

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi, SALAMI, Sikiru, DIAZ, Ricardo Borys Córdova. “Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica”. In: ANGERAMI, Valdemar Augusto – Camón (org.) **Espiritualidade e Prática Clínica**. São Paulo: Ed. Thomson, 2004, pp 85-110. ISBN 85-221-0420-4

## **Por uma psicoterapia inspirada nas sabedorias negro-africana e antroposófica**

Ronilda Iyakemi Ribeiro  
São Paulo, SP, Brasil

Doutora em Psicologia e Antropologia pela USP. Docente e pesquisadora do Instituto de Psicologia da USP e do Instituto de Ciências Humanas da UNIP. Presidente da ONG Instituto Guatambu de Cultura –

Sikiru Salami, King  
Abeokuta, Ogun State, Nigeria  
Doutor em Sociologia pela USP

Fundador e Presidente do Centro Cultural Oduduwa e do Templo dos Orixás (Mongaguá- SP)

Ricardo Borys Cordova Diaz  
La Habana, Cuba  
Ogunda Leni em Ifá

## **Apresentação**

Esta tentativa de aproximação entre concepções e abordagens aparentemente distantes foi sendo elaborada ao longo de alguns anos de diálogo. Leituras, observações e reflexões foram convergindo, algumas trazidas dos caminhos da Psicologia, da Antropologia e da Antroposofia, por Iyakemi, outras trazidas dos caminhos da Sociologia, pelo King e outras ainda, trazidas dos caminhos da prática religiosa iorubá em Cuba, pelo Babalawo Ricardo, Ogunda Leni em Ifá. O diálogo foi sem dúvida favorecido pelo fato de compartilharmos conhecimentos e convicções brotados da mesma fonte: o *Corpus Literário de Ifá*, imenso acervo da sabedoria iorubá, zelosa e carinhosamente preservado pelos *babalawos* africanos ao longo de milhares de anos, através da longa cadeia de tradição oral. Os ensinamentos, assim preservados, foram trazidos para os países da diáspora africana. Em Cuba, gerações de *babalawos* mantêm até nossos dias os milenares ensinamentos e no Brasil, embora não tenhamos famílias de *babalawos* brasileiros, temos visto - e participado ativamente - da expansão dos ensinamentos contidos nesse *Corpus Literário*.

A redação do texto foi confiada, em sua maior parte, à Iyakemi, a brasileira deste trio de autores, que se responsabiliza, também, pela apresentação da Antroposofia em suas

possíveis aproximações com a Tradição Iorubá e com a Psicologia. Ao nigeriano iorubá King competiu trazer informações sobre a Tradição e suas expressões no continente de origem e no Brasil. Ao cubano Ricardo competiu trazer informações sobre a Tradição tal como se expressa em Cuba.

A redatora agradece aos co-autores a oportunidade de registro desse diálogo.

## **Introdução**

A abordagem deste tema certamente se beneficia da adoção de uma perspectiva etnológica em psicoterapia. O verbete *etnologia* no Dicionário Aurélio - *ramo da Antropologia que estuda a cultura dos chamados povos naturais* ou *estudo e conhecimento, sob o aspecto cultural, das populações primitivas* – produz incômodo. As expressões povos naturais e populações primitivas advêm de classificações precipitadas das formas de organização sociocultural dos povos, classificações realizadas por estudiosos e pesquisadores que, ao olharem grupos-objeto “de fora”, servem-se de um suposto padrão de normalidade. Tal postura tem seus equivalentes na Psicologia, como sabemos: muitas das psicologias também observam indivíduos-objeto e grupos-objeto a partir de supostos padrões de normalidade.

A Etnologia, enquanto campo de estudo e conhecimento de grupos étnicos, ao encontrar-se com a Psicologia passa a constituir um espaço de interação disciplinar denominado Etnopsicologia, cuja principal característica é a inclusão de determinantes sociais, históricos e culturais na busca de compreensão dos fenômenos psico-sócio-antropológicos e das possíveis soluções para transtornos psíquicos. O ideal é que isso se realize sem classificações valorativas.

Noronha (1994), ao realizar uma síntese histórica da aproximação entre Psicologia e Etnologia, sublinha a participação dos antropólogos nessa empreitada: Franz Boas, como Malinowsky, não confiando nas possibilidades da psicanálise para a compreensão das sociedades primitivas, propôs novos métodos. Ruth Benedict, sua seguidora, após realizar investigações junto a imigrantes europeus e asiáticos, criou o conceito de padrão cultural. Refere-se ao suicídio, por exemplo, que em alguns países constitui crime sujeito às penalidades da lei e em outros é considerado ato nobre. Ao publicar *Padrões de Cultura* chama atenção para o pluralismo e relatividade cultural das personalidades e com isso oferece importante contribuição para aproximar a Psicologia da Etnologia. Alvo da crítica

de Bastide, por imprimir excessiva ênfase às determinantes da sociedade abrangente e atribuir menor importância às influências do grupo familiar na formação individual, Benedict contraria as noções psicanalíticas segundo as quais a relação com genitores e os traumatismos da primeira infância são fundamentais na formação da personalidade. Margaret Mead, também seguidora de Boas, preenche uma lacuna teórica ao realizar estudos dos complexos nucleares e valorizar a primeira infância na formação dos indivíduos. Acompanhando o desenvolvimento de crianças desde o nascimento até a puberdade e estudando as relações no interior das famílias e destas com a sociedade abrangente nas ilhas de Samoa, de Almirantado e na Nova Guiné, pôde observar que nem sempre se verifica a ocorrência do complexo de Édipo, o que sugere deverem-se os transtornos de personalidade antes a condições sociais do que individuais. Contrapondo-se à afirmação de que o cultural pode ser explicado por dinamismos da libido, como pretende Freud, as antropólogas Mead e Benedict afirmam ser a libido modelada pelo cultural. Criam a Escola Cultura e Personalidade, posteriormente enriquecida com as contribuições de Linton e Kardiner.

No campo da Etnopsiquiatria, Noronha destaca a presença de Devereux, Collomb, Basaglia, Pichón-Rivière e Roger Bastide. O húngaro Georges Devereux (1908/1985), considerado seu fundador, realizou estudos na França e Estados Unidos, graduando-se em Ciências Exatas e Psicanálise, licenciando-se em Psicologia, doutorando-se em Letras e adentrando os domínios da Etnologia e da Antropologia. Sua extensa obra inclui cerca de 12 livros e 230 artigos. O neuropsiquiatra e psicanalista francês Henri Collomb, também autor de muitos artigos, tendo sido transferido em 1959 da Universidade de Nice para o Senegal, ali permaneceu vinte anos e, em vez de impor modelos terapêuticos ocidentais, procurou conhecer os recursos originários da região em que estava e recorrer aos psiquiatras tradicionais, criando novas formas de atividades extra-hospitalares. Ao retornar a Nice criou um serviço de psiquiatria social para atender à demanda de uma clientela composta de imigrantes de diversas etnias. O italiano Basaglia, o argentino Pichón-Rivière e o francês Roger Bastide compartilharam com os demais pioneiros da Etnopsiquiatria o ideal de combater o etnocentrismo do pensamento ocidental. Todos eles deixaram seguidores.

