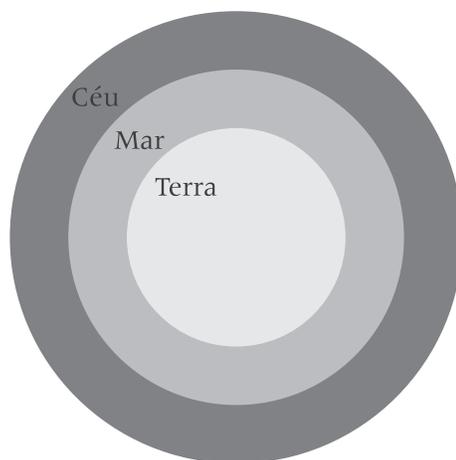


Fig.5 “O Mundo Como Plataforma Circular – Mario Toriba, Rio Brillhante, MS, julho de 1995 (In Chamorro, op.cit, pág. 229)<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Estas são as classes que possuem menos bens materiais, visto que a classificação é feita por esse quesito e não pela renda.

<sup>32</sup> Note-se a semelhança gráfica com o esquema da Grande Cadeia do Ser.



“Imagina-se o mundo como uma série de plataformas sobrepostas. Para os kaiová, o centro da terra se refere ao umbigo do mundo. Na terra guarani, o poder da natureza e dos fenômenos naturais é personificado em seres sobrenaturais que, numa taxonomia ocidental, corresponderiam a entidades inferiores. São comumente chamados de espíritos. Às vezes os termos espírito e dono são sinônimos. Em alguns grupos esses espíritos são chamados de *teko jará* (dono do ser). E é o dono ou a dona do modo de ser de uma determinada espécie animal ou vegetal, bem como de alguma faculdade do ser humano.” (Chamorro, op. cit., pág. 119-122)

Meiliá (op.cit.) afirma que a Religião apresenta certos caracteres animistas. Há donos das matas, dos montes e dos penhascos. Os *kurupi* protegem os animais e castigam aqueles que caçam além daquilo que é necessário pra comer. Ele achou difícil fazer um resumo dos mitos guarani. Levanta como hipótese que a sobrevivência desses mitos até nossos dias se deveu aos princípios metafísicos neles contidos e a organização social da cultura como um todo, permanecendo idêntico, de modo que o dispositivo fundamental de construção cultural e de articulação sociológica se manteve afastado de qualquer revolução epistemológica. Portanto, os guarani continuam tão guarani como nos tempos pré-históricos.

Citarei um dos mitos a título ilustrativo:

“*Ñandé Ru Vusú* (Nosso Grande Pai) se deixa conhecer no mito das trevas como o sol. Ele dá à terra seus princípios colocando-os sobre um eixo firme. Ele e outro Nosso Pai (conhecedor das coisas) encontra a mulher (Nossa Mãe) que fica grávida de gêmeos. A mãe é comida pela onça, os gêmeos nascem órfãos. Os gêmeos se vingam das onças, e tentam recompor a mãe, não conseguem. A morte está definitivamente instalada na terra. São esses heróis que guaranizaram o aspecto do mundo. Os dois heróis, sempre caminhando, roubam o fogo dos urubus, dão nomes às frutas. Encontram inimigos e depois amigos. Reencontram com o Pai, através da dança ritual e da voz. O Pai lhes deixa o que traz entre as mãos: seus atributos de xamã, e se esconde de novo. A terra está ameaçada. Entretanto Nosso Pai faz a pessoa Tupã que ao mover pelo céu, troveja e relampeja. E já terminado, o discurso mítico se refere ao fato de que se dança o ano todo e é aí, na dança, que é revelado ao xamã, que é nosso pai, o caminho. Este caminho conduz primeiro à casa de Nossa Mãe, onde não faltam frutas nem cauim para beber. É a festa.” (Meiliá, 1989, pág. 325-326)



Na mitologia guarani, há relatos de dois dilúvios (*Iporun*).

