



# Etnopsicologia e compreensão da pessoa indígena: contribuições da fenomenologia e da antropologia filosófica

**Ethnopsychology and comprehension of the indigenous person: contributions of phenomenology and philosophical anthropology**

**Paula Rey Vilela**

 <https://orcid.org/0000-0003-0226-3659>

**Marta Helena de Freitas**

 <https://orcid.org/0000-0003-1552-6016>

Universidade Católica de Brasília  
Brasil

## Resumo

Este artigo apresenta uma proposta epistêmica e metodológica de investigação e práxis etnopsicológicas com pessoas indígenas, apontando para suas contribuições na pesquisa e na assistência psicológica a essas pessoas. Inicialmente, busca contextualizar a etnopsicologia, delimitando seu campo e respectivas possibilidades de investigação e intervenção. Na sequência, explora os conceitos fenomenológicos husserlianos de *epoché* (o abandono de suposições ou crenças) e *intencionalidade da consciência*, e sua respectiva retomada no modelo metodológico de Amedeo Giorgi. Em seguida, traz a noção de pessoa dada pela antropologia filosófica de Max Scheler, diferenciando-a de outras noções hegemônicas predominantes no Ocidente e buscando apreciar sua aplicabilidade na pesquisa e no atendimento às pessoas indígenas. Discute, então, o potencial dessas duas abordagens na etnopsicologia, na medida em que ambas assumem que o conhecimento se constitui em relação, tendo como fundamento axiológico o mundo da vida das pessoas, repleto de valores, sentidos e significados existenciais.

**Palavras-chaves:** etnopsicologia; fenomenologia; antropologia filosófica; pessoa.

## Abstract

This article presents an epistemological and methodological proposal for investigation and ethnopsychological praxis involving indigenous people, indicating their contributions to the study and to the psychological support offered to them. Firstly, it seeks to put ethnopsychology into context by defining its field of study and the respective options for research and intervention. It then goes on to explore the Husserlian phenomenological concepts of *epoché* (the setting aside of assumptions or beliefs) and *intentionality of conscience*, and their resurrection in the methodological model of Amedeo Giorgi. Next, the notion of the person is introduced, as defined by the philosophical anthropology of Max Scheler, differentiating it from other hegemonic notions that were predominant in the Western world, seeking to appraise its applicability to the study and care of indigenous people. It will then discuss the potential of these two approaches in ethnopsychology, insofar as both assume that knowledge is constituted in relations, having its axiological basis in the world of the lives of people, full with existential values, meaning and significance.

**Keywords:** ethnopsychology; phenomenology; philosophical anthropology; person.



O exercício de compreensão da pessoa indígena, e de seu contexto cultural, tem colocado psicólogos e pesquisadores em psicologia numa situação paradoxal: a de buscar construir um método de pesquisa e práxis psicológica que possibilite uma aproximação genuína com o mundo da vida dessas pessoas, mas, ao mesmo tempo, capaz de colocar em suspenso alguns saberes advindos de teorias psicológicas. Afinal, essas pessoas se constituem como tal e vivenciam suas existências distantes do *Zeitgeist* onde se construíram praticamente todas essas teorias. A referida suspensão - ou *epoché* - está na base de uma postura que tem sustentado o método etnopsicológico apresentado neste artigo e também nas etnologias que têm sido construídas no contexto da saúde junto aos povos indígenas das Américas. Especialmente no Brasil, nota-se a relevância de algumas pesquisas empenhadas nesta suspensão de juízos, tal como requer as etnografias e a fenomenologia (Barcelos Neto, 2006; De Castro, 1978, 2006; Grubits, 2013; Langdon, 1994, 2012; Rodrigues, 2011); para citar alguns. Trata-se de uma proposta metodológica desenvolvida a partir das contribuições da fenomenologia de Husserl e da antropologia filosófica de Max Scheler. Embora essas duas perspectivas também tenham emergido no contexto europeu do século XX, em vez de se caracterizarem sob a forma de postulados teóricos sobre o ser humano e sua constituição psicológica no sentido genérico do termo; elas propõem uma crítica radical aos paradigmas fundantes de boa parte das abordagens psicológicas que vingaram num contexto iluminista e positivista. Ambas exerceram grande influência na construção das abordagens humanistas em psicologia, possibilitando uma abertura à alteridade e à diversidade de experiências humanas, conforme contextos históricos e culturais específicos.

A aproximação dos/as autoras/es com a proposta etnopsicológica aconteceu durante a trajetória acadêmica e profissional de ambos/as, ao identificarem os desafios da assistência psicológica e da pesquisa com indígenas atendidos em contexto hospitalar no Brasil. Assim, por exemplo, no exercício da função de psicólogo/a numa unidade de internação hospitalar do estado do Tocantins foram identificadas situações em que a assistência psicológica encontrava dificuldades na efetividade e resolutividade do tratamento, seja por questões bioéticas, técnicas, políticas ou psicossociais. Como exemplos disso, vale destacar: a predominância do saber da medicina em detrimento de outros saberes; a não qualificação de práticas tradicionais, que poderiam contribuir no processo de tratamento; a falta de um tradutor em tempo integral na assistência, dificultando a comunicação do indígena com a equipe e vice-versa; as dificuldades enfrentadas pelo SUS no trabalho em rede de referência e contra referência, contribuindo para reincidências e reinternações pela mesma patologia; as restrições da ambiência e de dieta adequada, dificultando o acolhimento ao indígena. E em pesquisas realizadas com profissionais da assistência hospitalar no mesmo estado, diversos relatos evidenciaram dificuldades em realizar intervenções efetivas e adequadas a pacientes oriundos de um sistema cultural



radicalmente diferente daquele de onde provêm os paradigmas da própria formação e para os quais não se sentem preparados. No discurso desses profissionais é comum a referência a resistências dos indígenas em aceitar certos procedimentos técnicos fundados na biomedicina (Vilela & Freitas, 2022). Tais resistências muitas vezes fazem com que os profissionais de saúde se sintam impotentes ou desafiados (Freitas, Vilela & Nwora, 2023). Por outro lado, seus relatos também denunciam lacunas na efetivação das políticas de saúde voltadas aos povos indígenas no contexto do SUS e que a literatura, mormente ligada à antropologia da saúde ou à saúde pública no país, já vem discutindo nos últimos anos (Cardoso, 2014, 2015; Conass, 2014; Ferreira, 2015; Garnelo, 2012; Garnelo & Marquiné, 2015; Mendes et al., 2018).

Ao que se constata, o modo de funcionamento da assistência e do SUS tem sido compreendido como reflexo de um problema epistemológico. A literatura aponta que as concepções de saúde/doença física e mental no modelo médico vigente nos hospitais contrastam com as cosmologias e formas tradicionais de tratamento cultivadas pelos próprios indígenas (Cunha, 2007; Darella, 2010; Ferreira, 2007; Freitas, Vilela & Nwora, 2023; Langdon, 2007, 2012; Mendonça, 2004; Pereira, 2012; Vilela & Freitas, 2022). No modelo tradicional de tratamento fundado na cosmologia e cultura indígenas, há o reconhecimento de forças invisíveis e concepções étnicas muito específicas acerca do nascimento, da morte, da saúde, dos cuidados de si e formas terapêuticas. Já o modelo médico fundamenta-se em critérios cientificistas, objetivos e pragmáticos no tratamento de doenças. Quando os dois modelos se cruzam no âmbito do cuidado hospitalar, emergem situações complexas, de difícil manejo por parte dos profissionais (Ladeira, 2010). Ademais, no contexto formal de tratamento à saúde, há uma sobreposição do saber epistêmico da medicina científica em detrimento do saber epistêmico da medicina tradicional indígena, e isso faz aumentar as dificuldades e desafios na assistência em contextos hospitalares.

A situação anteriormente descrita pode ainda ser compreendida a partir da representação negativa que se criou do indígena. Laplantine (1988/2003) argumenta que, desde a colonização, o indígena passou a ser visto numa ótica romantizada, como um selvagem que vive em pureza no paraíso ou como faltante dos critérios de humanidade. Sob tal ótica, o indígena tende a não ser reconhecido como pessoa, já que ele passa a ser visto como distante do universo simbólico do sistema ocidental, assim como da civilidade e cidadania, com desfrute de direitos e cumprimento de deveres. Compreender o indígena como pessoa implica em compreendê-lo como um ser humano, que age de forma consciente no mundo no qual ele nasce, se constitui, se relaciona, estabelece valores e sentidos existenciais.

Considerando-se o exposto, rever os paradigmas ocidentais que excluem os indígenas torna-se necessário e urgente. Especialmente em contextos hospita-



res, há uma necessidade de se construir novos modos de pensar e fazer saúde, abertos à alteridade, ao contato interétnico, ao reconhecimento e ao respeito da alteridade e da identidade cultural. A etnopsicologia, enquanto proposta de investigação e prática psicológica, tem se mostrado promissora para a efetivação dessa proposta. Ao fundamentar-se não propriamente nas teorias previamente constituídas em berços etnocêntricos, mas qualificando, sobretudo, o *ethos*, os saberes tradicionais e a legitimidade étnica dos diversos povos, recusa-se a simplesmente reproduzir concepções de mundo vindas das ciências positivistas.

