

Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um *reencantamento* do mundo

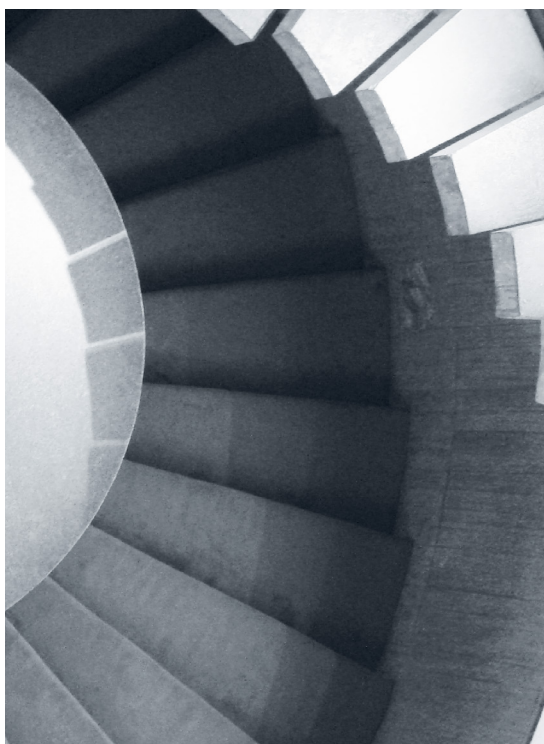
Rafael Reis de Lima*

Resumo

O presente trabalho tem por finalidade estabelecer um diálogo entre a cosmovisão indígena e a psicologia analítica a fim de compreender de que modo essa interlocução pode contribuir para o *reencantar* do mundo. O estudo parte do pressuposto de que apesar do evidente progresso material e tecnológico, as estruturas do modelo ocidental baseado unilateralmente na razão mostram-se falidas e estéreis nas respostas às demandas do homem contemporâneo. Para a consecução do objetivo proposto e dentro do panorama da pesquisa exploratória, foi utilizada a revisão bibliográfica a fim de viabilizar um maior aprofundamento. Como resultado, foi apresentada a aproximação da psicologia analítica com dois aspectos da cosmovisão indígena: a noção de Bem Viver num olhar integrador

com a alma do mundo e a experiência simbólica presente nos mitos, ritos e sonhos. ■

Palavras-chave
saberes indígenas, psicologia analítica, desencantamento do mundo, bem viver, experiência simbólica.



* Poeta, músico, formado em Administração e Psicologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialista em Teoria Analítica de Carl Gustav Jung pelo IHAC-UFBA. e-mail: rafael-rl10@hotmail.com

Diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica: esboço para um *reencantamento* do mundo

Introdução

Os postulados junguianos têm evidenciado a influência do modelo racionalista no afastamento do homem de sua realidade anímica e o quanto esse distanciamento dificulta o contato e a expressão dos conteúdos inconscientes. Em *O homem e seus símbolos*, por exemplo, Jung (2008) afirma que “nossas vidas são agora dominadas por uma deusa, a Razão, que é a nossa ilusão maior e mais trágica” (p. 128). Robustecendo sua crítica, Jung (2008) recorda ainda um episódio no qual um rabi foi questionado por que ninguém mais hoje em dia via Deus, quando no passado Ele aparecia às pessoas com tanta frequência, e a resposta do rabi trouxe luz à percepção de que já não mais existia gente capaz de curvar-se o bastante.

Nesse sentido, este trabalho tem como objetivo estabelecer um diálogo entre a cosmovisão dos povos indígenas e a psicologia analítica a fim de compreender de que modo essa interlocução pode contribuir para o *reencantamento* do mundo.

Para este fim, o pesquisador compreende a crise da contemporaneidade a partir da noção de desencantamento do mundo (WEBER, 1982) e da crítica ao modelo racionalista (HUSSERL, 2002) para, em seguida, alinhar o arcabouço teórico junguiano com as contribuições dos saberes tradicionais indígenas na perspectiva de que “o homem civilizado independentemente de seu elevado grau de consciência, continua sendo um homem arcaico nas camadas mais profundas de sua psique” (JUNG, 2013a, §105).

A interlocução proposta pelo presente estudo se justifica na medida em que se percebe um movimento de aproximação e resgate de saberes ancestrais e tradicionais dentro de uma perspectiva decolonial do conhecimento e em favoreci-

mento da abertura para outras epistemologias, haja vista os trabalhos de Viveiros de Castro (2002), Kopenawa e Albert (2015), Krenak (2019) e Oliveira (2020).

Para atender aos objetivos deste estudo, foi realizada uma pesquisa exploratória, de natureza qualitativa e baseada nos preceitos da revisão bibliográfica. A pesquisa foi orientada a partir da questão: “de que modo o diálogo entre os saberes tradicionais indígenas e a psicologia analítica pode contribuir para o *reencantamento* do mundo?”.