“Com efeito, o primeiro dilúvio deve-se a uma água celeste, o segundo a uma água tectônica; o primeiro articula-se com uma diversidade natural, geográfica: de uniformidade que era, achatada e sem água, a terra adquire relevo e os elementos se misturam nela; o segundo articula-se com a diversidade humana.” (Clastres, 1978, pág. 25)

Segundo Clastres (op.cit.), assim como teria acontecido no dilúvio, a busca da Terra Sem Mal está vinculada à convicção de que a terra será uma vez mais destruída.

“A Terra sem Mal é esse lugar privilegiado, indestrutível, em que a terra produz por si mesma os seus frutos e não há morte. Morada dos ancestrais, sem dúvida era um lugar acessível aos vivos, aonde era possível, sem passar pela prova da morte ir de corpo e alma. (Clastres, 1978, pág. 30)

“A imagem amplamente divulgada do guarani é uma imagem de quem busca incansavelmente e profeticamente, essa terra-sem-males. Trata-se de um lugar teológico que serve para entender e tornar atual a busca do verdadeiro Reino de Deus. Seria a terra de liberdade de todos os homens.” (Meliá, 189, pág. 336)

Nessa breve descrição da dimensão mito-simbólica pode-se perceber com clareza a descontinuidade corporal e continuidade metafísica dessa cultura, conforme apontado em item anterior.

### c) Estrutura Social e Relacionamentos

“O xamanismo parece oferecer, em toda a América, uma notável homogeneidade.” (Clastres, op. cit. pág. 35)

Dado o alto grau de religiosidade da cultura guarani é dentro de uma perspectiva xamânica que se dão as relações básicas entre as pessoas.

“É sempre em função da palavra inspirada que o guarani cresce em sua personalidade, em seu prestígio e até em seu poder. As categorias dos dirigentes, geralmente homens, mas sem excluir inteiramente as mulheres, são estruturadas segundo o grau de excelência do dizer-se, na palavra. Os guarani se dividem em quatro classes: (1) O que ainda não receberam inspiração nenhuma; (2) Os que receberam um ou vários cantos; (3) Os dirigentes rituais – *ñandé ru* ou *pa'í* e *ñandé sy* (nosso pai e nossa mãe). São chamados também de *oporaíva* (cantores). Seu canto está a serviço da comunidade para encontrar





o nome de um recém-nascido, para curar uma doença, para dirigir um ritual, para falar profeticamente sobre o que é que há de ser. (4) Os xamãs, caciques ou capitães. Se a quarta classe é a mais importante é porque ela, junto com o exercício notável da palavra e das virtudes próprias de um mago, se dá também a autoridade de um pai que sabe aconselhar, organizar um convite e providenciar recursos e medidas decisivas para a vida da comunidade. Xamã não é uma profissão ou cargo, o que pode fazer um xamã não é privativo dele já que em maior ou menor grau cada guarani é um rezador e um profeta. Não há uma classe social sacerdotal. Em princípio, qualquer guarani pode chegar à categoria de xamã, porque, sendo em potência um rezador, um cantor e um profeta, é também um chefe religioso. Não uma categoria de pessoas especializadas em explicar a Religião ou criar um discurso particular sobre ela. (Meliá, op.cit., pág. 315)

Em termos da organização social a cultura guarani segue os mesmos padrões sociais observados por muitos pesquisadores, ou seja, “pequenos núcleos sociais estruturados a partir da família grande (família extensa tupi-guarani), composta pelos filhos e genros/netos de um homem em posição de pai/sogro” (Ladeira, op. cit. pág. 25)

A estrutura é portanto patriarcal, porém, tradicionalmente a mulher tinha um papel fundamental na economia, pois além de cuidar dos serviços domésticos – cozinhar, lavar e tecer, também é responsável por semear e colher (Chamorro op.cit.). A mulher é também a guardiã da cultura, uma vez que permanece mais na aldeia, estando menos suscetível aos contatos com a sociedade envolvente (Grubits, op.cit.)

É comum que, após o casamento, o genro more com o sogro até a consolidação do casamento com o nascimento do primeiro filho, podendo, depois desse período, constituir uma casa separada.