Pichón-Rivière, primeiro representante da Etnopsicologia na América Latina, teve por discípulo Moffatt (1984), que em seu livro *Psicoterapia do Oprimido - ideologia e técnica*

da psiquiatria popular, diz o seguinte: *Nossa concepção de saúde mental implica a recuperação, o resgate da identidade pessoal do paciente (...) E sabemos que esse processo só pode se desenvolver através do resgate da identidade histórica e cultural de nosso povo, também degradada pela antinomia civilização européia versus barbárie nativa* (p. 9).

Nessa obra, Moffatt analisa o esquema ideológico que alimenta a dicotomia civilização-barbárie, fórmula utilizada pelos centros de colonização ideológica para negar e reprimir a identidade cultural e histórica de povos a eles subordinados. Critica também as ideologias subjacentes à psiquiatria repressiva e as formas de articulação dos vários sistemas - Ministério da Educação, Igreja Tradicional e "ideologia caritativa" das sociedades beneficentes – para o engendramento da "degradação benevolente" de indivíduos pertencentes a setores expoliados da população. Ao descrever o mundo do marginalizado ele analisa a cultura popular, cujas propostas de vida advêm das raízes históricas do povo e estuda o "folclore psicoterápico popular", que inclui modalidades psicoterapêuticas utilizadas pelo curandeirismo e magia popular.

Estamos tratando aqui de possíveis leituras de fatos psicológicos. O longo processo de capacitação profissional de psicoterapeutas inclui a formação de óticas de leitura: diariamente os aprendizes dirigem-se à escola e entregam seus olhos para a modelagem dos cristalinos. Configura-se, gradativamente, um modo particular de leitura da realidade a partir da qual serão estabelecidos padrões de intervenção. Muito bem. Vai se construindo, no dizer de Pichón-Rivière, um ECRO - Esquema Conceitual Referencial Operativo - esquema de conceitos que serve de referencial para a leitura da realidade e a partir do qual se opera sobre ela.

Enquanto as universidades empenham-se no preparo dessas lentes os universitários continuam andando por aí, no mundo dos não-iniciados no "saber". E se tiverem sorte, outras lentes serão moldadas por outros mestres, possibilitando formas alternativas de leitura da mesma realidade. Em fotos antigas vemos o vovô superpondo dois óculos para enxergar melhor. A superposição de duas ou mais lentes de leitura, se utilizada adequadamente, possibilitará, uma vez superada a fase do borrão, o delinear de formas que, configuradas com nitidez, permitem alcançar significados antes insuspeitados.

A perspectiva etnológica em psicoterapia exige o moldar de múltiplas lentes. Utilizamos uma expressão de Moffatt para lembrar que, ao "decapitar culturalmente" a pessoa que busca atendimento psicoterápico, nós a despersonalizamos. Práticas psicoterápicas que desconsideram crenças e expressões culturais, pelas quais a pessoa se reconhece e se assume enquanto tal, promovem desqualificação e favorecem uma relação em que "o senhor ordena a seu servo" que se cure mas não o resgata para aquilo que ele é com seu povo, com seus valores, com seus mitos. A "cura" processada com base em valores e normas "cultas"- colonizadas - decapitam culturalmente a pessoa que busca o atendimento. (Moffatt, 1984: 17)

A re-interpretação dos esquemas de terapia europeu-norte-americanos constitui condição indispensável para criar possibilidades de exercício de uma psicoterapia popular - *criollo* no dizer de Moffatt. A palavra *criollo* no contexto argentino não possui o significado de crioulo para nós brasileiros. Para nós o vocábulo refere-se aos negros ou negrodescendentes enquanto para os argentinos e outros latino-americanos e caribenhos, o vocábulo *criollo* refere-se àquele cujas raízes estão na terra e na vida simples do povo e que pouco ou nada tem a ver com a civilização e a cultura erudita de estilo europeu irradiada nesses países. O caso argentino é paradigmático, pois encontramos paralelos em toda América Latina e Caribe e a compreensão das psicoterapias no Brasil pode ser beneficiada pela reflexão de Moffatt, na medida em que se verifica aqui, sem esforço algum, a ocorrência da mesma polaridade civilização versus barbárie, cultura branco-européia versus cultura negra ou indígena.

O convívio prolongado dos autores do presente texto com a cultura iorubá, da África Ocidental, e as diversas oportunidades de participação em debates sobre a temática racial, não deixaram dúvida alguma quanto ao fato de ser o exercício dos profissionais da Educação, do Trabalho e da Saúde fortemente marcado pela antinomia apontada por Moffatt. Formas de intervenção com as quais muitas pessoas não concordam ou não concordariam se alertas a seu significado e suas implicações, continuam reproduzidas diariamente na realidade brasileira, caracterizada por alto índice de busca de formas psicoterápicas populares.

Ao realizar estudos de antropologia e mesmo de etnopsiquiatria sempre se mostra atraente e interessante ouvir falar de acontecimentos de povos distantes. No entanto, maiores tumultos se elevam em nossa interioridade quando ouvimos sons produzidos por

participantes de nosso cotidiano, pois forte é o chamado dos que estão por aqui, grande é o desafio de compreensão do que seja este povo brasileiro, esta alma mestiça, mesclada de tantos povos, de tantas origens, com seu simbolismo incomparavelmente rico. Nosso país, árvore frondosa e exuberante, de tronco vigoroso, fortes galhos, belas flores, túrgidas sementes e frutos de múltiplos sabores, mergulha profundas raízes em culturas negras, ameríndias e européias. Primeiro colocado em população negra fora da África, nosso país exige, para compreensão das identidades individuais e coletivas, um conhecimento da sabedoria tradicional africana pois muito do que podemos chamar ECRO brasileiro acha-se constituído de elementos trazidos por africanos vindos para este país da diáspora: concepções africanas de tempo, espaço, universo e pessoa definem boa parte desse ECRO e seu conhecimento pode favorecer a intervenção clínica. Associar formas de terapia popular aos consagrados recursos de uma Psicologia construída no mundo branco ocidental certamente constitui caminho promissor na busca de superação do sofrimento e da solidão.

Nesse sentido, mostra-se interessante estabelecer pontos de afinidade entre uma compreensão negro-africana e uma compreensão branco-européia do que seja saúde, doença e cura como recurso de estímulo à reflexão. Tais pontos de afinidade somente pode ser identificados se apreendemos os ECROS por eles integrados. Daí a necessidade de eleger dois quadros de referência dentre as múltiplas possibilidades de leitura negro-africana e branco-européia da realidade e, em seguida discorrer, ainda que brevemente, sobre tais ECROS. Assim, antes de retomar o tema central da presente reflexão, discorro sobre (1) a concepção africana de universo e tempo, nela particularizando a concepção iorubá de pessoa, destino humano, saúde, doença e cura e (2) a concepção antroposófica de pessoa, saúde, doença e cura.

A partir disso torna-se possível a retomada do tema central e cria-se espaço para o debate sobre a possível inserção de propostas psicoterápicas fundadas em tais concepções no quadro geral das psicoterapias.