A pesquisa exploratória visa prover o pesquisador de um maior conhecimento sobre o problema proposto. O procedimento metodológico da revisão bibliográfica é desenvolvido com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos (GIL, 2002). Todavia, vale destacar que a revisão bibliográfica “não é a mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certo assunto, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras” (MARCONI, LAKATOS, 2003, p.183).

Desencantamento do mundo e a crise contemporânea

A expressão “desencantamento do mundo” é uma das que mais marcam a escrita de Max Weber (1982), importante pensador alemão que, com essa expressão, designou o longuíssimo período de racionalização pelo qual passou a religiosidade ocidental e o processo pelo qual a existência e a natureza tornaram-se passíveis de domínio e do escrutínio tecnocientífico. Segundo Cardoso (2014) o conceito de “desencantamento do mundo” proposto por Weber (1982) refere-se a um mundo dessacralizado, no qual a natureza é despojada de sua potencialidade simbólica:

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço (p. 165)

Outra importante perspectiva que contribui para analisar a contemporaneidade, principalmente por trazer à tona a crise do modelo científico e sua implicação na vivência subjetiva, é aquela preconizada por Husserl (2002) em *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Para ele, o modelo científico apresenta uma visão do mundo na qual predominam a quantificação, o objetivismo, a formalização e a tecnificação. Tal concepção se contrapõe ao “mundo da vida”, que, segundo Husserl (2002, p. 34) é o “mundo de experiências subjetivas imediatas, dotado em si mesmo de sentido e finalidade”.

Husserl (2002) aponta que o modelo científico, em sua tentativa de atingir determinados critérios, distancia o sujeito do “mundo da vida”, dessa fonte onde a experiência se dá de forma candente e pulsante.

Consoante às postulações de Weber (1982) e Husserl (2002), Jung (2008), ao reforçar sua crítica civilizatória, salienta que:

O homem moderno não entende quanto o seu racionalismo (que lhe destruiu a capacidade de reagir a ideias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do “submundo” psíquico. Libertou-se das “superstições” (ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas nesse processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isso, paga agora um alto preço em termos de desorientação e dissociação universais (p.118).

Jung e a sabedoria ancestral

No livro *Memórias, sonhos, reflexões*, Jung (2016a) relata sua jornada por diferentes lugares da Terra, refletindo sobre o encontro com diferentes povos e diferentes saberes. Sobre os índios pueblos do Novo México, por exemplo, Jung (2016a) aponta:

Compreendi, então, sobre o que repousava a “dignidade”, a certeza serena do indivíduo isolado: era um filho do Sol, sua vida tinha um sentido cosmológico [...]. O saber não nos enriquece; pelo contrário, afasta-nos cada vez mais do mundo mítico, no qual, outrora, tínhamos direito da cidadania (p. 306).

Em viagem à África do Norte, Jung (2016a, p. 297) traz a importante constatação de que a natureza emocional desses povos “exerce um efeito poderoso, sugestivo sobre essas camadas históricas em nós, que acabamos de superar ou que, pelo menos, acreditamos ter superado”. Nesse sentido, compreende-se o quanto as faculdades intuitivas e emocionais, tão fortes e presentes nos povos tradicionais, são indispensáveis para uma vivência menos unilateralizada da psique (WHITMONT, 1969).

Arelado a esta visão, Jung (2016b) enfatiza, em *Símbolos da Transformação*, que, assim como nosso corpo em muitos órgãos conserva ainda os resquícios de antigas funções e estados, também nosso espírito, que parece ter ultrapassado todos os instintos primitivos, traz ainda as marcas do desenvolvimento por que passou e repete o arcaico ao menos em sonhos e fantasias. Para Jung (2008):

O homem sente-se isolado no cosmos porque, já não estando envolvido com a natureza, perdeu a sua “identificação emocional inconsciente” com os fenômenos naturais [...]. Acabou-se o seu contato com a natureza, e com ele foi-se também a profunda energia emocional que essa conexão simbólica alimentava (p. 120).

É justamente a capacidade da psique de manifestar-se simbolicamente que distingue os dois tipos de pensamento salientados por Jung (2016b): o pensamento dirigido e o pensamento-fantasia. O símbolo, de acordo com Jung (2015) é sempre um produto de natureza altamente complexa, pois se compõe de dados de todas as funções psíquicas. Ademais, o símbolo não é de natureza racional e nem irracional e possui um lado que fala à razão e outro inacessível à razão. Eles alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir, ou, como bem aponta Jung, “pelo pensamento-fantasia se faz a ligação do pensamento dirigido com as camadas mais antigas do espírito humano” (JUNG, 2016b, §39).