Busca-se, portanto, neste artigo, apresentar a fenomenologia e a antropologia filosófica como possíveis bases para a compreensão mais genuína da pessoa indígena, favorecida por visões menos tributárias de perspectivas psicologizantes e engessadas em modelos hegemônicos pretensamente universalistas. Com vistas a esse intento, inicialmente contextualiza-se a etnopsicologia, delimitando-a historicamente e apresentando suas possibilidades de investigação e práxis psicológica. Na sequência, apresenta-se uma breve introdução à fenomenologia de Husserl, situando os conceitos de *epoché* e intencionalidade da consciência, bem como sua aplicabilidade às pesquisas fenomenológicas em psicologia, conforme modelo metodológico proposto por Amedeo Giorgi. Em seguida, explora a noção de pessoa da antropologia filosófica de Max Scheler, tomando-a como fundamental para uma etnopsicologia de cunho humanista. Por fim, discute-se o potencial do método etnopsicológico proposto, enquanto possibilidade concreta de pesquisa e intervenção psicológica em contextos de cuidados com a saúde de pessoas indígenas.

## Uma introdução à etnopsicologia

A delimitação do campo nomeado por etnopsicologia tem se dado a partir de pesquisas e práticas psicológicas que buscam integrar conhecimentos da psicologia e da antropologia. No Brasil, esse esforço de integração iniciou-se com forte influência de Monique Augras (1985), que propôs a nomenclatura “Psicologia da cultura” para o referido campo. Descrever as modalidades pelas quais se constrói e se expressa a pessoa dentro de determinada cultura e tentar compreender aspectos fundamentais da realidade humana constituem, para a autora, os propósitos da psicologia da cultura. Augras (1985) contextualiza que esse campo surgiu a partir da psicologia histórica, que teve como precursor o sociólogo e antropólogo francês Marcel Mauss (1872-1950). Até esse momento, não tínhamos, entretanto, a delimitação do campo da etnopsicologia tal como a conhecemos hoje. Mesmo assim, podemos dizer que a referida autora abriu o campo, trazendo uma articulação interessante entre psicologia e antropologia, fundamentando-se na fenomenologia.

Segundo Augras (1985), a noção de pessoa adotada numa perspectiva psicológica e cultural se dá como uma construção sócio histórica e imersa em sistemas



simbólicos formais próprios de cada cultura, configurando-se numa ruptura com a visão tradicional da psicologia fundada numa concepção de universalidade do indivíduo. Augras (1985) argumenta que, nessa visão mais tradicional da Psicologia, os sistemas culturais são facilmente interpretados a partir de modelos elaborados em função do indivíduo europeu. Cita como exemplo a escala da evolução (Wundt), as etapas do desenvolvimento libidinal (Roheim), as analogias encontradas entre as estruturas mentais dos selvagens e das crianças (Levy-Brühl), e a gênese das neuroses e das práticas religiosas (Freud). Considera que essa proposta da psicologia da cultura – que prevê uma oposição entre inatismo e ambientalismo, até mesmo na vertente biológica, torna-se inconsistente. Há aqui um modo de pensar paradigmático subversivo, sobretudo quando se considera os pilares em que se construiu os sistemas teóricos do pensamento psicológico, predominantemente ancorados numa perspectiva cartesiana, que separa o corpo e a mente, buscando relações de causalidade e universalidade, através da verificação dos fenômenos da natureza. Augras (1985) compreende que, pela perspectiva fenomenológica, torna-se possível um acesso mais objetivo, mais respeitoso da realidade alheia, possibilitando o diálogo e o encontro. Também compreendemos que os fundamentos da fenomenologia husserliana, ao estabelecer que é no mundo da vida (*Lebenswelt*), e num exercício de retorno às coisas mesmas, que o conhecimento humano se fundamenta e se realiza (Husserl, 1954/2008), tornam possível pensar uma Psicologia da cultura que se abre a novas ontologias e às formas de racionalidades intuitivas.

Mais recentemente, Bairrão (2017) tem se destacado como um dos pesquisadores contemporâneos que têm marcado o campo da etnopsicologia no Brasil, contextualizando o campo no conjunto das etnociências e ressaltando os saberes psicológicos dos povos, contando também com diversos colaboradores nesse processo. Assim, por exemplo, Pagliuso e Bairrão (2011) lembram que o termo etnopsicologia surgiu na Europa, na segunda metade do século XX, em substituição ao termo psicologia dos povos, que foi utilizado por Wundt (1926) na Alemanha do século XIX. Os autores esclarecem que esse campo da etnopsicologia teve influência também da Escola Americana de Antropologia Cultural e Personalidade, mas boa parte dos etnopsicólogos distanciaram-se dela, devido à confusão gerada em torno do termo personalidade, que estava ligada à noção de indivíduo. Para eles, então, o objetivo da etnopsicologia tem sido o de investigar a maneira como variados grupos étnicos administram conflitos, vivenciam as emoções e os relacionamentos interpessoais, dependendo do objetivo de cada pesquisador (Pagliuso & Bairrão, 2011). Especial atenção, entretanto, tem sido dedicada às terminologias e ao sistema de compreensão do outro para perceber até que ponto o que está sendo nomeado pelo pesquisador de uma determinada forma corresponde à auto compreensão sistêmica do outro.

Barros e Bairrão (2010) informam que, dentre os autores que marcaram o



campo no contexto mundial, Géza Róheim (1891-1953) foi um pioneiro, ao buscar, na articulação da psicanálise com a etnografia, o estudo de diferentes culturas, tendo se dedicado às práticas religiosas dos nativos, geralmente mágicas e terapêuticas. Mas lembram também que foi Devereux (1970), seu sucessor, que publicou os primeiros estudos em etnopsicologia, possibilitando o desenvolvimento epistêmico de um campo fundamentado na antropologia e na psicanálise, que veio a ser nomeado por ele de etnopsiquiatria. Citam ainda Tobie Nathan (1994), o qual se destacou na construção do campo ao ressaltar a eficácia de sistemas terapêuticos tradicionais, não redutíveis ao saber ocidental. E Marie Rose Moro (2006), que defendia a prática de uma clínica psicanalítica transcultural. Os autores esclarecem que, assim como a etnopsiquiatria, o termo etnopsicanálise tem sido utilizado para marcar uma posição de diálogo entre a psicanálise e a antropologia para pensar a cultura como parte integrante da estrutura e da economia psíquica.

Tal contextualização é válida aqui por mostrar as múltiplas possibilidades de construção do campo etnopsicológico enquanto área de conhecimento e investigação que articula psicologia e antropologia. Guardadas as distinções epistemológicas de matrizes e escolas que se dedicam a esses campos do saber, considera-se que a etnopsicologia não pode ser tomada como necessariamente sinônimo de etnopsicanálise, por ser mais ampla que aquela. Assim, ela tem se utilizado de diversos métodos e teorias psicológicas - inclusive também da tradição fenomenológica - para pensar a pessoa em suas relações com a cultura. O termo cultura pode ser compreendido como um produto histórico, sempre situado, datado e em transformação, que fornece a um conjunto humano referências comuns relativas à visão do mundo, à estruturação de tempo e espaço e à construção da identidade das pessoas (Bibeau, 1995). Já a construção da identidade relaciona-se à correspondência da pessoa com os fenômenos de pertencimento e oposição (Coloma, 2010).

Malinowski (1926/2008) foi um antropólogo que contribuiu na construção do campo da etnopsicologia ao testar e repensar a teoria do Complexo de Édipo desenvolvida por Freud, a partir de sua pesquisa com os *Trobriands*, entre 1915 a 1918. O antropólogo colocou em questão a universalidade do complexo de Édipo e mostrou que o complexo familiar é devido à ação de um certo tipo de agrupamento social sobre o espírito humano. Nessa perspectiva, tal universalidade só existe a nível ontogenético e não filogenético. Ele mostrou, em sua pesquisa etnográfica, as especificidades da cultura *Trobriand*, quando, por exemplo, o genitor não é o pai que cuida, relativizando a teoria freudiana sobre o complexo de Édipo. Mostrou ainda que é a hipertrofia de regras e não a falta de leis que caracteriza a vida primitiva, compreendendo que o "selvagem" é tolhido de todos os lados pelos costumes de seu povo. E esses não se relacionam a possíveis medos de punição ou submissão à tradição, mas a modalidades de incentivos psicológicos e sociais muito complexos (Malinowski, 1926/2008).