Tradicionalmente as aldeias surgiam a partir do prestígio de um desses patriarcas que ao conquistar prestígio de seus filhos e genros em função de suas qualidades como líder religioso, podia fixar uma nova aldeia num local especialmente designado (*tekoa*) por vontade divina (Ladeira, op.cit.).

Segundo dados do Instituto Socioambiental (ISA), “Entre os *m’bya*, a liderança espiritual é exercida pelo *tamoi* (avô, genérico) e seus auxiliares (*yvyraija*), podendo ser exercida também por mulheres *kunhã karai*. Até meados da década de 1990 era comum, entre os *m’bya*, o líder espiritual e religioso exercer também a chefia política na comunidade. Em períodos de muitas atribuições decorrentes do contato, como ocorre atualmente, esta prática é impossível, pois o líder espiritual precisa ser preservado.”

#### d) Concepção de Pessoa

Toda a cultura guarani é impregnada pela questão da mobilidade, portanto, esse elemento também será importante para se compreender a noção de pessoa nessa cultura (Testa, 2008). Assim, a personalidade do índio guarani é altamente transpessoal, pois nessa mobilidade “toda vida mental do guarani converge para o Além.” (Clastres, op.cit., pág. 11)

A noção de pessoa está centrada numa *teoria das almas*, segunda a qual cada indivíduo portaria duas almas. Para os *m’byas*, estas seriam: (1) “ã” a que está ligada ao corpo, provavelmente aos processos vitais e (2) “*nheë*”, também conhecida como “*yvu*” (que também significa fala)<sup>33</sup>, aquela que possibilita a comunicação interpessoal e transpessoal (Testa, op.cit.)

Meliá (op.cit.) afirma que é sempre em função da palavra inspirada que o guarani cresce em sua personalidade, em seu prestígio e até em seu poder. As pessoas “se manifestam como um jeito de ser que é constituído de duas formas essenciais: (1) *Ñandé rekó Katú*, nosso modo de ser autêntico e verdadeiro; (2) *Ñandé rekó marangatú*, nosso modo de ser bom, honrando e virtuoso enquanto religioso.” (Meliá, op. cit. pág. 293)

A encarnação de uma pessoa é comunicada ao pai em sonho, quando a alma se apresenta informando seu nome. O que determinará o nome é a região de onde a alma da criança que irá nascer provém, portanto é fundamental que se saiba a origem da alma. A criança é que tratará o nome e neste sentido sua personalidade já vem pronta com um destino pré-estabelecido. Três são as regiões importantes de onde uma alma pode provir (1) do Zênite, onde vive *Nãnderuquy*; (2) do oriente, onde vive *Nandecy*, ou no (3) ocidente, onde vive *Tupã*. (Borges, 2002).

“Os Pais das palavras-almas, de seus respectivos céus, se comunicam geralmente por meio do sonho, com o que será pai. E é a palavra sonhada que, comunicada à mulher, toma assento nela e começa a concepção do novo ser humano. A criatura é enviada por “Os de Cima” O pai recebe em sonho, conta o sonho à mãe e ela fica grávida. A concepção do ser humano e concepção do canto xamânico identificam-se. A procriação é antes um ato poético-religioso, mais do que um ato erótico-sexual. A doutrina da concepção difere segundo os grupos guarani e, mesmo dentre deles, como difere sua concepção psicológica. Duas, três e até mais almas estariam presentes e atuando no guarani. Mas de todas elas a *sublime* e o núcleo inicial da pessoa é a *palavra*: *ayvú* ou *ñe’é* e, como tal, porção divina por participação; palavra-

<sup>33</sup> Em guarani, os termos alma e palavra são sinônimos. (Meliá, citado por Borges, 2002)



alma que, por sua origem mesma, está destinada a voltar a um dos pais de quem procede; é boa e indestrutível.” (Meliá, op.cit., pág. 301)