Para Jung (2015, §906), pode ser considerado símbolo “todo produto psíquico que tiver sido por algum momento a melhor expressão possível de um fato até então desconhecido ou apenas relativamente conhecido”. Ou seja, o símbolo é o eterno mediador entre o que é e o que não é acessível à consciência e como tal, participa e existe sob a forma vivencial e experiencial, sendo impossível ter seu significado esgotado ou determinado, possibilitando estabelecer múltiplas relações e analogias (SERBENA, 2010).

Dessa forma, *reencantar* o mundo requer uma abertura à sabedoria indígena que seja capaz de acolher uma percepção, uma sensibilidade e um modo de ser repleto de vivências simbólicas, visto que:

O numinoso, o misterioso e irracional sempre nos foi “oferecido”, mas “reconhecido” apenas por poucos. Se o número destes poucos encolhe mais e mais, isso se deve ao fato de que parece termos perdido os meios com os quais, é verdade, “oferecemos” o divino, mas não o “desvelamos”. Cada época deu ao mistério sua própria vestimenta adequada; mas nossa era ainda não encontrou um envoltório apropriado para o numinoso (JACOBI, 2017, p.103).

Saberes tradicionais indígenas

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro afirmou, numa conferência intitulada *O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo*, que “os saberes tradicionais, como os produzidos e disseminados por povos indígenas ou por camponeses, são exemplos de sensibilidade e de como viver em paz com o mundo neste século” (MARCOS, 2017). Ou, como bem evidencia a mensagem trazida pelo subtítulo do livro do pensador equatoriano Alberto Acosta (2016), *O Bem Viver – uma oportunidade para imaginar outros mundos*.

O Bem Viver é um conceito que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente em diversas culturas e, segundo Acosta (2016, p.15), se refere à “vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos e a própria sobrevivência da espécie humana e do planeta”.

O Bem Viver, que pode ser compreendido como *sumak kawsay* (kichwa), *suma qamaña* (aymara) ou *nhandereko* (guarani), se apresenta como uma oportunidade para construir coletivamente uma nova forma de vida e tem enorme sintonia com outras visões de mundo nos quais se procura estabelecer relações de equilíbrio, de harmonia com a natureza e com a comunidade, como a filosofia africana do *ubuntu* (eu sou porque nós somos), evidenciando assim o aspecto arquetípico do valor comunitário da experiência humana. Como aponta Acosta (2016, p. 24) “os indígenas não são pré-modernos nem atrasados. Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a modernidade colonial”.

Destarte, o Bem Viver é um conceito aglutinador de práticas, valores e experiências provenientes da matriz comunitária de povos que vivem em harmonia com a natureza. Ressaltando-se que, a natureza, para os povos indígenas, transcende a noção de mundo natural ou físico e se aproxima daquilo enfatizado por Krenak

(2019, p.10): “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”.

Além da íntima relação com a natureza, os povos indígenas são movidos também pelos ritos e pela poesia dos mitos – palavras que encantam e dão direção, provocam e evocam os acontecimentos dos primeiros tempos, quando somente ela, a Palavra, existia (MUNDURUKU, 2004). De acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 355), “o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo”.

Na dimensão dos ritos, o pesquisador destaca o modo guarani de ritualizar o processo de nomeação, que é o núcleo central do significado psíquico de ser guarani. O processo de nomeação, denominado *Nemongaraí*, ocorre no primeiro ano de vida e é um dos principais rituais desse povo. Refere-se a um princípio inicial de individuação, no qual encontrar um nome é uma forma de ritualizar o sentido de uma existência guarani através de um caminho de conexão com o divino (OLIVEIRA, 2020).

Outrossim, os povos indígenas conferem grande importância à dimensão onírica e estão sempre atentos às suas mensagens e à possibilidade de interpretá-las. Os indígenas têm, com o inconsciente, um contato vivo e muito presente em todos os aspectos das suas vidas. O sonho é a via régia do conhecimento dos fundamentos invisíveis do mundo, tanto para os Yanomami como para muitos outros povos ameríndios; ou, como apontou Jung (2013b, §674) “os sonhos eram a orientação original do homem na grande escuridão”. Numa crítica contumaz aos homens brancos, Kopenawa e Albert (2015) evidenciam que eles:

Quando dormem, só vêm no sonho o que os cerca durante o dia. Eles não sabem sonhar de verdade, pois os espíritos não levam sua imagem durante o sono [...]

Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos (p. 460).

Por conseguinte, tais reflexões se coadunam com a posição de Krenak (2019, p. 9) quando este afirma que “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”.