A mudança de perspectiva na forma de pensar o Complexo de Édipo e no modo como o selvagem organiza suas leis e regras, proposta por Malinowski (1926/2008) contribuiu significativamente para avanços no campo da antropologia e também da psicologia. Do mesmo modo, repensar os modelos de saúde voltados aos povos indígenas a partir de suas vivências e percepções, e não a partir de um modelo herdado de um contexto histórico positivista e iluminista, possibilita a construção de paradigmas mais próximos da realidade atual desses povos. Isso certamente coloca alguns desafios que merecem ser elaborados em mais profundidade. Assim, por exemplo, Pagliuso e Bairrão (2015) apontam que o campo de investigação da etnopsicologia tem se ocupado de dois problemas que parecem ser fundamentais:

a) Como delimitar seu objeto de estudo sem se pautar em categorias etnocêntricas, ou seja, como delimitar a área de investigação de uma maneira que possa ser talvez universal, mas não universalizante?

b) Como aliar o método de pesquisa, que pode reduzir a compreensão a ser alcançada a respeito do outro, com o objetivo do pesquisador de deixar esse outro transparecer tanto quanto seja possível?

Explicitando mais claramente as duas questões: quais seriam os limites e os pressupostos básicos da etnopsicologia?

Tais questões suscitam reflexões relativas ao inevitável falibilismo epistemológico das ciências, conceito aprofundado por Charles Peirce (1931-1958/1994), que sustenta a ideia de que todo conhecimento é falível e provisório. Interessante notar que as ciências naturais se fundamentam em a priori universais acerca do mundo, quando seu saber deveria constituir-se com um mundo e em um mundo. Há aqui uma negligência de sua ontologia e um não reconhecimento da impossibilidade de se esgotar os fenômenos no mundo da vida, suas afetações, valores e sentidos existenciais. Neste sentido, o pesquisador e/ou psicólogo, para que sustente um trabalho etnopsicológico, deve considerar sua participação nos acontecimentos dos fenômenos do mundo que busca conhecer. Ou seja, os limites e pressupostos de um método de pesquisa e intervenção que se pretende etnopsicológico deve fundamentar-se na intersubjetividade. As intervenções, percepções e resultados do pesquisador e/ou psicólogo devem partir daquilo que se mostra à sua consciência, estando essa, portanto, em relação direta com a alteridade e a auto-reflexividade. Para além dessa consideração, há ainda outra igualmente necessária, conforme se segue.

Segundo Bairrão (2017), no ato de ouvir, o psicólogo faz duas outras coisas: presta atenção ao que se fala e reconhece aquele a quem ouve. Mas, quando quem se ouve é de outra etnia, desprovido do instrumental etnopsicológico, o psicólogo arrisca-se a não fazer nenhuma das duas. O autor alerta que, ao prender-se aos dados de entrevistas e das suas observações, sem levar em conta outros modos de comunicação previstos na realidade dos nativos e, ainda por cima, ao traduzir esses



dados em categorias científicas previamente dadas, provenientes do seu próprio universo simbólico, arrisca-se a não cumprir ambas. Nesse sentido, o autor propõe uma radicalização ética no reconhecimento do protagonismo social e epistêmico dos interlocutores. Uma ética centrada na ação, numa suspensão dos termos, numa abertura ao outro com uma efetiva radicalidade epistêmica e desprendimento de pré concepções ontológicas.

Ora, a atitude apontada acima é justamente o que se vê na proposta da fenomenologia de Husserl (1859-1938), ao fundamentar-se na epoché e na intencionalidade da consciência para o acesso aos fenômenos do mundo da vida. O próximo tópico é dedicado a tais conceitos.

### **Apontamentos da Fenomenologia de Husserl e sua aplicabilidade em pesquisas psicológicas**

Brentano (1838-1917), o precursor da fenomenologia, criticava a noção de consciência enquanto instância ou mero reservatório de conteúdos mentais, ressaltando que todo fenômeno psíquico se dá em movimento. Portanto, mesmo quando caracterizada por referência a um conteúdo, sendo esse real ou não, toda consciência se dá em ato (Brentano, 1874/1995). O filósofo defendeu que à psicologia interessam os fenômenos psíquicos, desde as sensações acústicas e ópticas vividas intencionalmente, via percepção interna, até às representações, concepções e julgamentos sobre o mundo. Afirmou que toda consciência é intencional, ou seja, toda consciência é consciência de algo. Só conhecemos algo a partir de uma intencionalidade dirigida àquilo que se apresenta à consciência. Trata-se aqui de atos e processos psíquicos da consciência intencional. Essa em que os fatos físicos e psicológicos, tão bem delimitados nas ciências naturais, são vistos como fenômenos que constituem as experiências humanas. As concepções de Brentano tiveram diversos desdobramentos, culminando também na fundação da fenomenologia, como vertente filosófica, por um de seus discípulos, Edmund Husserl, oferecendo elementos consistentes para uma profunda reflexão acerca do mundo da vida, compreendido numa dupla direção: a) a partir do interior do sujeito, voltando-se para as experiências vivenciais, a vida da consciência e suas modalidades, e b) a partir da investigação da intersubjetividade, voltando-se à análise das concepções do mundo (Husserl, 1931/2001).

Husserl (1931/2001) sustenta uma postura filosófica capaz de sustentar um método que é descritivo, por considerar que todas as coisas do mundo aí estão, percebemo-las ou não. E só se pode percebê-las, de modo genuíno, retornando-se às coisas mesmas, que são dadas em vivências, ou seja, via atos intuitivos. O mundo psíquico manifesta-se como instância à qual os objetos são dados de diferentes modos e a consciência torna-se movimento constitutivo do mundo objetivo.



Assim é que o filósofo considera que, para que o mundo se apresente a nós, e nós nos apresentemos a ele, é preciso realizar a *epoché*, que se dá em dois movimentos: no primeiro, há a redução *eidética*, que busca essências ou significados; e no segundo, a redução transcendental, que busca a essência da consciência enquanto constituinte das essências ideais. Estas são compreendidas em Husserl como uma clarificação de evidências vindas desta dupla percepção. E elas só chegam pelo espírito, que se constitui enquanto transcendente à consciência, mas ao mesmo tempo, na vida da consciência, como algo ligado a essa vida. Em outras palavras: os objetos só existem para nós e só são o que são como objetos de uma consciência real ou possível.

A *epoché* vai exigir daquele que filosofa, um percurso pelas meditações cartesianas, mas de modo “purificado”, excluindo o campo judicativo “tanto a validade de ser do mundo objetivo em geral, como também as ciências mundanas, mesmo já como fatos do mundo” (Husserl, 1931/2001, p.9). Desse modo, então, para o filósofo, imbuído deste retorno às coisas mesmas, não haverá “nenhum eu e nenhuns atos psíquicos, nenhuns fenômenos psíquicos no sentido da Psicologia” (p. 9), assim como não haverá também algo como ele próprio, enquanto homem, com as suas “próprias *cogitationes* enquanto componentes de um mundo psicofísico” (p. 9). Por outro lado, em contrapartida, ele se ganha “agora unicamente como aquele eu puro, com a vida pura e as faculdades puras” (p. 10) - e.g. com a evidente faculdade de se abster de julgar, através das quais o ser para si mesmo, “deste mundo, e de qualquer ser-assim, têm, em geral, sentido e possível validade” (p. 10). Assim, nas palavras do filósofo:

Se o mundo, cujo eventual não ser não suprime o meu ser puro, antes o pressupõe, se diz transcendente, então este meu puro ser, ou o meu eu puro, diz-se transcendental. Por meio da *epoché* fenomenológica, reduz-se o eu natural humano, e certamente o meu eu, ao meu eu transcendental, e assim se torna compreensível o discurso sobre a redução fenomenológica. (Husserl, 1931/2001, p. 9-10)

Borba (2010) alerta que a *epoché* é uma atitude que se caracteriza pela abertura da consciência à experiência e é preciso tirar de circuito nossa atitude natural e ter o cuidado de não se fazer uma *epoché* no sentido positivista. Isso implica em compreender, conforme apontado pelo próprio Husserl (1907/2000), que a diferença entre a fenomenologia e as ciências apriorísticas objetivantes é que a primeira “procede elucidando visualmente, determinando e distinguindo o sentido” (p. 87). Isso significa que, no seu processo de análise compreensiva, ela pode comparar, distinguir, enlaçar, por em relação, colocar em relevo, separar em partes e até mesmo segregar momentos. Mas, tudo isso é feito no “puro ver”. Ou seja, ela “não teoriza e nem matematiza”; “não leva a cabo explicações algumas no sentido da teoria dedutiva”. Neste sentido, será importante compreender que,



embora a fenomenologia seja caracterizada por Husserl como uma ciência de rigor, ela o é num sentido completamente diferente daquela que se pretende objetivante e universalista.

A sua particularidade exclusiva é o procedimento intuitivo e idealizador dentro da mais estrita redução fenomenológica, é o método especificamente filosófico, na medida em que tal método pertence essencialmente ao sentido da crítica do conhecimento e, por conseguinte, ao de toda a crítica da razão em geral (portanto, também ao da razão valorativa e da razão prática). (Husserl, 1907/2000, p. 87).

É através da reflexão que se torna viável desvelar a intencionalidade implicada na própria experiência, explicitando seu horizonte. A passagem para essa atitude faz surgir um estado que é intencional, consciente, até mesmo evidente. Somente desse modo torna-se possível uma experiência descritiva. Imbuída de tal postura, a fenomenologia pura apresenta-se sob a forma de ciência intuitiva apriorística, eidética, em que suas análises apenas desvelam a estrutura do *eidós* universal do ego transcendental, o qual, por sua vez, abrange todas as variantes possíveis do ego empírico e, portanto, como possibilidade pura.