### **Concepção Africana de Universo e Tempo**

Para os africanos o mundo visível manifesta um mundo invisível. Num universo compreendido como uma enorme rede de conexões, imensa teia em que *não se pode*

*tocar o menor elemento sem fazer vibrar o conjunto. Tudo está ligado a tudo, solidária cada parte com o todo. Tudo contribui para formar uma unidade e nesse conjunto o homem acha-se ligado a todos os demais seres: de Deus a um grão de areia o universo africano é sem costura*, diz Erny (1968).

O sagrado permeia todos os setores da vida africana, sendo impossível distinguir nitidamente o espiritual do material nas atividades cotidianas. Uma força, poder ou energia permeia tudo e o valor supremo é a vida, a força vital, que não é apenas física. Considera-se felicidade a posse da força e infelicidade sua privação: Feliz é o homem forte e, sendo forte é ele saudável fisicamente, bem equilibrado psicologicamente, possuidor de recursos econômicos, bem sucedido socialmente, chefe de uma família numerosa, capaz de viver em paz com seus ancestrais. Tal força, como qualquer outra, pode ser adquirida ou transmitida; pode aumentar até atingir sua expressão máxima ou diminuir até o esgotamento total.

A existência pessoal transcorre no tempo, é lógico, mas a concepção africana de tempo difere da nossa, ocidental. Para nós ocidentais a passagem do tempo é vivenciada como linear, com um passado que inicia no nascimento ou na fecundação, um presente e um futuro que tem por data final o dia da morte. Para os africanos, entretanto, a vida é uma corrente eterna que flui através dos homens em gerações sucessivas e o ciclo da vida é circular: a pessoa vai se transformando até atingir a maturidade, continua se transformando até a velhice, transforma-se até atravessar o portal da morte e alcançar a condição de ancestral, transforma-se para renascer, criança novamente.

Se queremos identificar um traço que distinga bem as concepções negro-africanas das ocidentais, basta considerar o significado do tempo passado para cada grupo desses. Os ocidentais, marcados a ferro e fogo pela cultura do narcisismo, vivem orientados predominantemente para o futuro e relativizam a importância do passado de tal modo que, se perguntamos a alguém qual era a profissão de seu bisavô, por exemplo, ficaremos sem resposta. Nas sociedades africanas tradicionais entretanto, embora haja uma preocupação com o futuro, grande parte dos movimentos é orientada pelo passado, pelos feitos dos heróis míticos e dos antepassados. Tal apreensão do sentido do tempo é determinada, em parte, pela vivência contínua ser a sociedade anterior ao indivíduo e de serem muitas as gerações de antepassados.

Em Cuba os adeptos da religião iorubá conservaram a grande consideração que os africanos têm pelo passado, ao qual pertencem os ancestrais, bastante valorizados e respeitados. Os ancestrais oferecem diversas formas de proteção e recebem atenção como se ainda estivessem vivendo no plano físico. Tal atenção se expressa inclusive materialmente, através da oferenda de comidas, bebidas, frutas, doces ou outros itens por eles solicitados em ocasiões especiais. Para eles são realizadas festas e homenagens específicas. Considera-se muito importante mantê-los bem atendidos para que seu beneplácito favoreça o desenvolvimento e a saúde de seus descendentes.

A História e Pré-História africanas acham-se impregnadas de elementos míticos. Um sem-número de mitos em todo o continente versam sobre temas relativos à criação do universo, origem do homem, da tribo, de sua chegada a determinado local... O passado não é vivenciado como sendo um tempo morto. Pelo contrário, é um oceano no qual tudo mergulha. A noção de anterioridade no tempo é carregada de significados e sobre ela se baseiam muitos direitos sociais - uso da palavra em público, acesso a iguarias, direitos na sucessão real etc. O essencial nesse caso, não é a determinação precisa das datas de nascimento das pessoas, mas a ordem em que ocorrem. E os que nasceram antes têm mais direito do que os que nasceram depois, em obediência ao princípio de senioridade. No contexto religioso tal hierarquia se define também em função dos cargos e das competências religiosas conquistados no interior do grupo. Assim, um babalawo, por exemplo, cuja competência e rigor sejam reconhecidas pelos integrantes do grupo, receberá manifestações de reconhecimento e respeito à sua senioridade por parte também de pessoas de idade cronológica superior à sua.

Apresentada em rápidas linhas a concepção africana de universo e tempo, particularizamos a seguir, outras noções iorubás, necessárias ao encaminhamento desta reflexão.

### **Concepção iorubá de pessoa, destino humano, saúde, doença e cura**

*A cabaça do complacente não quebra, o prato do benevolente não trinca  
Crianças, dinheiro e saúde fluem para dentro da casa do benevolente*

(adágio iorubá)



Quando potências européias reuniram-se para realizar a Conferência de Berlim, entre 1884 e 1885, repartiram entre si territórios africanos. Numa divisão realizada em gabinete foram definidas fronteiras. A *Yorubaland*, Território Iorubá, por exemplo, estendeu-se pelos países Nigéria, Togo e República do Benin, locais, evidentemente, de convívio desse grupo étnico com diversos outros.

Por ocasião da diáspora forçada pela escravidão, um grande contingente de iorubás, também conhecidos como nagôs, foi conduzido às Américas e Caribe. No Brasil sua presença é expressiva e a cultura de Orixás, divindades de seu panteão, integra nosso patrimônio cultural, artístico e social, marcando profundamente com traços africanos a identidade nacional.

Os iorubás compreendem a pessoa como constituída de partes que estabelecem relações entre si e com forças cósmicas e naturais. Dessas partes apenas uma é considerada visível, sendo as demais invisíveis: *ara*, *ojiji*, *okan*, *emi* e *Ori*. *Ara* é o corpo físico; *ojiji* - *fantasma* humano - é a representação visível da essência espiritual e acompanha o homem durante toda sua vida; *okan*, traduzido por *coração*, acha-se intimamente associado ao sangue e representa o *okan* imaterial, sede da inteligência, do pensamento e da ação; *emi*, princípio vital, associado à respiração, é o *sopro divino*, que anima o homem, significando também, *espírito* ou *ser*; *Ori*, essência do ser, guia e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda a vida e após a morte, período durante o qual *Ori* continua acompanhando o homem, então na condição de ancestral, do mesmo modo que o acompanhou durante a existência física, até o momento da nova encarnação.

O sentido literal de *Ori* é *cabeça* e todo *Jri*, embora criado bom, acha-se sujeito a mudanças. Entidade parcialmente independente, considerado ele próprio uma divindade, é cultuado, recebendo oferendas e orações, pois quando *ori inu* (cabeça interior) está bem todo o ser do homem está em boas condições. Em Cuba realizam-se iniciações em *Ori*, sendo tais iniciações privilégio de *babalawos*.

A vida humana obedece a um ritmo que, a nível individual, inclui nascimento, puberdade, casamento, procriação, velhice, morte, ingresso na comunidade de espíritos ancestrais e novo nascimento. Tais momentos críticos de passagem merecem atenção especial, sendo marcados por ritos e cerimônias religiosas.