Bem Viver indígena e a conexão com a alma do mundo

Os povos indígenas, apesar de pertencerem a tantas etnias com linguagem, mitos e ritos diferentes, compartilham um mesmo fundamento cosmológico que é a noção de um mundo *alma-do*, onde seres humanos, seres não humanos e entidades invisíveis (como os encantados) formam um todo indivisível e integrado (OLIVEIRA, 2020), noção que se assemelha com a concepção de *anima mundi*, que, de acordo com Jung (2014a, § 921), se refere à “alma do mundo, uma espécie de vida única que enche todas as coisas, penetra todas as coisas, liga e mantém unidas todas as coisas, fazendo com que a máquina do mundo inteiro seja uma só”.

Para nossos irmãos indígenas do Xingu, o mundo é povoado por muitas espécies de seres, não somente do reino animal e vegetal, mas também os minerais, a água, o ar e a própria Terra, que contam com espírito e inteligência próprios – ou *ajayu*, em aymara (ACOSTA, 2016, p. 15).

Aprofundando as investigações sobre o Bem Viver, Acosta (2016) destaca que tal entendimento se afirma no equilíbrio e na harmonia entre os seres. Na harmonia entre o indivíduo com ele mesmo, entre o indivíduo e a sociedade, e entre

a sociedade e o planeta. Somente a partir dessas três harmonias, salienta Acosta (2016, p. 15), “é que conseguiremos estabelecer uma profunda conexão e interdependência com a natureza de que somos parte”.

Nota-se, portanto, que o sentimento indígena de enraizamento, pertencimento e identidade está intimamente atrelado à relação com a natureza, com a Mãe-Terra, que, como afirma Krenak (2019, p. 22) “em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência”.

Jung dedicou bastante atenção às investigações sobre o desenvolvimento psíquico e demonstrou em várias passagens de sua obra que a adaptação ao meio ambiente e o progresso do saber científico e tecnológico exigiram a exacerbação do pensamento analítico-racional, e como consequência, um estranhamento em relação à dimensão mágica do pensar mítico, tão presente nos povos originários. Para ele, a psicologia analítica oferece novas possibilidades para pensar o ser humano, além de ser:

Uma reação contra uma racionalização exagerada da consciência que, na preocupação de produzir processos orientados, se isola da natureza e, assim, priva o homem de sua história natural e o transpõe para um presente limitado racionalmente [...]. Esta limitação gera no indivíduo o sentimento de que é uma criatura aleatória e sem sentido, e esta sensação nos impede de viver a vida com aquela intensidade que ela exige para poder ser vivida em plenitude [...]. A qualidade de eternidade, que é tão característica da vida do primitivo, falta inteiramente em nossas vidas. Vivemos protegidos por nossas muralhas racionalistas contra a eternidade da natureza (JUNG, 2012, §739).

A visão que separa o individual do coletivo, a realidade visível do mundo invisível e que dissocia espírito, alma e matéria não faz parte da cosmogonia indígena nem da psicologia analítica. Dessa forma, “quando aceitamos este ponto de vista temos que supor que a vida é realmente um *continuum* e destinado a ser como é, isto é, toda uma tessitura na qual as coisas vivem com ou por meio uma da outra” (JUNG, 1976, §180).

Sem a experiência de sentido desse *continuum*, o indivíduo torna-se isolado e não percebe o princípio autorregulador natural, presente na interrelação intrínseca da existência (LYRIO, 2020). Consequentemente, relaciona-se com o mundo externo de uma forma unilateral e empobrecida pelo vazio provocado pela falta de comunicação com as energias do inconsciente, onde “sentimo-nos como se estivéssemos soltos num cosmos vazio de sentido” (KRENAK, 2019, p. 22).

O nome krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre*, que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra (KRENAK, 2019, p. 24).

Ao lançarem uma crítica aos sujeitos urbanos que se encontram desconectados da natureza, Kopenawa e Albert (2015) mostram o quanto este distanciamento embota as forças criativas da psique e evidenciam a experiência original indígena de conexão mítica-afetiva com o mundo natural e com a vida ao dizer que “vocês deveriam sonhar a terra, pois ela tem coração e respira”.

Na estreita conexão entre o físico e o psíquico, Jung (2013a) observou que há um padrão de funcionamento anímico psicoide, ou seja, que há um entrelaçar recíproco entre matéria e psi-

que, conseqüentemente sincronístico, que integra todos os fenômenos. A relação entre psique e matéria, manifestada numa conexão desconhecida, mas passível de experiência, Jung denominou de aspecto psicoide do arquétipo. Da mesma forma, o povo Yanomami entende que essa unidade psicofísica não é conceitual, mas projetada no cotidiano, nos elementos da natureza (LYRIO, 2020).