Ao ego transcendental concreto de Husserl corresponde, então, ao eu que encontra a si como homem no mundo, em uma experiência no mundo, assim como um conhecimento científico, de modo que tudo o que é, para mim, o é em virtude da minha consciência: é o percebido da minha percepção, o pensado do meu pensamento, o compreendido da minha compreensão, o intuído da minha intuição (Husserl, 1931/2001). Ou seja, com Husserl (1931/2001), toda espécie de existência, aí incluída qualquer existência caracterizada, seja em que sentido for, tem sua constituição própria. Todo sentido e todo ser imagináveis, quer sejam chamados de imanentes ou transcendentais, fazem parte do campo da subjetividade transcendental, já que constituem todo sentido e todo ser. Assim, segundo o filósofo, cada um tem suas experiências, suas unidades de experiências e de fenômenos, seu fenômeno do mundo, enquanto o mundo da experiência existe em si, por oposição a todos os sujeitos que o percebem e a todos os seus mundos fenômenos. É por essa razão que o filósofo reconheceu que todo fenômeno mostra-se e esconde-se simultaneamente, num desvelar constante.

Desse modo, enquanto filosofia eidética, a fenomenologia de Husserl volta-se para o conhecimento das essências. Nota-se que consciência, em Husserl, inclui o pré-reflexivo, na medida em que qualifica também os modos de racionalidade intuitiva. Ao considerar as noções de essência, sentido e significado das coisas em Husserl, Ales Bello (2017) ressalta que:

Todas as coisas que se mostram a nós, tratamos como fenômenos, que conseguimos compreender o sentido. Entretanto o fato de se mostrarem não nos interessa tanto, mas, sim, compreender o que



são, isto é, o seu sentido. O grande problema da filosofia é buscar o sentido das coisas, tanto de ordem física quanto de caráter cultural, religioso etc, que se mostram a nós. Então, para compreender o sentido, nós devemos fazer uma série de operações, pois nem sempre compreendemos tudo imediatamente, que consiste em identificar o sentido, os fenômenos, de tudo aquilo que se manifesta a nós. (Bello, 2017, p.10)

No intuito de contribuir para uma metodologia em psicologia que se fundamentasse na fenomenologia husserliana, Amedeo Giorgi (Giorgi & Souza, 2010) buscou sistematizar os pressupostos epistemológicos de Husserl, tomando como base principal as seguintes obras: *Investigações lógicas* (Husserl, 1900/1970a, 1900/1970b), *Ideias para uma filosofia pura e uma filosofia fenomenológica* (Husserl, 1971/1980, 1913/1983, 1952/1989), *Meditações Cartesianas* (Husserl, 1931/2001) e *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia* (Husserl, 1954/2008). Giorgi (Giorgi & Souza, 2010) aponta como que, em tais obras, Husserl traz reflexões críticas gerais sobre a essência da lógica e sobre a relação entre a subjetividade do conhecer e a objetividade do conteúdo do conhecimento, acompanhadas de apontamentos epistemológicos sobre como o conhecimento objetivo pode ser estabelecido pela subjetividade. Giorgi (Giorgi & Souza, 2010) esclarece que, em Husserl, a consciência precede o mundo, havendo quatro possibilidades de redução: a *redução fenomenológica (epoché)*, a *redução eidética*, a *redução transcendental* e a *redução fenomenológica psicológica*. Nesta última, os objetos, as situações, e tudo o que surge à consciência passa pela redução, mas distingue-se o modo como o objeto se mostra à consciência e o modo como ele existe de fato. Ou seja, na *psicologia empírica* há um método experimental guiado pela atitude natural, em que se estabelecem relações entre sujeito e objeto, causa e efeito, espaço-tempo. Na *psicologia fenomenológica*, a redução é, portanto, parcial, aplicada aos objetos da consciência, mas não aos atos da consciência a eles associados. Em tal perspectiva, a *fenomenologia filosófica* - em que Husserl sustenta uma radicalização que avança para uma redução transcendental, colocando entre parêntesis o próprio sujeito consciente, de forma a alcançar a consciência pura - não é considerada (Giorgi, 2010).

Em sua *Psicologia Fenomenológica*, Amatuzzi (2009) também ressalta a necessária busca de elucidação do vivido baseado na consideração de experiências concretas e situadas, que conduzem a uma compreensão teórica que possibilite lidar melhor com o fenômeno. Especialmente em pesquisas qualitativas, ao realizar entrevistas, um modo de condução flexível é imprescindível nessa elucidação do vivido. Para o referido autor, por meio da espontaneidade, da livre expressão, o vivido pode ser genuinamente surpreendido em ato (Amatuzzi, 2001). Desse modo, em consonância com a direção seguida por Giorgi (Giorgi & Souza, 2010), também para Amatuzzi (2001) a pesquisa fenomenológica é um conhecimento de



essências. O relato de experiências vividas é tomado na sua intencionalidade própria constitutiva. Ele não é tomado pelo que ele revela, mas pelo que ele é. Nesse sentido, a pesquisa deve trazer à tona a experiência vivida, que por si mesma é mobilizadora e propulsora do desenvolvimento individual e cultural, sendo, portanto, também participante e interventiva. Ela clarifica uma experiência que não é sabida de antemão, sendo manifestada no ato da relação pessoal, ou seja, o vivido é surpreendido na relação, pela própria pessoa, que o comunica, facilitada pelo pesquisador, o qual adota uma posição ativa, presente, como um interlocutor que solicita e acolhe. Mas é importante o alerta posto por Amatuzzi (2001): o acesso ao mundo vivido do outro se dá em versões desse mundo, em forma de representações individuais ou sociais. Assim, para o autor, ao pesquisador que esteja realizando pesquisa fenomenológica em psicologia, cabe dizer, em sua pesquisa, e de forma clara, o que foi dito de forma desordenada no encontro; sistematizar as sínteses dos depoimentos, buscando variantes e invariantes, buscando a síntese de todos os depoimentos, num trabalho de abstração e construção conceitual para a estrutura geral do vivido; e depois colocar tudo isso em diálogo com o que já foi dito por outros pesquisadores e teóricos.

Vale lembrar que em *A Filosofia como Ciência de Rigor* (Husserl, 1965) reconhece a possibilidade de se deparar com uma ciência na fenomenologia, e com uma amplitude para além do que poderia imaginar ainda os seus contemporâneos. Mas, ao mesmo tempo, ele também afirma que, apesar de ser a fenomenologia uma ciência da consciência, ela não se deve confundir com a psicologia, se esta última tiver pretensões de uma ciência natural da consciência. Ou seja, embora seja de se esperar que ambas estejam próximas uma da outra, por referir-se ambas à consciência, elas têm “modos diversos e seguem orientações diversas” (Husserl, 1965, p. 48), podendo-se dizer que à psicologia interessa a “consciência empírica”, a consciência na continuidade da natureza, ao passo que à fenomenologia interessa a consciência “pura”, isto é, a consciência na orientação fenomenológica. Disso se deve depreender que, embora seja possível uma psicologia inspirada na fenomenologia pura, esta última jamais se reduziria àquela.

Considerando-se o exposto, o intuito aqui, neste artigo, ao apresentar o modelo proposto por Giorgi (Giorgi & Souza, 2010), é justamente de mostrar uma metodologia em psicologia inspirada pelos princípios husserlianos, mas deixando claras as diferenças entre a psicologia e a fenomenologia pura. No método de Giorgi, primeiro o foco é na descrição, e só posteriormente, num segundo momento, deve se dar um processo hermenêutico interpretativo e diálogo com as teorias já formuladas sobre aquele fenômeno.

Segundo Andrade e Holanda (2010), a redução fenomenológica operacionalizada por Giorgi está de acordo com a técnica de demarcação de unidades, à procura de evidências essenciais da estrutura de um relato, sendo enquadrada nesse pro-



cedimento a técnica de variação imaginativa livre para que as significações atinjam estatuto de essências.

Os princípios que originam o passo a passo proposto por Giorgi (Giorgi & Souza, 2010) são contemplados na tabela 1.

Na tabela 01 é possível vislumbrar os princípios básicos para uma psicologia fenomenológica, segundo Giorgi (Giorgi & Souza, 2010). O passo a passo metodológico da sistematização dos dados proposto pelo autor se inicia após a realização da coleta e transcrição de depoimentos trazidos por pessoa(s) participante(s) do estudo. Um modo de coleta que o próprio autor coloca em evidência é a entrevista, alertando previamente para que seu roteiro esteja direcionado ao mundo da vida da pessoa, tenha uma proposta qualitativa, descritiva, focada, e que a postura do pesquisador seja de suspensão dos seus preconceitos, que esteja sensível àquilo que se apresenta, numa situação de presença interpessoal, e sobretudo promovendo uma experiência positiva.