Quanto ao destino, narra um mito que quando Ori sai de *orun*, mundo espiritual, em direção a *aiye*, mundo físico, atravessa um portal e ali encontra *Onibode orun*, o guardião do Portal, que lhe pede para narrar o próprio destino, ou seja, o acordo por ele estabelecido com *Olofin*, o Ser Supremo. Esse diálogo é guardado na memória de *Ori*, capacitando-o para guiar o homem em seu caminho. Orunmilá, também chamado Ifá, divindade iorubá da sabedoria, testemunha a passagem de todos os que vêm de *orun* para *aiye*. Conhecedor de todos os destinos, se dispõe a ajudar o homem a proceder em consonância com as determinações de *ipin ori* - a sina do *ori*. Em momentos críticos ou momentos em que a pessoa sente necessidade de orientação e se apercebe disso, a consulta ao oráculo de Ifá, através de recursos divinatórios, permite conhecer o acordo estabelecido entre *Ori* e o Ser Supremo no momento de atravessar o portal da encarnação, o que possibilita a orientação segura quanto ao procedimento a adotar para que o destino pessoal se realize, ou seja, que a missão seja cumprida.

Toda consulta a Ifá inclui um conjunto de recomendações, algumas relativas a interdições alimentares e de conduta. O jogo traz, pois, instruções a respeito de alimentos e comportamentos que devem ser evitados para que a longevidade, a fecundidade e a prosperidade sejam conquistadas. As realizações fundamentais da existência dependem não apenas de *inclinações naturais* e/ou da *sorte*, mas também de esforços pessoais que, aliados às forças do destino, favorecem o desenvolvimento de um *homem forte*, rico em saúde (longevo), genitor de prole numerosa (fértil) e possuidor de respeitáveis recursos materiais (próspero). Um homem respeitado e estimado por todos, benévolo, participante responsável da construção de seu grupo comunitário. No jogo de forças entre determinismo e livre-arbítrio como se vê, o sucesso na caminhada existencial depende da qualidade do Ori, à qual se associam os vetores da constituição do caráter (*iwa*) que, espera-se seja bom e da conduta que, para ser adequada e favorável deverá incluir comportamentos gentis, agradáveis, delicados e sensatos, comportamentos solidários.

Narra o mito que as divindades Oxalá e Ijalá modelam os *ori*. Ijalá é excelente artesão mas tem o defeito de não ser muito responsável. Às vezes modela cabeças defeituosas, às vezes não as deixa no forno o tempo devido. Cabeças defeituosas ou que não ficaram no forno durante o devido tempo são fracas e por isso encontram dificuldades quando vêm para a terra. Pessoas que trazem cabeça fraca não conseguem realizar aquilo a que se propõem porque precisam de muita força vital para reparar danos e suprir deficiências da

própria cabeça. Por outro lado, pessoas que trazem boa cabeça têm todas as chances de desenvolver-se, se trabalhar para isso e não perder de vista o fato de que um bom destino deve ser sustentado por um bom caráter.

*Ori*, a divindade pessoal, é considerado a mais importante das divindades do panteão dado que, seja qual for o empenho de outras divindades em favorecer determinada pessoa, todo e qualquer progresso dependerá sempre do que for por ele sancionado. Todos nascemos com um destino para realizar, o que não significa sermos meros joguetes nas mãos de forças inteiramente deterministas. O homem tem o poder de tomar em suas mãos as rédeas do curso da própria existência e participar de modo responsável de seu desenrolar, através da busca de ampliação da consciência e dos conhecimentos e através do desenvolvimento disciplinado da Vontade. Ifá é um sistema que pode incidir sempre sobre o destino, seja ele individual ou coletivo. Ifá pode modificar acontecimentos por reunir elementos que favorecem a prevenção de acontecimentos e por comunicar-se com o *Ori* sempre. Ifá pode pois, influenciar, sem alterar o curso principal da existência e pode favorecer a realização do destino aconselhando sobre os comportamentos, posturas e condutas recomendáveis.

Certamente os esforços pessoais são mais efetivos se desenvolvidos por um *olori rere* (de boa sorte, abençoado, bendito). Para um *olori buruku* (azarado, condenado à vida, amaldiçoado) a exigência de esforços é bem mais pesada. Portador de um destino adverso, muito esforço deverá despender em suas realizações. *Ori inu* (cabeça interna), dimensão da consciência individual, e *ilada* (destino pessoal) acham-se, pois, intimamente relacionados. A predestinação, longe de constituir uma *condenação definitiva* é passível de interferências dentro de certos limites. Se assim não fosse, Ifá não teria o epíteto de *Aquele que adia a data da morte*. O sistema oracular de Ifá, consultado por homens, por todos os Orixás e pelo próprio Orunmilá, orienta na condução de caminhos que aproximem da Verdade e do equilíbrio harmonioso de forças. A cantiga de louvação a Ori, narrada pelo Babalawo Fabunmi Sowunmi e apresentada a seguir, exemplifica isso.

*O ori de um ser é sua fonte de prosperidade*

*Ao acordar logo pela manhã*

*Abraço meu ori carinhosamente*

*O ori de um ser é sua fonte de prosperidade*

O portador de um bom ori que não tenha boa conduta - *Olori rere ti ko niwa rere* - não se beneficiará da *boa sorte* que seu destino lhe proporciona, nem beneficiará sua coletividade. Suponhamos por exemplo, que um homem nascido com bom ori (*ori rere*) não goste de trabalhar. Sua indolência, caso não seja superada com esforço da vontade, impedirá o curso de seu desenvolvimento. Por outro lado, um mau ori (*ori buruku*) poderá ser compensado pelo esforço pessoal.

Assim, vemos que a concepção iorubá do humano e do universo impõe o uso de práticas divinatórias pois através delas se conhece o *ipin Ori* e torna-se possível adequar comportamentos de modo a não se afastar dos desígnios do próprio destino.

Para atingir o ideal de *viver forte* nos planos natural, social e espiritual é preciso possuir axé, energia que flui em todos esses planos, força vital indispensável à consecução de qualquer objetivo. Conforme já mencionado, o axé, enquanto energia, pode ser obtido ou perdido, acumulado ou esgotado, e também transmitido. Sua aquisição se dá por contato ou ingestão; por herança, vínculo consanguíneo ou de empatia pessoal; através de *Bori*, ritual de oferenda ao Ori, a divindade pessoal, através de processo iniciático e através do uso de *oogun*, prática mágico-medicinal.

Seu acúmulo manifesta-se física e socialmente como poder e seu esgotamento como doença física ou adversidades de toda ordem. Se bem administrado, aumenta com o passar do tempo e o acúmulo de experiência, decorrendo disto a fertilidade, a prosperidade e a longevidade. Distintos elementos possuem distintas qualidades de axé: cada orixá tem seu axé específico; diferentes substâncias materiais possuem distintas qualidades dessa força que tem, na palavra, um de seus principais veículos.

Vejamos agora o conceito de ebó e suas articulações com os de *ori* e axé. Ebó, recurso fundamental de transformação das condições existenciais, é ato propiciatório realizado a partir da orientação do oráculo, com vistas a prevenir o mal ou atrair o bem, ou seja, com vistas a favorecer a libertação de problemas e a conquista do necessário para o desenvolvimento pessoal e coletivo.