Considerando que “a alma do mundo é uma força natural, responsável por todos os fenômenos da vida e da psique” (JUNG, 2012, §393) entende-se ser necessário à sociedade atual:

Desenvolver o olhar inclusivo e mesmo generoso, no qual traga de volta a *anima mundi* para as relações dos seres humanos consigo mesmo e o cosmo. Que reflita a imagem do *espelho* índio, isto é, o olhar para o todo, em que a alteridade tenha garantido o seu lugar de pertencimento. De maneira que os símbolos, o cotidiano, a natureza base para viver à todas as formas de vida, sejam o reflexo do Si-Mesmo. Para que enfim, o amor pelo mundo se desenvolva na sua manifestação mais ampla e includente (LYRIO, 2020, p.145).

Mitos, ritos e sonhos: a força da experiência simbólica

O *reencantamento* do mundo passa necessariamente pela valorização do Bem Viver indígena como forma de atualizar a noção de mundo *almado*, realçando o entrelaçamento entre matéria e psique e fomentando o urgente debate sobre as questões ambientais do nosso tempo. Além disso, os saberes indígenas trazem a força da experiência simbólica presente nos seus mitos, ritos e sonhos e evidenciam a capacidade simbolizante da psique, isto é, a qualidade mediadora do símbolo e a abertura da consciência para a percepção do psicoide, para a percepção desse algo que, às vezes, não se consegue formular com precisão por falta de

categorias que extrapolem as que a racionalidade vigente aceita (GAMBINI, 2020).

Os mitos, por exemplo, são compreendidos como fenômenos psíquicos que revelam a própria natureza da psique e “resultam da tendência incoercível do inconsciente para projetar as ocorrências internas, que se desdobram no seu íntimo, sobre os fenômenos do mundo exterior, traduzindo-as em imagens” (SILVEIRA, 2007, p.114).

O mito em sociedades tribais constitui um modo predominante de cosmovisão (ELIADE, 1963) que, além de ajudar o homem a ultrapassar os seus próprios limites e condicionamentos, incita-o a elevar-se para onde estão os maiores. Para Oliveira (2020):

Este olhar mitológico nos devolve a vida anímica, os símbolos contidos nos mitos trazem a energia que flui dentro e fora de cada um. O casamento de ambos modelos mentais de razão e emoção, de logos e mitos nos faz aproximarmos mais da totalidade e conseqüentemente da saúde psíquica que resulta da união das polaridades (p. 122).

Entretanto, parece haver uma concordância geral sobre a perda, de certa forma, da proteção das estruturas míticas anteriormente aceitas. Sofremos um empobrecimento sem precedentes de símbolos (CAMPBELL, 2001) numa época em que não se dá tanto valor à dimensão mítica e poética, em que o coração e a alma estão cada vez mais ameaçadas de atrofia (WHITMONT, 1969).

Nesse sentido, compreende-se a preocupação de Jung em mostrar que “a intuição, a emoção e a capacidade de perceber e de criar por meio de símbolos são modos básicos do funcionamento humano” (WHITMONT, 1969, p. 17).

Nossas ideias motivadoras atuais não são mitos, mas ideologias, carentes de significação transcendental. Penso que essa perda da consciência do mito é a

mais devastadora que a humanidade poderia sofrer. Pois, como tenho afirmado, a consciência do mito é o laço que une os homens uns aos outros e ao insondável Mistério de onde surgiu a humanidade; e sem cuja referência a significação radical das coisas se acaba (WHEELWRIGHT, 1962 apud CAMPBELL, 2001, p.113).

Enquanto mito, a “queda do céu”, trazida pelo xamã yanomami Davi Kopenawa imbuído de sua visão espiritual do mundo, faz referência ao aspecto predatório da máquina civilizacional que deixa seu rastro de destruição e, consequentemente, quando a floresta sucumbir à devastação e o último xamã morrer, o céu cairá sobre todos. Como adverte Kopenawa e Albert (2015, p. 492), “sem xamãs a floresta é frágil e não consegue ficar em pé sozinha [...] e o céu ficará coberto de nuvens escuras e não haverá mais dia. Choverá sem parar. Um vento de furacão vai começar a soprar sem jamais parar”.

Tal mito sustenta uma visão cosmológica da qual Davi Kopenawa é porta-voz e aponta o quanto a sustentabilidade da vida na terra está fortemente interligada com a preservação da floresta e da vida de seus habitantes originários. Jung (2013a, §575) também indicava que “o medo de uma destruição planetária poderia nos salvar do pior, mas essa ameaça continuará pairando como uma nuvem sinistra sobre a nossa existência, caso não encontremos uma ponte capaz de superar a cisão psíquica e política do mundo”.

É isso que nos dizem os *xapiri* quando suas imagens falam conosco durante o tempo dos sonhos. Eles não mentem. São guerreiros valentes, que nunca nos alertam à toa [...]. Os *xapiri* já estão nos anunciando tudo isso, embora os brancos achem que são mentiras [...] O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças das epidemias *xawara* e amarrado com firme-

za acima de nós (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 494).