Segundo Jecupé, os tupi-guarani, descendem de ancestrais mais antigos, os chamados tubuguaçu, que “detinham uma certa sabedoria da alma, ou seja, do *ayvu*, o corpo-som. A partir dessa sabedoria ligada a uma ciência do sagrado, intuíram técnicas de afinar o corpo físico com a mente e o espírito. Os tubuguaçu entendem o espírito como música, uma fala sagrada (*ne-em-porã*) que se expressa no corpo; e este, por sua vez é flauta (*u'mbaú*), veículo por onde flui o canto que expressa o *avá* (o ser-luz-som-música), que tem sua morada no coração.” (Jecupé, 1998, pág. 24)

“Para os guarani, cada Palavra é semelhante ao hálito divino (*ruah*) que infunde a vida. Mediante essa Palavra, o ser humano é constituído do próprio tecido divino. É como se cada pessoa fosse uma centelha numinosa. A salvação, ou a restauração da Palavra, no pensamento guarani é a restauração e a realização dos atributos divinos nos seres humanos: alcançar a moderação, a boa palavra, tornar o corpo cheio de luz, resplandecente, transparente.” (Chamorro, op. cit. pág. 158).

“O homem ao nascer será uma palavra que se põe de pé e se ergue até sua estatura plenamente humana.” (Meliá, op. cit. pág. 309)

“Garantir o desenvolvimento da alma-palavra da criança é a maior preocupação dos pais. Num tempo mais ou menos breve – uns poucos dias quando a criança começa a falar se realiza a cerimônia para determinar o nome da pessoa, o que equivale a determinar qual a palavra-alma que chegou até nós e de que céu procede. Isso envolve tremendo esforço por parte do pajé, até que consiga entrar em contato com os seres celestes para encontrar o nome. Tremendo esforço da parte do pajé até que consiga entrar em contato com os seres celeste, coisa que, aliás, só é possível em estado de êxtase, logo após o cair da noite, ele se acomoda e começa a cantar, sacudindo o maracá. O guarani não se chama fulano de tal, mas ele é este nome.” (Meliá, op.cit., pág. 311-312)

### e) Noção de Desenvolvimento Humano

Desenvolver-se, crescer como pessoa na cultura guarani equivale a desenvolver as habilidades intuitivas, místicas ou xamânicas para “escutar as boas palavras que receberá do alto através do sonho e poder dizê-las”.

“Recebendo o nome, a pessoa começa a ficar de pé como está levantada a palavra, a qual confere grandeza de coração e fortaleza, as duas grandes



virtudes a que um bom guarani aspira. O guarani procura a perfeição de seu ser na perfeição de seu dizer. Sua sabedoria procede do desenvolvimento de sua palavra e esta, por sua vez, na propriedade e intensidade de sua inspiração. Potencialmente, todo guarani é um profeta – e um poeta segundo o grau que atinge sua experiência religiosa. (Meliá op.cit., pág. 312-313)

Embora a participação do pai seja fundamental na designação do ser humano que estará encarnando, somente após o nascimento com a confirmação do xamã é que a alma é definitivamente recebida no grupo social. Os primeiros anos são vitais, assim os pais procuram ter todo o cuidado. Animais domésticos, como galinhas e cães são sempre admitidos de modo que atuem como anteparos para que eventuais energias ruins não atinjam as crianças. Até os três anos de idade toda a comunidade estará empenhada na internalização cultural (*reko*).

Os momentos de crise existencial, onde o emocional é particularmente mobilizado, podem ser de muita importância para o desenvolvimento humano na cultura guarani, principalmente para os *m'bya*. O “retiro espiritual” é ainda muito praticado por meio de “jejuns, continência sexual, observância de modos austeros de viver, comer e dormir; comportamentos que proporcionam o *ser dito: ñembo'e*, isto é, a oração.” (MELIÁ, op. cit. pág. 314) Este é, sem dúvida, um elemento que fortalece a vontade estruturando a personalidade e o equilíbrio emocional.