A maioria dos ebós realizados a partir da recomendação dada por Ifá através do jogo segue, rigorosamente, a orientação contida nos enunciados do *corpus* literário de Ifá. Estes descrevem os problemas do consulente e as formas de solução possível que

incluem, necessariamente, os ebós, muitos dos quais são realizados pelo *babalawo* na presença do consulente ou mesmo em sua ausência, caso um motivo de força maior o impeça de estar presente, como uma internação hospitalar, por exemplo. Os ebós são preparados com distintos itens materiais e oferecidos às divindades para solução dos problemas que tanto podem ser de uma pessoa como de um grupo ou mesmo de uma cidade ou de uma nação. Desse modo, realizam-se ebós para afastar doenças, para aumentar a produção agrícola através de chuvas regulares, para proteger uma pessoa ou grupo de pessoas que realizarão uma expedição de guerra, para favorecer o aumento da lucratividade de uma associação ou de um espaço comercial e assim por diante.

Evidentemente, a forma de realizar os ebós não é criada pelo *babalawo* a seu bel prazer. Também ela decorre de ensinamentos contidos nos enunciados de Ifá, no *odu* manifestado durante a consulta. A narrativa a respeito de como a personagem desse *odu* viveu, que problemas enfrentou, como os solucionou, inclui sempre a recomendação de um ebó. E será justamente esse o que deverá ser realizado para o consulente. As vitórias alcançadas e os males evitados pela personagem mítica do *odu* que respondeu no jogo, será alcançada pelo consulente desde que o conselho seja solicitado, compreendido, acatado e obedecido, conforme recomenda reiteradamente a sabedoria iorubá através de múltiplos enunciados orais. Para os menos familiarizados com o tema convém esclarecer o significado de *odu*: são formas específicas da oralidade yoruba que compõem o *corpus* literário de Ifá. Constituem um cruzamento de gêneros literários por conterem, simultaneamente, poemas, narrativas e fórmulas (orações). Parece conveniente lembrar sua ação socializadora, pois cumprem papel normativo e pedagógico, ensinando modos de conduta e veiculando a moral vigente, os usos e os costumes. Interessante observar que em Cuba *Odu* é considerado a porção feminina de Olofin, o Ser Supremo, passível de ser incorporada durante cerimônias e rituais religiosos.

Para a realização do ebó são fundamentais os elementos da natureza: terra, água, ar e fogo; a presença do sol ou da lua. Condições climáticas como chuva, sereno e outras, podem integrar a fórmula de realização. Os itens materiais a serem utilizados incluem muitas vezes água de múltiplas origens (rios, lagos, mares, nascentes, orvalho, chuva), azeite de dendê, mel, sal, cana de açúcar, obi, orogbo, pimenta, peixe, punhados de terra. Cada elemento desses possui axé específico cujo sentido pode ser apreendido através da exploração de seu simbolismo. O mesmo vale para a compreensão do significado dos

astros nos rituais realizados durante o dia ou durante a noite, das condições climáticas e do local de entrega do ebó. Os componentes do ebó costumam ser específicos para cada caso.

Cada mineral, vegetal ou animal utilizado possui peculiaridades energéticas, atuando de modo particular neste ou naquele ponto específico, promovendo alívio de dores físicas, favorecendo realização de negócios, facilitando intercursos amorosos e assim por diante. Os animais, segundo concebem os iorubás, podem absorver a doença de um homem. A recíproca não é verdadeira. Entretanto, entre seres humanos uns podem absorver a doença de outros.

Resumindo, temos que, no universo entendido como uma grande rede de participação, onde ocorrências do plano visível relacionam-se intimamente a outras, do plano invisível, a pessoa, constituída de porções visíveis e invisíveis, capaz de atuar conscientemente nos vários planos e instâncias e de neles manipular a força vital, pode, ao administrar o jogo de forças estabelecido pela qualidade de seu ori (*ori rere* ou *ori buruku*) e do próprio caráter e conduta, promover seu desenvolvimento para tornar-se *forte* (longeva, fecunda e próspera) e contribuir para o bem estar de sua coletividade. Nesse complexo ocupa lugar de honra, como vimos nos exemplos apresentados, o conselho, que deve ser solicitado, compreendido e obedecido. Todo conselho advindo do oráculo inclui a recomendação de interdições (*ewo*) e de um ebó específico que, através da manipulação bem orientada da força vital, afasta o mal ainda não instalado, neutraliza ou atenua o já instalado e atrai o bem.

### **Saúde, doença e cura entre os iorubás**

Vimos que felicidade é ser forte. Ser forte é estar carregado de axé. Ser forte é ser saudável e isso inclui estar bem fisicamente, ou seja, com saúde física, estar bem situado socialmente, dispor de recursos econômicos satisfatórios, bons amigos, boa vida conjugal... O homem saudável não é, pois, aquele que apenas goza de saúde física. Considerando que a saúde individual integra um sistema de trocas energéticas que inclui o entorno, qualquer desequilíbrio é desequilíbrio energético particularmente identificável em algum dos planos mencionados e é considerado uma doença passível de tratamento.

A medicina tradicional ioruba, indissociável da magia, é definida por Dopamu<sup>1</sup>, como *arte e ciência de preservar ou restaurar a saúde através de recursos e forças naturais*. Suas práticas encontram-se sob domínio da mesma divindade, Ossaim, orixá da essência do mundo vegetal, que possui entre seus mais importantes seguidores *Arôni*, cabeça de cachorro, uma única perna, mestre que sequestra seres humanos talentosos e os faz viver consigo na floresta escura para depois enviá-los de volta, com grande conhecimento a respeito do valor medicinal das plantas (Salami, 1990).

Apoiados na concepção segundo a qual divindades e espíritos auxiliam a cura, médicos e magos, indistintamente denominados *onisegun*, *elegbogi*, *olosoyin* e *oloogun*, embora com distintas conotações e atribuições de valor<sup>2</sup>, são curadores: possuem conhecimento de formas terapêuticas e o utilizam para sanar condições patológicas de saúde, entendida do modo amplo ao qual nos referimos. Seus conhecimentos são adquiridos no âmbito familiar e ampliados no contato com seres espirituais. Os magos possuem poder sobrenatural para realizar feitos extraordinários como preservar amores, evitar acidentes e assim por diante.

Sendo as moléstias físicas e outros desequilíbrios considerados como resultantes da ação de múltiplos fatores de ordem natural, sobrenatural ou mística, seu diagnóstico, realizado através de entrevista ou consulta oracular, aponta causas do transtorno e sugere meios de intervenção.

Os recursos médico-mágicos incluem rituais, pois certas substâncias naturais possuem, além dos princípios ativos, qualidades inerentes de significado oculto. Recursos mágicos e medicinais se entrelaçam de tal modo que em certos rituais torna-se difícil discriminar entre uns e outros. Por exemplo, a uma mulher estéril poderá ser dada a orientação de ingerir o útero de um animal fértil. Quase tudo pode ser usado como recurso terapêutico: animais, plantas, pedras, metais, areia, esqueletos, crânios, ossos em geral, lagartos, lagartixas, camaleões... Quanto à questão da palavra, enfatizamos o fato de que todo ser, objeto ou elemento tem seu próprio poder natural ao qual pode-se apelar ou dar ordens, desde que se conheça seu nome místico ou primordial, também chamado "nome de fundamento".