As perspectivas de Jung (2013a) e de Kopenawa e Albert (2015) harmonizam-se ao evidenciar a atitude predatória, consumista e materialista do homem contemporâneo e sinalizam que, se a humanidade não tiver um olhar mais generoso com a natureza, se não houver a construção de uma “ponte” (por si mesma simbólica, mitológica, poética) com o inconsciente e com a alma do mundo, a humanidade estará fadada à destruição.

Oliveira (2020) compreende o xamanismo na cosmovisão guarani como um paradigma do processo de individuação, que é um aspecto central da psicologia junguiana. Assim, no que tange à vivência simbólica no âmbito das ritualizações, destaca-se o *Nemongaraí*, ritual de nomeação guarani que organiza a aproximação entre matéria e espírito:

O xamanismo percebido na cosmovisão guarani é uma educação e uma formação de um profundo encontro com uma singularidade que é constituída de um todo, de um campo espiritual e ancestral. Cada guarani precisa encontrar o seu espírito, ou seja, o seu nome, a cada dia, em seu próprio corpo e movimento (p. 236).

A palavra é o espírito (*nhe’e*), palavra sonhada e intuída pelo *karaí* e corporificada no nascimento da criança. No ritual, o *karaí*, representação da figura do xamã, é o elemento catalisador dessa comunicação entre as divindades e as famílias, no sentido que ele escuta o nome e informa aos pais, que por sua vez, confiam nessa mediação (OLIVEIRA, 2020):

[...] a formação da pessoa inicia mais fortemente nesse instante em que os pais, a comunidade e a própria criança tomam consciência desse nome. A responsabilidade é passada para os pais, que devem

cuidar e observar como cada criança vai se movimentar com o seu *nhe'é*. E a caminhada, a cada passo dado, é ir constituindo uma condição de entendimento e de comunicação com o significado do que o nome evoca no corpo de cada Guarani, no sentido de receber a ancestralidade espiritual em si mesmo (p. 235).

Apesar da extrema confiança que a comunidade tem no *karaí*, é importante salientar a possibilidade (rara, diga-se de passagem) de se mudar de nome.

Existem situações, já descritas por uma *kunhākaraí*, que sua neta estava doente, já sendo tratada por médicos de concepção ocidental e não se realizava a cura. Ela afirmou querer mudar de nome, pois estava sendo chamada por um nome que não a pertencia, que não falava de sua alma, e a comunidade aceitou. E, aos poucos, a menina foi recuperando sua saúde (MENEZES, 2019 apud OLIVEIRA, 2020, p. 236).

Tal visão demonstra o potencial adoeecedor de não seguir o “nome sonhado”, de não obedecer e se atentar ao chamado e à potência interna que clama por realização. Esse ritual guarani é um convite ao encontro com quem se é, que é a lembrança do seu nome próprio; um convite para que cada um possa encontrar o *nhe'e*, seu “nome sonhado”.

Na visão junguiana, à força que impulsiona alguém a seguir com decisão e vontade o seu próprio caminho Jung (2014b) chamou de designação. Ela impele o indivíduo a emancipar-se da massa gregária e age como se fosse uma lei de Deus, da qual não é possível se esquivar:

Ele deve obedecer à sua própria lei, como se um demônio lhe insuflasse caminhos novos e estranhos. Quem tem designação escuta a voz do seu íntimo, está designa-

do. Por isso a lenda atribui a essa pessoa um demônio pessoal, que a aconselha e cujos encargos deve executar (§300).

Percebe-se que há um enlaçamento entre o xamanismo e a psicoterapia, uma vez que o xamã e o analista amplificam a função do mito em seus respectivos ofícios. No método junguiano, esse processo aparece claramente na dinâmica dos opostos, na função transcendente do Self e no arquétipo da *coniunctio*. O analista, assim como o xamã, deve ter essa habilidade de se mover entre consciente e inconsciente, entre o concreto e o simbólico (OLIVEIRA, 2020). Esse processo de criar pontes abre o caminho para conteúdos que ou foram reprimidos ou estiveram fora da consciência. A palavra alma (*nhe'e*) também pode ir ao encontro do sujeito num *setting* terapêutico moderno.

Como já mencionado, os sonhos também se configuram como uma vivência de alto potencial simbólico. Como bem salientam Kopenawa e Albert (2015, p. 465): “Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las em sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também eu aprendi a ver”. Os saberes indígenas compreendem o sonho não como uma experiência onírica apenas, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que têm no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e à aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com as outras pessoas (KRENAK, 2019).