A iniciação é vigente entre o *kayová* principalmente para os rapazes por meio da escuta das tradições mitológicas e, sobretudo, pela prática do canto e da dança. “A iniciação conclui com a perfuração dos lábios inferiores e colocação do *tembetá*, pedra labial, que lhes confere dignidade e será um distintivo de sua identidade.” (Meliá, op. cit. pág. 315)

O guarani é um povo cuja meta de desenvolvimento é a perfeição. “Esta perfeição significa o ideal de pessoa humana, com sua virtude e exemplos. As grandes virtudes do guarani – pelo menos em sua expressão atual – são:

<sup>34</sup> Borges (2002) conta um interessante caso de uma aldeia infestada com cachorros sarnentos, quando as autoridades locais promoveram uma desinfecção dos animais, todas as crianças ficaram gripadas simultaneamente à melhoria da saúde dos animais.



Tekó porá (o bom ser)  
Tekó jojá (a justiça)  
Ñe'e porá (as boas palavras)  
Ñe'e jojá (as palavras justas)  
Joyahú (o amor recíproco)  
Kyre'y (a diligência e a disponibilidade)  
Py'a guapy (a paz entranhável)  
Tekó ñemboro'y (a serenidade)  
Py'á poti (um interior límpido e sem duplicidade)"  
(Meliá, op. cit. pág. 340)

“Os objetivos de vida definidos não dão margem à dúvida e garantem a segurança de atitudes.” (Testa, op.cit. pág. 294). “Pode-se depreender que ao praticar essas virtudes a Terra sem Mal é atingida por meio de um estado de perfeição do ser. Assim os guarani não temem a morte, sabem que ‘alma não é dada completamente feita, mas se faz com a vida do homem e o modo como se faz é seu dizer-se; a história da alma guarani é a história de sua palavra, a série de palavras que formam o hino de sua vida.’” (Meliá, op. cit. pág. 311).

#### f) Educação e Cura

Para Testa (op.cit.), todo o sistema de educação guarani é baseado na tradição oral, embora haja uma ênfase contemporânea para a educação bilíngue, havendo inclusive o desenvolvimento de parâmetros escritos para a língua, o valor está na oralidade, portanto na memória, “pois as palavras escritas podem se perder, enquanto as palavras faladas ficam para a posteridade”. O conhecimento não é um objeto a ser adquirido, mas antes uma qualidade que proporciona o relacionamento vertical com as divindades e outros Níveis de Realidade, e horizontal, entre os homens da mesma espécie com suas formas de percepção da realidade compartilhada.

Os guarani descreem de qualquer iniciativa pedagógica para formação da pessoa. Toda energia é dedicada a precauções de ordem mágica. A noção de competência parece ser fundamental em seu sistema educacional, pois a pessoa é valorizada não pelo conhecimento que possui, mas por habilidade em mobilizar conhecimentos para a resolução de problemas, seja para a cura ou para a liderança do grupo. Neste sentido, o conhecimento vivencial é amplamente valorizado.

A noção de mobilidade é uma constante também nos processos de cura. Uma pessoa pode, por exemplo, trocar de alma como forma de curar-se. Quando isso



ocorre, há uma mudança radical e o nome pelo qual a pessoa era conhecida é esquecido, e ela assume uma nova personalidade. A palavra pronunciada adequadamente pode entrar no outro e servir como remédio (Testa, op. cit.).

## Conclusão

Neste trabalho, procurei discutir uma proposta epistemológica para mediação da Psicologia com a etnopsicologia dos povos indígenas. Acredito que a Transdisciplinaridade, a Transculturalidade e a Psicologia Transpessoal sejam abordagens fundamentais para efetivação dessa mediação, por guardarem uma afinidade inerente com a etnopsicologia das culturas indígenas. Analisei aqui, em caráter introdutório, a etnopsicologia guarani. Evidentemente, os estudos para este mapeamento precisam prosseguir. Espero que essa reflexão tenha contribuído para que os psicólogos e demais profissionais que atuam junto a essas comunidades possam tomar ciência dos cuidados necessários para que nosso desejo de ajudar não se transforme em novas formas de dominação de modo a provocar uma “decapitação cultural”, mas que antes possamos nos tornar aprendizes das riquezas contidas nas tradições indígenas ajudando os indígenas na recuperação de seu protagonismo, fundamental para que todos possam conviver em harmonia e com qualidade de vida e sustentabilidade.