Alguns tratamentos agem simultaneamente a nível biológico e espiritual. É preciso enfatizar que o ritual nem sempre acompanha a administração do medicamento mas pode

---

<sup>1</sup>. DOPAMU, 1989

constituir um meio necessário à remoção da causa - de ordem espiritual - para que a medicação possa agir a nível físico, conforme assinala. Em praticamente todas as circunstâncias o uso dos medicamentos é acompanhado da recitação de encantamentos (*ofô*).

Cabe agora perguntar: num contexto sociocultural que concebe desse modo o homem em suas relações com o universo, como são compreendidos os desequilíbrios e desajustes psicológicos e que propostas psicoprofiláticas ou psicoterápicas mostram-se possíveis e coerentes com tal ECRO<sup>3</sup>?

Tal noção de pessoa, de carácter holístico, supõe saudável o indivíduo que, de modo solidário, realiza o próprio destino. Supõe também a saúde psíquica associada a uma indispensável solidariedade entre os diversos homens no Homem e entre os diversos componentes – visível e invisíveis de sua constituição. Através do conhecimento de aspectos de seu *ipin Ori*, ou seja, dos desígnios de seu destino pessoal, a pessoa define os passos de sua caminhada, respeitando os valores fundamentais do grupo a que pertence. Não encontramos entre os iorubás psicoterapeutas tal como os conhecemos nas sociedades ocidentais. Ancestrais, os já-idos, e anciãos, apoiados na importância a eles atribuída, dado o indiscutível princípio de senioridade, aconselham, sabiamente, crianças, jovens e adultos que a eles recorrem. Entre os conselheiros incluem-se certamente os *onisegun*, médico-magos, os *babalorixás* e *ialorixás* e, com o máximo de autoridade possível, os *babalawos*, através de quem Orunmilá fala.

Bem, buscando em tradições branco-européias contrapontos para tais conhecimentos encontro na Psicologia Antroposófica elementos que podem enriquecer a presente reflexão. Exige-se então, do leitor, mais uma dose de paciência porque, para compreender a proposta antroposófica é indispensável inteirar-se de alguns elementos fundamentais de seu ECRO.

### **Concepção antroposófica de pessoa, saúde, doença e cura**

Rudolf Steiner, formulador da Antroposofia, nasceu em 1861, em Kraljevec, na Hungria, hoje Iugoslávia. Seus estudos superiores - Ciências, Letras e Filosofia - foram realizados

---

<sup>2</sup> DOPAMU, 1988

<sup>3</sup> A noção de ECRO foi apresentada anteriormente.



em Viena. Foi então que, como colaborador permanente do Arquivo Goethe-Schiller, aprofundou-se nas obras de Goethe, inclusive as de cunho científico-natural, dimensão pouco conhecida do trabalho goetheano. Buscando articular a experiência advinda do mundo sensível com a oriunda do mundo interior, Steiner encontrou em Goethe a indicação de um caminho: *trazer consigo no rumo do espírito, toda a plenitude do mundo.* (Meyer, p. 60) A palavra Antroposofia designa o conjunto de conhecimentos da *Ciência Espiritual* por ele formulada. Ao ser solicitado pelos organizadores da *Oxford Dictionary* a definir o termo escreveu: *Antroposofia é um conhecimento produzido pelo Eu Superior no homem.* Mais tarde, assim a definiu: *é um caminho de conhecimento que pretende fazer o espírito humano chegar à união com o espírito cósmico.*

Foram vinte anos de trabalho para que elaborasse a Antroposofia como ciência espiritual, como arte e como impulso social. São ramificações desse saber a pedagogia Waldorf, a medicina antroposófica, a pedagogia terapêutica, a agricultura biodinâmica, a Comunidade de Cristãos, a arquitetura antroposófica, a quirofonética, a euritmia.

*Logo que o homem se apercebe dos objetos ao seu redor, considera-os em relação a si mesmo... Tarefa mais árdua empreendem aqueles cujo vivo impulso ao conhecimento dos seres da natureza leva a apreciá-los em si mesmos e em suas relações recíprocas ... Assim, ao genuíno botânico não deve interessar a utilidade das plantas, nem deve tocar sua beleza. Mas sim, sua formação, sua relação com o mundo vegetal; e da mesma forma que elas são atraídas e iluminadas pelo sol, ele deve contemplá-las e abrangê-las todas com olhar sereno e imparcial, extraindo a norma para esse conhecimento, não de si mesmo, mas do âmbito das coisas que observa.*

Buscando inspiração nesse enunciado de Goethe, Steiner (1979:26) identifica três instâncias: a primeira, dos objetos cujas impressões afluem continuamente através dos órgãos dos sentidos; a segunda, das impressões produzidas pelos objetos no observador e a terceira, a dos conhecimentos que se pode alcançar sobre eles - os mistérios da função e existência desses objetos que chegam a ser conhecidos pelo homem *como se ele fosse um ente divino.* Assim, relacionado ao mundo de modo triplice, o homem se coloca em relação com as coisas; recebe impressões e as guarda em si; percebe o que contêm em si mesmas como natureza que lhes é inerente. Pelo corpo se põe em relação com as coisas; guarda em si, em sua alma, o que elas produziram de impressões e alcança seu mistério,

o que lhes é inerente, através do espírito. Steiner pede que não se associe estas palavras - alma e espírito - a opiniões pré-concebidas, nem que se lhes atribua outro sentido além do aqui apresentado. *O homem é, pois, cidadão de três mundos. Por seu corpo pertence ao mundo físico, por sua alma edifica para si seu próprio mundo e, por seu espírito, tem diante de si um mundo que se lhe apresenta como acima dos outros dois ... o homem levanta os olhos para o céu estrelado: o encanto que sua alma vive pertence a ele; as leis eternas dos astros, que ele discerne no pensamento, no espírito, pertencem, não a ele, mas às próprias estrelas.* (p.28)

O Eu, também chamado *Spiritual Self* ou Eu Superior, é energia ativa, impulsionadora, individualizante da vida humana. Escolhe valores, atribui significados, define objetivos e esforça-se pela liberdade. Na esfera psíquica o Eu vivencia a si mesmo como realidade. As atividades psíquicas encontram expressão no pensamento, nos sentimentos e nos impulsos da vontade (volição). O **pensar**, o **sentir** e o **querer** constituem, pois, três pólos psíquicos. Do corpo originam-se os impulsos biológicos, reconhecidos sob forma de desejos e necessidades.

O homem, cidadão de três mundos, é descrito por Steiner, como constituído por quatro elementos. Na constituição do corpo humano encontramos as mesmas substâncias ou elementos químicos que formam o mundo ao redor: carbono, oxigênio, cálcio, ferro etc. Entre o organismo e o meio ocorrem trocas contínuas desses elementos, através de processos como a respiração, alimentação e excreção. Embora contidas nos organismos vegetais, animais e humanos, essas substâncias são minerais. A expressão mais típica dos minerais é o cristal.