É frequente, entre povos originários, estabelecer-se a diferença entre “grandes sonhos”, em contraste com os “pequenos sonhos”. Estes dizem respeito a temas pessoais e problemas diários de menor importância, enquanto que só os “grandes sonhos” apresentam temas arquetípicos e devem ser compartilhados, pois

dizem respeito a todos da tribo, aldeia ou comunidade (OLIVEIRA, 2020, p. 48).

Interessante notar a ressonância entre a cosmovisão indígena e as postulações junguianas sobre o sonho. Jung (2013c, §317) destaca que é “sumamente provável que a nossa alma onírica tenha uma riqueza semelhante de conteúdos e formas de vida ou, quem sabe, muitos superiores às da vida consciente cuja natureza é essencialmente concentração, limitação e exclusão”. Ou seja, Jung credita ao sonho esse lugar de pura potência, de riqueza de conteúdos e formas de vida muito superiores às da vida consciente. Krenak (2019, p. 32), por sua vez, indica que o lugar do sonho representa “um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura [...] uma experiência transcendente na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada”.

Há quem entenda a dimensão onírica como uma renúncia ao sentido prático da vida, mas, como sinaliza Krenak (2019), “também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas” (p. 25). E de acordo com Jung (2013c):

Os sonhos podem exprimir verdades implacáveis, sentenças filosóficas, ilusões, desenfreadas fantasias, recordações, planos, antecipações, e até visões telepáticas, experiências irracionais e sabe Deus o que mais. Não podemos deixar de lembrar que passamos quase a metade de nossa vida em estado mais ou menos inconsciente. O modo específico de o inconsciente se comunicar com a consciência é o sonho (§317).

Nota-se, em virtude do que foi exposto, que a experiência simbólica se faz imprescindível para o homem contemporâneo, na medida em que os símbolos, os mitos e ritos “sempre apon-

tam para além de si mesmos, para aquela força transcendente e imanente” (OLIVEIRA, 2020, p. 47). Ou seja, os símbolos têm vida, eles atuam e alcançam dimensões que o conhecimento racional não pode atingir (SILVEIRA, 2007).

Se nossa era ainda não encontrou um envoltório apropriado para o numinoso, os saberes indígenas nos oferecem caminhos possíveis para resgatar e valorizar a dimensão emocional e intuitiva tão indispensável para uma vivência menos unilateralizada da psique.

Tal compreensão é consistente com o realce que faz Jung ao fato de que o critério de uma vida é a relação com o ilimitado e que “se compreendermos e sentirmos que já nesta vida estamos relacionados com o infinito, os desejos e atitudes se modificam. Finalmente, só valem pelo essencial e se não acedemos a ele a vida foi desperdiçada” (JUNG, 2016a, p. 387). É este, portanto, o convite e o desafio: que o ilimitado se faça cada vez mais presente e favoreça uma maior aproximação com a totalidade através da união das polaridades entre a já esgarçada razão e a insurgente emoção, entre a predominância do logos e o resgate vital do *mythos*.

Considerações finais

Pretendeu-se, neste trabalho, estabelecer um diálogo entre os saberes tradicionais indígenas com o campo teórico junguiano a fim de encontrar pistas que pudessem responder a questão de como esses saberes podem contribuir para reencantar o mundo, entendendo-se com esta expressão o resgate metafórico do feito e da magia da vida.

O procedimento metodológico da revisão bibliográfica permitiu o esperado aprofundamento nos conceitos e nas articulações temáticas e desembocou numa análise construída à luz de dois grandes eixos norteadores: a conexão com a alma do mundo através do Bem Viver indígena e da experiência simbólica vivenciada através dos mitos, ritos e sonhos.

A pesquisa evidenciou que o sentimento indígena de enraizamento, pertencimento e identi-

dade está intimamente atrelado à relação com a natureza e que os povos indígenas mantêm um nível profundo de conexão com a psique, mediada por vivências de elevado teor arquetípico.

Vale ressaltar que este trabalho não propõe um retorno a um período pré-civilizacional, nem ao estágio do homem natural da perspectiva rousseauiana, mas compreender de que forma a cosmovisão dos povos tradicionais indígenas pode auxiliar o homem contemporâneo a buscar uma maior integração com sua alma e com a alma do mundo. Para este fim, o pesquisador entende ser imprescindível o resgate da sabedoria indígena em consonância com o que aponta Lyrio (2020) sobre a necessidade de deixar-se tocar pela experiência desse pensar simbólico, no intuito de introduzir na consciência e acolher no coração a alteridade radical indígena (OLIVEIRA, 2020).

Outrossim, é importante frisar que o estudo mapeou outros aspectos que, pelo limite do es-

copo do trabalho, não puderem ser incorporados, mas cujo potencial de investigação merece ser considerado como elemento de futuras pesquisas, principalmente os aspectos concernentes às práticas indígenas de cuidado e saúde (em alternativa ao modelo biomédico) e todo o campo de expressões artísticas presentes na pintura, no canto e na dança indígenas.