Assim, na busca pelo sentido da experiência, o pesquisador, guiado pelos passos metodológicos de Giorgi (Giorgi & Souza, 2010; Giorgi, 1985/2011a, 1985/2011b), inicia seu estudo obtendo descrições de experiências dos sujeitos. Busca-se aqui a *apreensão do sentido do todo da experiência*, numa atitude de *redução fenomenológica*. A apreensão à qual o autor se refere é um exercício da epoché, em que é feita uma leitura a partir da transcrição de todas as falas e expressões que surgiram na entrevista, buscando apreender aquilo que se mostra na consciência do pesquisador.

Num segundo momento, desenvolve a *redução fenomenológica-psicológica* e, simultaneamente, adota uma *postura psicológica* sobre o tema. É o momento de identificar e discriminar as unidades significativas com base no objetivo da pesquisa e do fenômeno estudado. Há aqui uma *transição do sentido do todo para a constituição das partes*. Ao reler o protocolo desde o início, dentro da atitude da redução fenomenológica e mantendo uma atitude psicológica sobre o tema em estudo, o investigador coloca uma marca na vertical sempre que identificar uma mudança de sentido nas descrições dos sujeitos. Neste passo, mantém-se a linguagem de senso comum dos sujeitos. São os objetos que passam pela redução e não os atos de consciência dos sujeitos, ou seja, objetos e situações são considerados como se apresentam, não sendo avaliada sua existência ou realidade. Aqui também mantém-se a *epoché* e reconhece-se a *intencionalidade da consciência*, para uma maior compreensão do fenômeno estudado. O pesquisador assume, mais uma vez, uma atitude intencional em relação ao fenômeno que busca pesquisar.

No terceiro momento, por meio da *variação livre imaginativa*, na qual a análise eidética é enquadrada pela perspectiva psicológica do pesquisador, realiza-se a *tradução* do que foi expresso originalmente pelos sujeitos *para a linguagem psicológica*. Nesse processo, a linguagem cotidiana da atitude natural dos sujeitos é



**Tabela 1**

*Princípios básicos para a pesquisa fenomenológica*

Pressupostos fenomenológicos	Procedimentos	Objetivos
1. Descrição de outros sujeitos	Recolher descrições de experiências vividas por outros sujeitos. Diferente do método filosófico. Não é o próprio investigador a apresentar suas descrições.	Mantém a regra fenomenológica do sentido do que surge a consciência tal como surge. Possibilita a visão crítica entre pares e replicação dos estudos.
2. Redução fenomenológica psicológica	<i>Epoché - Suspende a atitude natural do senso comum.</i> <i>Redução parcial - Objetos e situações passam pela redução, mas não os atos de consciência.</i> <i>Colocar entre parêntesis conhecimentos teóricos e culturais.</i>	Rigor epistemológico, evitar enviesamentos. Distinguir o modo como o objeto se dá a consciência e como existe na realidade. Promover conhecimento de novas dimensões da experiência. Clarificar, explicitar novas perspectivas sobre o objeto de estudo.
3. Análise eidética e variação livre imaginativa	Eliminar as particularidades ou contingências dos fenômenos em estudo. Executar a redução eidética, numa perspectiva psicológica, evitando a utilização de uma teoria específica.	Definir síntese psicológica. Generalização dos resultados (sem validade apodítica). Manter a componente descritiva do processo metodológico.

Fonte: Giorgi (Giorgi & Souza, 2010, p. 78).

transformada, com o intuito de clarificar e explicitar o significado psicológico das descrições dadas pelos sujeitos, desvelando e articulando o sentido psicológico vivido pelos participantes, em relação ao objeto de estudo. É nesse momento que a inter-relação entre as partes e o todo se sobressai como instrumento metodológico.

Finalmente, prossegue-se com a identificação das sínteses de significados psicológicos sobre o tema, em outras palavras, o *sentido psicológico da experiência*. Com o uso da variação imaginativa livre, o pesquisador transforma as unidades de significado numa estrutura descritiva geral. Nesse último passo, busca-se uma síntese e integração das unidades de sentido identificadas no terceiro passo, de modo que a estrutura geral do vivido do participante seja clarificada.

Tanto em Giorgi (1985/2011b, 2015), quanto em Amatuzzi (2001), é possível apreender que, numa pesquisa fenomenológica em Psicologia, é imprescindível



o reconhecimento da existência de duas pessoas, a pessoa do pesquisador e a pessoa do participante para que seja possível um trabalho fenomenológico. Aqui está uma consideração que merece atenção na Psicologia, sobretudo pelos reflexos das noções de pessoa convencionalizadas na sociedade ocidental.

Alguns autores brasileiros (Espíndola & Goto, 2019; Orengo, Holanda & Goto, 2020), preocupados com uma possível rasura das diferenças entre fenomenologia pura e a pesquisa em psicologia que nela se inspira, têm alertado para os riscos do uso e apropriação dos conceitos husserlianos em pesquisas de psicologia fenomenológica. Pesquisas relatadas por tais autores apontariam para controvérsias relacionadas ao método de Giorgi, sendo este às vezes tomado numa perspectiva mais hermenêutica que empírico-psicológico, e, por isso, afastando-se da proposta original de uma “psicologia fenomenológica” de E. Husserl. Realmente têm sido desenvolvidas inúmeras possibilidades metodológicas para pesquisas em psicologia a partir da fenomenologia de Husserl sob a ótica de Giorgi (Giorgi & Souza, 2010), a partir de uma delimitação da psicologia fenomenológica em que a redução é parcial, pois tem como foco a redução fenomenológica psicológica. Por outro lado, o seguimento das etapas descritas por Giorgi, conforme se viu anteriormente, estão em consonância com a própria concepção husserliana de que a fenomenologia como ciência de rigor também lhe cabe, enquanto parte da análise compreensiva: “comparar, distinguir, enlaçar, por em relação, colocar em relevo, separar em partes e até mesmo segregar momentos” (Husserl, 1907/2002, p. 87).

Em articulação a este pensamento husserliano, na antropologia filosófica de Max Scheler pode-se avançar ainda mais na pesquisa e práxis em etnopsicologia humanista, na medida em que este filósofo traz como novidade uma valorização da pessoa humana para além de aspectos físicos e psicológicos, numa qualificação das ações humanas em um mundo. Não necessariamente o que se vive fisicamente, mas um mundo de valores, motores da existência. Também não é um mundo restrito a processos psicológicos, tal como proposto pelas ciências psicológicas quando adotam o empirismo clássico ou o racionalismo, que tendem a pensar o psiquismo de forma isolada, substantivada, reduzido a aspectos fisiológicos.

A pessoa, em Scheler (1938/1994), é o centro do espírito. Mas nota-se que o espírito, em Scheler, constitui-se não só pela via da reflexividade, através da intencionalidade da consciência proposta por Husserl, mas também pela intencionalidade emocional, que proporciona conteúdos sem significação direta, estando fundamentada em valores. Considera-se que essa definição pode repercutir em desdobramentos epistemológicos e práticos no modo de pensar e prestar assistência ao indígena no Brasil. Sob essa perspectiva, a pessoa nem sempre será aquela física, que compartilha de um mesmo código civil que lhe garantiria direitos e deveres como cidadão. A pessoa humana será aquela que faz, através da intencionalidade da consciência, ações em um mundo repleto de sentidos compartilhados.



O que está implicado é uma responsabilização atingida pelos valores a que se vive, no caso dos indígenas.

## **A noção de pessoa espiritual e psicofísica**

### **1. A noção de pessoa espiritual em Max Scheler: apontamentos para uma etnopsicologia humanista**

Não só a fenomenologia de Husserl se ocupou em refletir acerca da relação do homem com os fenômenos do mundo. Holanda (2014) lembra que as discussões sobre o homem tem sido também tarefa da antropologia filosófica. Nessa corrente filosófica surgem questionamentos acerca de quem é o homem, numa busca de sentido que inclui sua relação com o mundo. Assim como na fenomenologia, há uma crítica ao naturalismo, e à apropriação que as ciências, em especial, as ciências ditas humanas, fazem do referido método.

Max Scheler (1874-1928), filósofo alemão, aprofundou-se nas concepções da noção de pessoa, a partir da ideia de mundo, corpo e espírito. Sob influência de Dilthey e Brentano, e sua noção de intencionalidade (Giorgi, 2010), Scheler (1938/1994) interessou-se pela intencionalidade da pessoa que só existe na realização dos seus atos. Afirmou a existência de casos em que as vivências, embora intencionais, proporcionam um conteúdo sem significação direta, descobrindo nos valores a intencionalidade emocional: o sentir, preferir, amar, odiar. Scheler (1938/1994) compreendeu que o centro a partir do qual o homem realiza os atos com os quais objetifica o mundo, seu corpo e sua psique, não pode ser uma parte desse mundo, nem pode estar localizado em um determinado lugar ou tempo. Esse centro só pode residir na base suprema do próprio ser, seu espírito, que é o único ser incapaz de ser objeto. Em suas palavras: "O centro do espírito, a pessoa, não é, portanto, nem substancial nem objetivo, mas apenas um plexo e uma ordem de atos, essencialmente determinados, e que se realizam continuamente em si mesmos" (Scheler, 1938/1994, p.66, tradução nossa).