Comparando, de um lado os seres do mundo mineral e, de outro, os seres dos mundos vegetal, animal e humano, evidencia-se que a distinção básica entre eles é a vida: crescimento, regeneração, reprodução, metabolismo, morte. Steiner afirma que os seres orgânicos possuem, além de corpo mineral ou físico, um conjunto de forças vitais, individualizado e delimitado - um outro corpo, não-físico, que permeia o físico e lhe confere vida. Atribui-lhe o nome de *corpo plasmador* ou *corpo de forças plasmadoras*, embora seja também conhecido como *duplo etérico*.

Assim como o corpo físico extrai suas substâncias do mundo físico, o etérico extrai suas substâncias de um plano etérico. Imperceptível aos sentidos comuns, o corpo de forças

plasmadoras pode, entretanto, ser percebido por *sentidos superiores*, em estado latente na maioria dos homens, porém em vigor nos chamados clarividentes. Não se trata pois, de postulados teóricos, porém de conhecimentos alcançados através do uso de sentidos chamados superiores, ainda pouco desenvolvidos em grande parte dos seres humanos.<sup>2</sup>

O permanente jogo entre vida e morte pode ser entendido como jogo entre forças plasmadoras (etéricas) e forças mineralizantes. O triunfo total das forças mineralizantes é a morte.

*Fraqueza é forte. Vigor é nada.*

*Quando o homem vem a ser nato, é ele fraco e macio.*

*Quando ele morre é ele forte e duro.*

*Quando uma árvore vem crescendo é ela mole e tenra.*

*e quando ela vem a ser seca e dura, ela perece.*

*Dureza e Força são os acompanhantes da Morte.*

*Fraqueza e Maciez anunciam a fresca vida.*

*Por isso o que veio a ser duro,*

*jamais virá a ser vitorioso.*

Lao Tse

Além do corpo etérico Steiner afirma a existência de outro corpo, o *astral, psíquico* ou *anímico*. Veículo das emoções, sensações e sentimentos, permeia o físico e o etérico e determina as diferenças básicas observadas entre os reinos vegetal e animal. Assim, os minerais possuem apenas corpo físico, os vegetais possuem além do físico, um corpo etérico e os animais, além do físico e etérico, um corpo astral.

O homem, como o animal, possui esses três corpos e além deles, algo em sua constituição que o diferencia do reino animal. Capaz de realizar cultura, escolher valores, definir objetivos, imprimir significados, assumir compromissos e responsabilidades, esforçar-se pela liberdade, o homem eleva-se acima da condição animal. Steiner localiza a justificativa para isso no fato de haver no homem um centro que constitui o âmago de sua consciência

---

<sup>2</sup>. Na realidade a Antroposofia não ensina nada de novo nesse ponto. O esoterismo hindu, egípcio, tibetano, grego e o de várias correntes mais recentes, conhece esse corpo etérico e suas funções. A Antroposofia apenas traduz essa velha sabedoria em formulações conceituais modernas. LANZ, 1979:16

e do qual ele tem experiência direta e insofismável - o *Eu* - princípio espiritual relacionado com as faculdades tipicamente humanas: marcha ereta, fala e pensamento.

Resumindo, os quatro elementos constitutivos do humano são: o corpo físico, relacionado ao Reino Mineral; o corpo etérico, relacionado ao Reino Vegetal; o corpo astral, relacionado ao Reino Animal e o *Eu*, qualidade exclusiva do Reino Humano.

Sendo o homem - tal como propõe a Antroposofia - um cidadão de três mundos, a pergunta de que modo se desenvolve o homem terá por resposta uma descrição tripla de desenvolvimentos articulados entre si: o biológico, o psicológico, que Steiner prefere denominar anímico, e o espiritual.

Estimada a duração da vida humana em oitenta anos, temos um período de crescimento em que predominam forças etéricas (vitais) sobre as mineralizantes (anti-vitais) ou, em outras palavras, predominam forças anabólicas sobre as catabólicas. A este período segue-se outro de relativo equilíbrio nesse jogo de forças e, após esse, ainda outro, em que predominam forças catabólicas sobre as anabólicas. Forças mineralizantes predominam sobre forças etéricas, isto é, forças da morte predominam sobre forças da vida. Cada período desses tem duração aproximada de vinte e um anos.

O *Eu*, entendido pela Antroposofia como o íntimo núcleo do nosso ser, em virtude do qual sabemos que existimos, realiza transformações nos quatro elementos constitutivos do humano - corpo físico, corpo etérico, corpo astral e corpo do *Eu*.

Se ao longo da vida valor primordial não é atribuído ao que se produz/produziu, porém às contribuições que se possa prestar ao bem comum, torna-se possível a descoberta de novas possibilidades de realização do *Eu*, nascidas da interiorização da vontade e de um trabalho sobre si mesmo. O indivíduo postula, então, o auto-desenvolvimento e a auto-educação como condições prévias ou concomitantes à tarefa de desenvolver-se como homem político, voltado para o bem comum.

### **Saúde, doença e cura do ponto de vista antroposófico**

Pressupondo como verdadeira a reencarnação e considerando a alta complexidade do humano em suas relações cósmicas e planetárias pelo meio físico/anímico e espiritual, a medicina antroposófica em suas propostas profiláticas e terapêuticas propõe que não se

deixe à margem do foco de atenção nenhuma parte desse complexo. Preocupada em preservar a saúde e promover a cura, considera as relações entre cada parte e o todo, bem como as relações do homem com as forças de seu Destino.

Buscando identificar pontos de afinidade entre uma compreensão negro-africana e uma compreensão branco-européia de saúde, doença e cura, o que se evidencia como pontos de afinidade entre os dois ECROS apresentados é basicamente o seguinte:

Embora partindo de pressupostos distintos, os dois quadros referenciais compartilham convicções a respeito da natureza humana como múltipla, dotada de uma dimensão transpessoal. Compartilham a convicção numa vida post mortem e no processo reencarnatório, responsável em parte pelas determinações de Destino. Determinismo e livre-arbitrio estabelecem um jogo de forças, competindo ao Eu Superior – Ori – realizar escolhas e assumir responsabilidades.

Transparece em ambas as posturas a importância da solidariedade na construção de si e do grupo de pertença. De fato, buscando identificar o principal valor subjacente a essas concepções de bem-estar individual e social encontro sem muito esforço: solidariedade. Do latim *solidum* = em bloco, solidariedade alude ao fato de formarmos, todos, uma realidade compacta, um bloco. Designa a convicção de que nós humanos constituímos uma comunidade com encargos e benefícios. Implica em dupla postura: consciência de pertencermos a uma ordem social compartilhada e que se deseja continuar compartilhando e disposição para a renúncia pessoal tendo em vista o bem coletivo.

Se considerarmos boa parte de nossos problemas psicológicos e sociais como oriundos da ausência de impulso solidário, infelizmente bastante generalizado na sociedade ocidental e nos perguntarmos o que fazer, somos levados a pensar que todas as propostas educacionais e terapêuticas talvez devessem confluir para a difusão de uma cultura da solidariedade.

Conforme enunciado no início do presente texto, a partir disso torna-se possível a retomada do tema central e cria-se espaço para um debate sobre a possível inserção de propostas fundadas em tais concepções no quadro geral das psicoterapias.