Assim, o presente estudo se junta ao crescente grupo de publicações no âmbito da psicologia analítica – principalmente aquele organizado por Oliveira (2020) – preocupado em trazer, além de uma crítica ao processo civilizatório, a comunhão de diferentes perspectivas e cosmovisões, em favor do alargamento do campo pluri-paradigmático que se debruça sobre questões contemporâneas e emergentes. ■

Recebido em: 16/02/2022

Revisão: 12/06/2022

Abstract

Dialogue between traditional indigenous knowledge and analytical psychology: a sketch for a “re-enchantment” of the world

This work aims to establish a dialogue between the indigenous worldview and analytical psychology to understand how this interlocution can contribute to “re-enchant” the world. The study assumes that despite the evident material and technological progress, the structures of the western model based unilaterally on reason prove to be bankrupt and sterile in responding to the demands of contemporary

man. To achieve the proposed objective and within the panorama of exploratory research, a bibliographic review was used to enable further deepening. As a result, it presents the approach of analytical psychology to two aspects of the indigenous cosmovision: the notion of Good Living in an integrative look at the soul of the world and the symbolic experience present in myths, rites, and dreams. ■

Keywords: indigenous knowledge, analytical psychology, disenchantment of the world, good living, symbolic experience

Resumen

Diálogo entre los saberes tradicionales indígenas y la psicología analítica: esquema para un reencantamiento del mundo

El presente trabajo tiene como objetivo establecer un diálogo entre la cosmovisión indígena y la psicología analítica con el fin de comprender cómo este diálogo puede contribuir al “reencantamiento” del mundo. El estudio parte del supuesto de que, a pesar del evidente progreso material y tecnológico, las estructuras del modelo occidental basado unilateralmente en la razón son fallidas y estériles para responder a las exigencias del hombre contemporáneo.

Para lograr el objetivo propuesto y en el marco de una investigación exploratoria, se utilizó una revisión bibliográfica con el fin de posibilitar una mayor profundidad. Como resultado, se presentó el acercamiento de la psicología analítica a dos aspectos de la cosmovisión indígena: la noción del Buen Vivir en una mirada integradora con el alma del mundo y la experiencia simbólica presente en mitos, ritos y sueños. ■

Palabras clave: saberes indígenas, psicología analítica, desencanto del mundo, buen vivir, experiencia simbólica

Referências

- ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Elefante e Autonomia Literária, 2016.
- CAMPBELL, J. *Mitos, sonhos e religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.
- CARDOSO, M. R. O desencantamento do mundo segundo Max Weber. *Revista Educ*, Duque de Caxias, v. 1, n. 2, p. 106-19, jul./dez. 2014.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1963.
- GAMBINI, R. *A voz e o tempo: reflexões para jovens terapeutas*. 3. ed. Cotia: Ateliê, 2020.
- GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2002.
- JACOBI, J. *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C.G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- JUNG, C. G. *A natureza da psique*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.
- _____. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2013b.
- _____. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 2013c.
- _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- _____. *Memórias, sonhos, reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.
- _____. *O desenvolvimento da personalidade*. Petrópolis: Vozes, 2014b.
- _____. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- _____. *Símbolos da transformação*. Petrópolis: Vozes, 2016b.
- _____. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 2014a.
- _____. *The visions seminars*. Zürich: Spring, 1976.
- _____. *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LYRIO, Z. 'A queda do céu': reflexões junguianas sobre o alerta xamânico de Davi Kopenawa. *Junguiana*, São Paulo, v. 38, n. 2, p. 139-54, jul./dez. 2020.
- MARCONI, M. A.; LAKATOS, E. M. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003.
- MARCOS, F. Viveiros de Castro: 'sociedades tradicionais podem servir de exemplo'. *Arte e Cultura Ufmg*, 9 out. 2017. Disponível em: <<https://ufmg.br/comunicacao/noticias/viveiros-de-castro-propoe-formas-de-viver-em-paz-com-o-mundo-em-conferencia>>. Acesso em 16 jul. 2021.
- MUNDURUKU, D. *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global, 2004.
- OLIVEIRA, H. (Org.). *Morte e renascimento da ancestralidade indígena na alma brasileira: psicologia junguiana e inconsciente cultural*. Petrópolis: Vozes, 2020.
- SERBENA, C. A. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 16, n. 1, p. 76-82, jun. 2010.
- SILVEIRA, N. *Jung: vida e obra*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- WHITMONT, E. *A busca do símbolo: conceitos básicos da psicologia analítica*. São Paulo: Cultrix, 1969.