---

## bibliografia

- ANDRADE, Vivian M. BUENO, Orlando F. A. *Neuropsicologia transcultural: grupo indígena guarani*. Estudos de Psicologia, volume 12 número 3 pág. 253-258, 2007.
- ARRIEN, Angeles *The Four Fold Way*. Sausalito: Haper San Francisco, 1992.
- Associação Guarani Nhe' Porá. *Cultura Guarani*, disponível em <http://www.culturaGuarani.org.br/cultura.html> acessado em 10.02.2010.
- BERNI, Luiz Eduardo V. *Self-Empowerment Jornada de Transformação: Uma Técnica de Personal Coach via Internet*. Tese de doutorado em Psicologia. São Paulo: IPUSP, 2008.
- \_\_\_\_\_. *A Dança Circular Sagrada e o Sagrado*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2002.
- BORGES, Paulo Humberto P. *Sonhos e Nomes: As Crianças Guarani*. In *Cadernos do Cedes*, ano XXII número 56, abril, 2002.
- BREMER, Joseph E. *The Psychology of Transdisciplinarity*. Cetrans – Centro de Educação Transdisciplinar (s.d.) disponível em: <http://cetrans.com.br/novo/textos/the-psychology-of-transdisciplinarity.pdf>, acessado em 1º.02.2010.
- BOAINAIN JUNIOR, Elias *Tornar-se Transpessoal*. São Paulo: Summus, 1998.



CHAMORRO, Graciela *A Espiritualidade Guarani: Uma Teologia Ameríndia da Palavra*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

CIMI – Comissão Indigenista Missionária - Povos Indígenas, Informações Gerais. Disponível em: <http://www.cimi.org.br/?system=news&action=read&id=456&eid=292> acessado em 08/02/2010

CLASTRES, Hélène *Terra Sem Mal*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLAVERT, Manisa S. *Da Densa Floresta onde Menino Entrei Homem Saí: O Rito Iromb na Formação do Indivíduo Wongo*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: IPSUP, 2010.

COLL, Augustí N. As Culturas não são Disciplinas: O Transcultural Existe? In SOMMERMAN, Américo, MELO, Maria F. e BARROS, Vitória M. (org) *Educação e Transdisciplinaridade II*. São Paulo: Triom, 2002.

D'AMBROSIO, Ubiratan. *Transdisciplinaridade*. São Paulo: Palas Athena, 1997.

DAVID, Sérgio N. *Freud e a Religião*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

DAVIDOFF, Linda. *Introdução à Psicologia*. São Paulo: McGraw-Hill, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FADMAN, James e FRAGER, Robert. *Teorias de Personalidade*. São Paulo: HARBRA, 1986.

FIGUEIREDO, Luís Claudio M. *Revisitando as Psicologias*, 2ª ed. São Paulo/Petrópolis: EDUC/Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Matrizes do Pensamento Psicológico*. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Psicologia Uma Nova Introdução*. São Paulo: Educ, 2000(b)

GROFF, Stanislav. *A aventura da autodescoberta*. São Paulo: Summus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Além do Cérebro*. São Paulo: McGraw-Hill, 1988.

GRUBITS, Sonia e DARRAULT-HARRIS, Ivan. Ambiente, Identidade e Cultura: Reflexões: Sobre Comunidades Guarani/Kaiowá e Kadiwéu de Mato Grosso Do Sul. In Revista Psicologia e Sociedade volume 15 número , pág. 182-200, jan/jun. 2003.

Instituto Socioambiental (ISA) "Guarani M'bya" disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Guarani-m'bya/1293>, acessado em 12.02.2010.

JAPIASSU, Hilton. *Introdução à Epistemologia da Psicologia*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

JECUPÉ, Kaká Werá *Tupã Tenondé*. São Paulo: Fundação Peirópolis, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Terra dos Mil Povos*. São Paulo: Peirópolis, 1998.

JOHNDON, Willard. *Do Xamanismo à Ciência*. São Paulo: Cultrix, 1995.