Segundo o filósofo, o psíquico não se dá conta de si mesmo, pois é constituído por uma série de eventos no tempo, uma série que, em princípio, podemos contemplar do centro do nosso espírito e torná-lo objetivo na percepção e na observação interna. Mas, no que diz respeito ao ser de nossa pessoa, só podemos concentrar-nos nele, mas não objetificá-lo. E somente por meio da correalização podemos participar dos atos desse espírito, devido ao nexos que existe entre a ideia e o ato. Esse pensamento de Scheler influenciou teóricos da psicologia como William James (1890/1974, 1890/1981), que buscou conhecer o fluxo da consciência, a partir da noção de experiência e consciência individual, numa perspectiva que questionava a visão totalitária das ciências sociais do século XIX.



O homem, para Scheler (1938/1994), é o ser superior a si mesmo e ao mundo. Suas ideias não existem antes, nas ou depois das coisas, mas com as coisas, e são geradas apenas no ato da realização contínua do mundo. Nesse sentido, não existe uma organização racional constante, pois essa estará sujeita a mudanças na história, ou seja, o ato que define o espírito humano é aquele que é significado nele. Scheler (1938/1994) diz que nenhuma sensação, percepção, memória, pensamento, dão a impressão da realidade. O que eles fornecem é o modo como as coisas são, nunca a sua existência. Sendo assim, a experiência primária da realidade precede toda consciência, toda representação, toda percepção. Ou seja, a pessoa, em Scheler (1938/1994), não é uma substância, mas um complexo de atos organizados em condutas. Tal posição fundamenta-se na noção de valor e de espírito. Os valores definidos como uma ordem de instâncias objetivas e absolutas, de momentos definidos por uma validade e prestígio que não estão relacionados a nenhuma condicionalidade, relatividade ou contingência. O espírito, por sua vez, é definido por sua capacidade de se voltar para o mundo concreto, de valores e essências.

Em tal perspectiva, a etnopsicologia humanista pode se construir e contribuir com estudos em etnologias ameríndias. Seu campo de investigação e práxis passa a ser pensada a partir da pessoa espiritual, pensada e compreendida para além do psicofísico. Tal proposta, no entanto, requer desprendimento dos saberes e fazeres em que as ciências psicológicas se constituíram, sobretudo no Ocidente, que tende a objetivar a pessoa. Essa tendência está refletida sobretudo na consideração acerca do que é "ser pessoa" e nas transformações dessa noção ao longo dos séculos. Dessas transformações estabeleceu-se no Ocidente duas noções de pessoa, refletidas no funcionamento da sociedade civil e nas teorias mentalistas da personalidade. A seguir, apresenta-se uma contextualização das transformações em torno do termo e uma reflexão crítica acerca dos seus efeitos psicossociais na vida de pessoas indígenas.

## **2. Contextualização da pessoa psicofísica: uma reflexão crítica**

Martins (2010) esclarece que a noção de pessoa, de um ponto de vista sociológico, efetiva-se na noção de cidadania e, de um ponto de vista psicológico, na consciência e no eu de cada um de nós. Nesse sentido, a noção de pessoa surge como ligada à moral e à vontade. Há uma noção ancorada no direito romano e suas formas jurídicas, que inclui o indivíduo (a pessoa física e a pessoa moral) e outra noção ligada à liberdade. Essa última, segundo o autor, acabou por provocar um exagero no aspecto personalista da personalidade, como se o mundo estivesse disponível para a vontade do homem. Assim, o indivíduo passou a ser pensado como ligado ao corpo biológico, regido por leis universais, enquanto a pessoa foi



pensada como pertencente a um universo que é privado, regido por leis próprias e a moral de uma dada sociedade (Martins, 2010). Tais perspectivas sociológicas e psicológicas em torno da noção de pessoa estão em consonância com o que já havia sido desenvolvido por Marcel Mauss (1872-1950), em seu clássico: *Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu*, publicado pela primeira vez em 1938. Na referida obra, Mauss (1938/1985) contextualiza o desenvolvimento da noção de pessoa em diferentes contextos e épocas. Especialmente nos países latinos, segundo o autor, a pessoa é mais do que um fato organizacional, mais do que um nome ou um direito de assumir um papel e uma máscara ritual. É um fato básico da lei, que teve sua origem na evolução particular no direito romano, bem antes da era cristã. Assim, há um significado moral no termo, um senso de ser consciente, independente, autônomo, livre e responsável. Trata-se da consciência moral que introduz a consciência na concepção jurídica do direito. No entanto, o antropólogo esclarece que a noção de pessoa passou por uma nova transformação no século XIX, tornando-se uma categoria do self, identificando-se com autoconhecimento e a consciência psicológica. Mauss (1938/1985) contextualiza o pensamento de Fichte (1762-1814), que foi quem respondeu que todo ato da consciência era um ato do self, fundando toda a ciência e toda ação sobre o self. Segundo o autor, Fichte (1973) fez da consciência uma categoria do eu, a condição da consciência e da ciência, da Razão Pura.

Ao propor a doutrina de uma ciência possível, Fichte (1973) buscou elevar a consciência aos modos de ação em geral, dados através da inteligência e reflexão, estando tanto as ações quanto o saber sobre elas inseparavelmente vinculados. Mas Fichte (1973) diz que apesar desse sistema do espírito humano ser absolutamente certo e infalível, a reflexão que reina na doutrina da ciência é a de um representar. Nessa doutrina, tal consciência é o eu representado. Fichte (1973) afirma que o eu dessa representação, consiste no agir sobre si. Trata-se de uma atividade interior, que se dirige para algo fora dela (o objeto do pensar) e vai ao mesmo tempo para dentro de ti mesmo e para ti mesmo. Uma consciência em que o subjetivo e o objetivo estão unificados e são um.

Entretanto, as concepções acima não se mostram consoantes ao que foi exposto na antropologia filosófica de Scheler (1938/1994), em que a pessoa não se reduz a uma consciência representada por um eu. A pessoa, em Scheler, está ligada ao centro do espírito, que ordena os atos humanos. Mostra-se inclusive consoante às propostas que vêm se efetivando nas políticas brasileiras do SUS, que concebe o homem a partir de dimensões biopsicossocioespirituais. Nessa perspectiva, a assistência em saúde não se sustenta por uma representação que se pretende universal, haja vista a pessoa, seu mundo e suas representações acerca da doença e do tratamento a ser realizado. Mas há aqui um contrassenso, uma contradição, já que a universalidade é justamente um dos princípios do SUS. Tal princípio é guiado pela



igualdade de direitos em saúde para todas as pessoas. É interessante que, nele, não está contemplado as desigualdades sociais que vivem os indígenas e outros povos que vivem em vulnerabilidade, decorrentes de um processo histórico de exclusão. Então percebe-se no SUS posicionamentos díspares, em seus princípios e fundamentos. Haja vista as barreiras epistêmicas nas ciências da saúde que impedem a efetivação de políticas que incluam a dimensão espiritual na assistência, há um problema político, ético e humano a ser discutido. A dimensão espiritual, conforme visto em Scheler (1938/1994), é a dimensão dos atos humanos, da pessoa que age em um mundo, fundamentada em valores, motores da existência. Estão além das representações psíquicas e físicas, contrapondo-se, portanto, àquela ligada à consciência moral que Mauss (1938/1985) explicita, e àquela que a liga a uma consciência enquanto categoria do eu, tal como pensou Fichte (1973). A etnopsicologia, ao ser conduzida somente por tais perspectivas, corre o risco de se perder de sua ontologia e favorecer a manutenção de processos históricos e sociais que tendem à exclusão do indígena da categoria de pessoa. Desconsiderá-lo em sua especificidade cultural, em seu universo de valores e sentidos existenciais, é uma das formas sutis de etnocídios, mantidos nas violências simbólicas, nas violações de direitos da pessoa humana. A psicologia tem um compromisso no combate dessa realidade social.

Em ciências da saúde, especialmente em ciências psicológicas, identifica-se muitos desafios de ordem epistemológica, que se refletem no contexto da assistência em saúde, conforme contextualizado neste artigo. Naturalmente surgem outros desafios em tal contexto, que são decorrentes dessas representações acerca de quem é a pessoa humana do Ocidente. Nota-se, entretanto, que a complexidade envolvida nas ontologias das ciências da saúde, que anuncia os riscos de ofuscamento e de apagamento do próprio fenômeno ao se buscar reduzi-lo com vistas ao seu estudo científico, sustentam a legitimidade do método etnopsicológico apresentado, o qual tende à construção de um saber que, antes de se fechar numa universalidade que tende ao esgotamento do fenômeno, abre-se para a universalidade dos fenômenos do ser vivo, em processo, em movimento contínuo. Em Husserl (1954/2008), há um convite à reflexão crítica acerca da perda de sentido da realidade, caminho pelo qual as ciências europeias se enveredaram. O filósofo estava interessado em encontrar esse sentido nas ciências a partir da experiência comum, o mundo da vida. Só através desse caminho e através da intencionalidade da consciência, colocando os juízos entre parênteses, poder-se-ia chegar a conclusões sobre o conhecimento. Trata-se de uma reflexão feita por aquele que contempla o fenômeno, que é da ordem do pré-reflexivo, ou seja, um mundo que se apresenta antes da elaboração conceitual sobre ele. É o mundo que se dá na relação, no estar e agir no mundo e não na natureza enquanto realidade objetiva. Há aqui uma proposta de elucidação do vivido a partir de experiências concretas.