Podemos perguntar agora: *E a Psicologia? De que modo se integra num projeto de saúde física e social a partir de tais quadros referenciais?*

Retomando, rapidamente o quadro das psicologias elaborado por Maslow (1968), identificamos no âmbito da Psicologia quatro grandes forças:

A Primeira Força, cuja raiz filosófica é o mecanicismo e que inclui as psicologias behaviorista (teorias S-R, de Skinner, 1953), associacionista, experimental, canomórfica. "Clássica", por descender em linha direta das antigas concepções de ciência ligadas a astronomia, mecânica, física, química e geologia, e "acadêmica", por haver florescido nos departamentos de psicologia das universidades.

A Segunda Força, integrada pelas psicologias psicanalíticas, nascidas do trabalho de Freud e seguidores.

A Terceira Força, que inclui os grupos de psicologia humanista e existencial, entre os quais situam-se junguianos, adlerianos, rankianos, rogerianos, lewinianos, adeptos da psicologia organística de Kurt Goldstein, psicólogos da personalidade (Allport, Murphy, Murray, Maslow), psicólogos psicanalistas do ego, a psicologia genética de Piaget e seguidores. Inclui-se ainda nesta força a Psicologia Humanista, cujas metas básicas de desenvolvimento localizam-se na auto-realização do homem como pessoa e teve, entre seus principais méritos, como lembra Grof (1988), "a troca da orientação intrapsíquica ou intra-orgânica pelo reconhecimento das relações interpessoais, interação familiar, rede de relações sociais, influências sócio-culturais e a introdução de considerações econômicas, ecológicas e políticas" (p. 133).

A Quarta Força, reunindo psicologias que incluem a dimensão da transindividualidade, ou seja, considera aspectos que transcendem o eu individual. *Na condição de uma expansão do movimento humanista, mantém essa ótica* (de consideração de aspectos além do intrapsíquico) e, *de certo modo, a amplia pela consideração e valorização da dimensão espiritual do ser humano. Isto é, a orientação transpessoal tem como conceito principal a "auto-transcendência", o que, em última análise, a diferencia da orientação humanista, cujas metas básicas de desenvolvimento localizam-se na "auto-realização" do homem como pessoa. Assim, na psicoterapia transpessoal, a capacidade humana para a "auto-transcendência", além da "auto-realização", é reconhecida como etapa final do desenvolvimento.*" (Tabone, p. 101, citada por Boainain, p. 18)

**Por uma psicoterapia inspirada na sabedoria negro-africana e antroposófica**

A partir do acima exposto verificamos que psicologias inspiradas na sabedoria negro-africana e antroposófica, classificam-se entre as psicologias da Quarta Força, por suporem a possibilidade de auto-realização e auto-transcendência. Propostas psicoprofiláticas e psicoterapêuticas fundamentadas nos princípios de saúde, doença e cura e nas concepções de homem acima expostas considerarão, necessariamente, aspectos físicos, anímicos e espirituais, além dos socioculturais e, tendo por objetivo a auto-realização e a auto-transcendência serão, sempre que necessário, associadas a outros recursos educacionais e terapêuticos.

É bastante freqüente ao tratarmos de assuntos dessa natureza, o surgimento da pergunta: *então, como é que faz?* Que técnicas mostram-se úteis a intervenções psicoterápicas fundadas nessas concepções? Lembrando serem válidas todas as técnicas desenvolvidas pelas diversas psicologias, desde que coerentes ideológica, epistemológica e metodologicamente com as concepções de natureza, devir e destino humanos, de saúde, doença e cura adotadas, concluímos: fundamental para o terapeuta é ter claramente explicitadas para si, as próprias concepções, para que sua prática não se divorcie, nem das convicções teóricas nem de seu corpo de crenças. Se vamos interpretar sonhos, conduzir processos de relaxamento ou de fantasia dirigida, realizar exercícios psicodramáticos com pessoas ou almofadas, devemos ter claro sempre, para nós mesmos, que tais recursos técnicos prestam-se apenas como instrumentos a serviço de objetivos claramente estabelecidos. Sem perder de vista que as técnicas servem humildemente ao artista, aos psicoterapeutas convém exercitar sua arte servindo-nos dos recursos técnicos disponíveis sem hipervalorizar sua importância. Lembrando sempre que o espaço terapêutico, livre/protegido, é o cadinho em que o metal menos nobre pode transformar-se em ouro.

### **Bibliografia**

BASTIDE, R. - *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Liv. Pioneira Ed./EDUSP, 1971

BOAINAIN JR., E. *Tornar-se transpessoal. Transcendência e espiritualidade na obra de Carl Rogers*. São Paulo, Summus Ed., 1998, pp. 23-76

- DEVEREUX, G. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México, Siglo XXI Ed., 1977
- DOPAMU, P. A. - *The place of onisegun in the yoruba health care system* (inédito). 1988
- DOPAMU, P. A. - *The scientific basis of traditional medicine with particular reference to the yoruba of Nigéria* (inédito). 1989
- ERNY, P. - *L'enfant dans la pensée traditionnelle de l'Afrique noire*. Paris, Le livre africain, 1968
- ERNY, P. *Etnologia da Educação*. R. J., Zahar Eds., 1982
- HAMPATE BÃ, A. - "A tradição viva". *História Geral da África: 1. Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Atica; /Paris/: UNESCO, 1982. Páginas 181-218
- HUSEMANN, F. & WOLFF, O. - *A imagem do homem como base da arte médica. Patologia e Terapêutica*. São Paulo, Co-ed. Associação Beneficente Tobias & Ed. Resenha Universitária, 1978
- LAPLANTINE, F. *Etnopsiquiatria*. Lisboa, Veja, 1978, pp. 67-128 / 147-149
- LASCH, C. - *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Rio de Janeiro, Imago Eds., 1983
- LIEVEGOED, B. - *Fases da vida: crises e desenvolvimento da individualidade*. São Paulo, Ed. Antroposófica, 1984
- MOFFATT, A. *Psicoterapia do Oprimido. Ideologia e Técnica da Psiquiatria Popular*. São Paulo, Cortez e Moraes, 1984
- NORONHA, M. - "A etnopsiquiatria e o reconhecimento do saber popular". *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 37, 113-115, 1998
- NORONHA, M. - "La aproximación de la psicología a la Etnología: producto y historia (II)". *Rev. Psiquiatria Fac. Med. Barna*, 21,1, 16-22, 1994
- RIBEIRO, R. I. - *Alma Africana no Brasil. Os iorubás*. São Paulo, Ed. Oduduwa. São Paulo: 1996
- PICHÓN-RIVIÈRE, E. - *El proceso grupal: del psicoanálisis a la psicología social*. Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 1977
- RIBEIRO, I. - *Alma Africana no Brasil: os Iorubás*. São Paulo, Ed. Oduduwa, 1994
- RIBEIRO, R. I. - "Ori e destino humano" in São Paulo, *Ile Ase Marabo*, Ano I, nº 4, 1994
- SALAMI, S. *Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)*. Tese de Doutorado, FFLCH, Universidade de São Paulo, 1999



STEINER, R. - *Teosofia: Introdução ao conhecimento supra-sensível do mundo e do destino humano*. São Paulo, Associação Pedagógica Rudolf Steiner, 1979

TABONE, M. - *A Psicologia Transpessoal*. São Paulo, Cultrix, 1988