KRIPPNER, Stanley. Parapsicologia, Psicologia Transpessoal e o Paradigma Holístico. In BRANDÃO, D. e CREMA, R. *Visão Holística em Psicologia e Educação*. São Paulo: Summus, 1991.



- KUHN, Thomas S. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- LADEIRA, Maria Inês e AZANHA, Gilberto, *Os índios da Serra do Mar*. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1988.
- LEMKOW, Anna. *O Princípio da Totalidade*. São Paulo: Aquariana, 1992.
- LOVEJOY, Arthur O. *A Grande Cadeia do Ser*. São Paulo: Palíndromo, 2005.
- MASLOW, Abraham H. *Introdução à Psicologia do Ser*. Rio de Janeiro: Eldorado, 1968.
- MELIÁ, Bartolomeu. A Experiência Religiosa Guarani. In MARZAL, Manuel (org.) 1989.
- MORGADO, Anastácio F. Epidemia de suicídios entre os Guarani-Kaiowá: Indagando suas causas e avançando a Hipótese de Recuo Impossível. In *Cardernos de Saúde Pública*, RJ, 7(4) pág. 585-598, out/dez 1991.
- MORIN, E. *Complexidade e Transdisciplinaridade*. Natal: EDUFRN, 1999. 56p.
- MUELLER, Fernand-Lucien, *História da Psicologia da Antiguidade aos Nossos Dias*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1968.
- NICOLESCU, Bassarab. *Transdisciplarity Past, Present and Future – II Congresso Mundial da Transdisciplinaridade*, Vila Velha, SC, 2005. disponível em [www.cetrans.com.br](http://www.cetrans.com.br)
- \_\_\_\_\_. Fundamentos Metodológicos para o Estudo do Transcultural e Transreligioso. In SOMMERMAN, Américo, MELO, Maria F. e BARROS, Vitória M. (org) *Educação e Transdisciplinaridade II*. São Paulo: Triom, 2002.
- \_\_\_\_\_. Um Novo Tipo de Conhecimento a Transdisciplinaridade. In BASSARAB, N. et al *Educação e Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999a.
- \_\_\_\_\_. *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999b.
- NOBRE, Domingos. História do Povo Guarani no Brasil. In *Escola Indígena Guarani no Rio de Janeiro na Perspectiva da Autonomia: Sistematização de Uma Experiência de Formação Continuada*, tese de Doutorado em Educação. Niterói: UFF, 2005
- RIBEIRO, Ronilda ET all. Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africanas e antroposófica. In ANGERAMI, Valdemar M. *Espiritualidade e Prática Clínica*. São Paulo: Thomson, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Alma Africana no Brasil*. São Paulo: Oduduwa, 1996.
- SCHULTZ, Duane P. e SCHULTZ, Sydney E. *História da Psicologia Moderna*. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 1981.
- SMITH, Huston. *Forgotten the truth*. New York: HarperCollins Paperback, 1992.
- STOEGER, William R. *As Leis da Natureza conhecimento humano e ação divina*. São Paulo: Paulinas, 2002.



- TABONE, Márcia. *Psicologia Transpessoal*. São Paulo: Cultrix, 6ª ed., 2003.
- TELES, Maria Luiza S. *O que é Psicologia*. São Paulo: Brasiliense, 9ª ed., 1995.
- TESTA, Adriana Queiroz. Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os guarani-m'bya. In *Educação e Pesquisa*, volume 34 número 2, pág 291-307, maio/ago. São Paulo: 2008
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista. São Paulo: 1985.
- VAINFAS, Ronaldo. *A Heresia dos Índios*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. *A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento*. "Encontro Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro". Manaus, Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, 22 a 25 de maio de 2007.
- \_\_\_\_\_. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In revista *O que nos faz pensar*, número 18, 2004.
- WEIL, Pierre. *A Consciência Cósmica: Introdução à Psicologia Transpessoal*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- WILBER, Ken. *Psicologia Integral*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A União da Alma e dos Sentidos*. São Paulo: Cultrix, 1998.