Nesse sentido, a etnopsicologia, ao se fundamentar em conhecimentos e princípios estabelecidos pela fenomenologia e pela antropologia filosófica, tem sido, simultaneamente, um aporte e um norte para a pesquisa e a práxis psicológica com pessoas indígenas, ao garantir o acesso à experiência alheia, assim como o respeito à dignidade da pessoa humana.

### Considerações finais

Neste artigo foi apresentada uma proposta de pesquisa e práxis etnopsicológica com pessoas indígenas fundamentada na fenomenologia de Husserl e da antropologia filosófica de Max Scheler. Em termos de postura diante da vivência indígena, foi apresentada a fenomenologia psicológica, destacando-se: a) a *epoché* e a intencionalidade da consciência, como possibilidades de uma abertura aos fenômenos do mundo da pessoa indígena, sejam esses representados ou intuídos; e b) a possibilidade de uma compreensão da sua experiência, do seu sentir e agir em um mundo e a possibilidade de intervenções em saúde que sejam, ao mesmo tempo, respeitosas e efetivas. Em complemento a estes dois princípios, também utilizados por Amedeo Giorgi (Giorgi & Souza, 2010; Giorgi, 1985/2011a) na descrição das etapas do seu método, foi também apresentada e discutida a noção de pessoa, numa perspectiva espiritual, psicológica e social. Considerou-se que na perspectiva espiritual, tal como concebe Max Scheler (1938/1994), há um encontro com valores existenciais e um reconhecimento da pessoa humana em seus atos.

É interessante considerar a proposta da fenomenologia, de retorno às coisas mesmas, por meio da redução fenomenológica e da qualificação da intencionalidade da consciência e da experiência pré-reflexiva neste movimento. Ela não se interessa pela natureza do objeto que investiga, mas pelo modo de investigar todo e qualquer fenômeno, toda e qualquer pessoa, toda e qualquer cultura. Por outro lado, Scheler afasta definitivamente qualquer ambiguidade que possa se apresentar na noção de consciência da fenomenologia de Husserl. Partindo desta, traz desdobramentos que a colocam numa perspectiva antropológica, na medida em que afirmou a existência de vivências, que, embora intencionais, proporcionam conteúdos sem significação direta, descobrindo nos valores a intencionalidade emocional. Ademais, tanto Husserl quanto Scheler buscam o conhecimento dos fenômenos para além de aspectos psicofísicos. Husserl estava interessado na experiência intuitiva, aquela que nos movimenta antes da elaboração acerca dela. Scheler avança ao considerar a pessoa como aquela movida pelos valores, que constituem o centro do espírito e que ordenam os atos humanos.

A despeito da densidade da temática abordada, que certamente exige do leitor um mergulho na compreensão aprofundada de muitos dos conceitos próprios da fenomenologia, espera-se ter contribuído para se qualificar tanto a pesquisa



como a intervenção com a pessoa indígena no Brasil no âmbito da Psicologia e suas possíveis implicações práticas e epistemológicas. Afinal, esse é ainda um terreno repleto de desafios e do qual emerge o convite desafiador à aproximação, interação, experiência de alteridade, compreensão e conhecimento, fundados na perspectiva do encontro autêntico e genuíno com aqueles que estão no berço de nossa própria cultura e com os quais podemos contribuir, efetivamente na promoção da saúde.

## Referências

- Amatuzzi, M. M. (2001). Pesquisa fenomenológica em Psicologia. In M. A. T. Bruns & A. F. Holanda (Orgs.). *Psicologia e pesquisa fenomenológica: Reflexões e perspectivas* (pp. 15-22). São Paulo.
- Amatuzzi, M. M. (2009). Psicologia Fenomenológica: uma aproximação teórica humanista. *Estudos de Psicologia*, 26(1), 93-100. <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2009000100010>
- Andrade, C. C. & Holanda A. F. (2010). Apontamentos sobre pesquisa qualitativa e pesquisa empírica fenomenológica. *Estudos de Psicologia*, 27(2), 259-268. <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-166X2010000200013>
- Augras, M. (1985). A Psicologia da cultura. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 1(2), 99-109. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapt/article/view/16964>
- Bairrão, J. F. M. H. (2017). Protagonismo epistêmico dos povos indígenas: o papel da Etnopsicologia. *Psicologia para América Latina* (spe), 53-62. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-350X2017000200005](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2017000200005)
- Barcelos Neto, A. (2006). "Doença de Índio": o princípio patogênico da alteridade e os modos de transformação em uma cosmologia amazônica. *Campos*, 7(1), 9-34. <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v7i1.5451>
- Barros, M. L., & Bairrão, J. F. M. H. (2010). Etnopsicanálise: embasamento crítico sobre teoria e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP - Sociedade de Psicoterapias Analíticas Grupais do Estado de São Paulo*, 11(1), 45-54. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rspagesp/v11n1/v11n1a06.pdf>
- Bello, A. A. (2017). Introdução à Fenomenologia. *Spes*.
- Bibeau, G. (1995). *Pari sur le virage anthropologique de la sante publique: XIII-XIV*. In R. Massé, *Culture et santé publique* (pp. ix-xv). Gaetan Morin Editeur Itée. Recuperado em 26, dezem-



- bro, 2023, de [http://classiques.uqac.ca/contemporains/masse\\_raymond/culture\\_et\\_sante\\_publique/culture\\_et\\_sante\\_publique\\_preface.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/masse_raymond/culture_et_sante_publique/culture_et_sante_publique_preface.html)
- Borba, J. M. P. (2010). A Fenomenologia em Husserl. *Revista do Nufen*, 2(2), 90-111, recuperado em 26, dezembro, 2023, de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912010000200007](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912010000200007)
- Brentano, F (1995). O. Kraus e L. L. McAlister (Eds.), *Psychology from an Empirical Standpoint com nova introdução por P. Simons* (A. C. Rancurello, D. B. Terrell, & L. L. McAlister, trad.). Routledge (Original publicado em 1874).
- Cardoso, M. D. (2014). Saúde e povos indígenas no Brasil: notas sobre alguns temas equívocos na política atual. *Cad. Saúde Pública*, 30(4), 860-866. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00027814>
- Cardoso, M. D. (2015). Políticas de Saúde Indígena no Brasil: do modelo assistencial à representação política. In J. E. Langdon, & M. D. Cardoso (Eds.), *Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina*. (pp. 83-106). Editora da UFSC.
- Coloma, C. A. (2010). A interculturalidade na atenção à saúde dos povos indígenas. In Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (Org.), *Psicologia e povos indígenas* (pp. 125-137). CRPSP. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de <http://www.crsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>
- Conselho Nacional de Secretários da Saúde (CONASS). (2014). *Nota técnica: A integração da saúde indígena no SUS: uma proposta da gestão estadual*. Recuperado em 20 de Abril de 2020 de <http://www.conass.org.br/wp-content/uploads/2014/04/NT-04-2014-SAU%CC%81DE-INDIGENA.pdf>
- Cunha, M. C. (2007). Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. *Revista USP*, (75), 76-84. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i75p76-84>
- Darella, M. D. P. (2010). A concepção de mundo como substrato na atenção à saúde dos povos indígenas de políticas de promoção da saúde indígena. In Conselho Regional de Psicologia da 6ª região (Org.), *Psicologia e povos indígenas*. (pp. 117-124). CRPSP. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de <http://www.crsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>
- De Castro, E. V. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14-15), 319-338. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de <http://www.iea.usp.br/eventos/viveiros-floresta>
- De Castro, E. V. (1978). Notas sobre a cosmologia Yawalapíti. *Religião e Sociedade*, 3, 163-174. Recuperado em 26, dezembro, 2023, de <https://religioesociedade.org.br/wp-content/uploads/2021/09/>



Religiao-e-Sociedade-N03-1978.pdf

- Devereux, G. (1970). *Ensayos de etnopsiquiatria general*. (F. Monge, trad.). Barral editores.
- Espíndula, A. G., Goto, T.A. (2019) Algumas reflexões sobre a Fenomenologia e o método fenomenológico nas pesquisas em Psicologia. In J. A. G. Espíndula (Org.), *Psicologia Fenomenológica e Saúde: teoria e pesquisa*. (pp.32-47). Editora da UFRR.
- Ferreira, L. O. (2007). Limites e possibilidades da articulação entre as medicinas tradicionais indígenas e o sistema oficial de saúde. In L. O. Ferreira, & P. S. Osório (Org.), *Medicina Tradicional Indígena em Contextos. Anais da I Reunião de Monitoramento. Projeto Vigisus II/Funasa*. Brasília: Fundação Nacional de Saúde. Recuperado em 17, Março, 2020, de [https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/2007\\_prov\\_42.pdf](https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/2007_prov_42.pdf)
- Ferreira, L. O. (2015). Interculturalidade e saúde indígena no contexto das políticas públicas brasileiras. In E. J. Langdon, & D. M. Cardoso (Eds.), *Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina*. (pp. 217-246). Editora da UFSC. Recuperado em 20, Maio, 2020, de [https://www.researchgate.net/publication/305637071\\_Saude\\_Indigena\\_Politicas\\_Comparadas\\_na\\_America\\_Latina](https://www.researchgate.net/publication/305637071_Saude_Indigena_Politicas_Comparadas_na_America_Latina)
- Fichte, J. G. (1973). *Escritos filosóficos. O princípio da doutrina da ciência* (Coleção Os Pensadores). (R. R. T. Filho, trad.). Victor Civita.
- Freitas, M. H., Vilela, P. R., & Nwora, E. I. (2023). Religiosity and Indigenous Cosmology in a Brazilian Hospital Setting: The Challenges Faced by Health Professionals. *Int J Lat Am Relig*, 7, 46–77. <https://doi.org/10.1007/s41603-023-00194-w>
- Garnelo, L. (2012). Política de Saúde Indígena no Brasil: notas sobre as tendências atuais do processo de implantação do subsistema de atenção à saúde. In L. Garnelo, & A. L. Pontes (Eds.), *Saúde indígena: uma introdução ao tema* (pp. 18-59). MEC-SECADI. Recuperado em 15, Abril, 2019, de [https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude\\_indigena\\_uma\\_introducao\\_tema.pdf](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/saude_indigena_uma_introducao_tema.pdf)
- Garnelo, L., & Maquiné, A. (2015). Financiamento e gestão do subsistema de saúde indígena: considerações à luz dos marcos normativos da administração pública no Brasil. In E. J. Langdon, & M. Cardoso (Org.), *Saúde indígena. Políticas comparadas na América Latina*. (pp. 107-144). UFSC. Recuperado em 20, Maio, 2019, de <http://www.portal.abant.org.br/publicacoes2/livros/SaudeIndigena.pdf>
- Giorgi, A. (2011a). Sketch of a psychological phenomenological method. In A. Giorgi (Ed.), *Phenomenology and psychological research 1931-1985*. (pp.



- 8-22). Duquesne University Press. (Original publicado em 1985)
- Giorgi, A. (2011b). The Phenomenological Psychology of learning and the verbal learning tradition. In A. Giorgi (Ed.), *Phenomenology and Psychological Research 1931-1985*. (pp. 23-117). Duquesne University Press. (Original publicado em 1985)
- Giorgi, A. (2015). *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology – A modified Husserlian Approach*. Duquesne University Press. (Original publicado em 2009)
- Giorgi, A., & Souza, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em Psicologia*. Fim de Século.
- Grubits, S. (2013). Desenhos e brincadeiras de crianças indígenas. *Cadernos de Estudos Culturais*, 5(10), 135-146. Recuperado em 26, Dezembro, 2023, de <https://periodicos.ufms.br/index.php/cadec/article/view/3675>
- Holanda, A. F. (2014). Humanismo e humanismos: pensar o humano na clínica. In A. F. Holanda (Ed.), *Fenomenologia e humanismo: reflexões necessárias*. (pp. 105-119). Juruá.
- Husserl, E. (1965). *A Filosofia como Ciência de Rigor (Coleção Biblioteca Filosófica)*. Atlântida.
- Husserl, E. (1970a). *Logical investigations* (Vol. 1). (J. N. Findlay, trad.). Humanities Press (Original publicado em 1900)
- Husserl, E. (1970b). *Logical investigations* (Vol. 2). (J. N. Findlay, trad.). Humanities Press (Original publicado em 1900)
- Husserl, E. (1980). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - book 3* (T. E. Klein, & W. E. Pohl, trad.). Martinus Nijhoff. (Original publicado em 1971)
- Husserl, E. (1983). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - book 1*. (F. Kersten, trad.). Martinus Nijhoff. (Original publicado em 1913)
- Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy - book 2*. (R. Rojcewicz, & A. Schuwer, trad.) Kluwer Academic. (Original publicado em 1952)
- Husserl, E. (2000). *A ideia da fenomenologia (Coleção Textos Filosóficos)*. Edições 70. (Original publicado em 1907)



- Husserl, E. (2001). *Meditações Cartesianas. Introdução a Fenomenologia* (F. de Oliveira, trad.). Madras editora. (Original publicado em 1931)
- Husserl, E. (2008). *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. (P. M. S. Alves, trad.). Lusofia. (Original publicado em 1954)
- James, W. (1974). Princípios de Psicologia (P. R. Mariconda, trad.). In J. C. Souza (Org.), *Os pensadores* (vol. 40) (pp. 47-97). Abril S.A. Cultural e Industrial. (Original publicado em 1890)
- James, W. (1981). The principles of psychology. In F. Burkhardt, F. Bowers, & I. K. Skrupskelis (Eds.), *The works of William James*. Harvard University Press. (Original publicado em 1890)
- Ladeira, M. I. (2010). Atenção, cuidados e curas. In Conselho Regional de Psicologia da 6ª região (Org.), *Psicologia e povos indígenas* (pp. 159-166). CRPSP. Recuperado em 10, Março, 2019 de <http://www.crsp.org.br/povos/povos/livro.pdf>
- Langdon, E. J. (2007). Problematizando os Projetos de Medicina Tradicional Indígena. In L. O. Ferreira, & P. S. Osório (Org.), *Medicina Tradicional Indígena em Contextos. Anais da I Reunião de Monitoramento. Projeto Vigisus II/Funasa*. Fundação Nacional de Saúde. Recuperado em 15, Junho, 2019 de [https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/2007\\_prov\\_42.pdf](https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/2007_prov_42.pdf)
- Langdon, E. J. (1994). Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In R. Santos, & C. Coimbra Jr. (Org.), *Saúde e povos indígenas*. (pp. 115-142). Fiocruz.
- Langdon, E. J. (2012). Redes xamânicas, curandeirismo e processos interétnicos: uma análise comparativa. *Dossiê Amazônia: Sociedade e Natureza*. 17(1), 61-84. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p62>
- Laplantine, F. (2003). *Aprender Antropologia*. (M. A. Clauvel, trad.). Brasiliense. (Original publicado em 1988)
- Malinowski, B. (2008). *Crime e costume na sociedade selvagem*. (M. C. C. Dias, trad.). Universidade de Brasília. (Original publicado em 1926)
- Martins, F. (2010). *Tópicos Especiais em Psicopatologia. Notas de aula*. Universidade de Brasília.
- Mauss, M. (1985). A category of the human mind: the notion of person; the notion of self. (W.D. Halls, trad.), In M. Carrithers, S. Collins, S. Lukes (Eds.), *The category of the person. Anthropology, Philosophy, History* (pp. 1-13). Cambridge University Press (Original publicado em 1938)



- Mendes, A. P. M., Leite, M. S., Langdon, E. J., & Grisotti, M. (2018). O desafio da atenção primária na saúde indígena no Brasil. *Rev. Panam Salud Publica*, 42, e184. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.184>
- Mendonça, S. B. M. (2004). Introdução à saúde indígena. Relação médico-paciente: valorizando os aspectos culturais x medicina tradicional. In R. M. Yamamoto (Org.), *Manual de atenção à saúde da criança indígena brasileira* (pp. 11-15). Sociedade Brasileira de Pediatria. Fundação Nacional de Saúde. Recuperado em 10, Junho, 2019 de [https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Mnl\\_Crianças.pdf](https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/Mnl_Crianças.pdf)
- Moro, M., De La Noe, Q., & Mouchenik, Y. (Eds.). (2006). *Manuel de Psychiatrie transculturelle: travail clinique, travail social*. La Pensée Sauvage.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Jacob.
- Orengo, F.V., Holanda, A.F., & Goto, T. A. (2020). Fenomenologia e Psicologia Fenomenológica para psicólogos brasileiros: uma compreensão empírica. *Psicologia em Estudo*, 25, e45065. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45065>
- Pagliuso, L., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). A Etnopsicologia e o trabalho institucional em uma unidade de abrigo. *Rev. SPAGESP*, 12(1), 43-55. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rspagesp/v12n1/v12n1a06.pdf>
- Pagliuso, L., & Bairrão, J. F. M. H. (2015). A Etnopsicologia: um breve histórico. In J. F. M. H. Bairrão, & M. T. A. D. Coelho (Orgs.), *A Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados* (pp. 26-78). EDUFBA. Recuperado em 20 de Maio de 2018 de <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/18029>
- Peirce, C. S. (1994). C. Hartshorne, P. Heiss, & A. Burks (Eds.). *Collected Papers*. Harvard University Press. (Originais publicados em 1931-1958).
- Pereira, P. (2012) Limites, traduções e afetos: profissionais de saúde em contextos indígenas. *Mana*, 18(3), 511-538. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132012000300004>
- Rodrigues, D. (2011). *Pajés, médicos, corpos e espíritos*. Projeto Xingu. Recuperado em 21, fevereiro, 2017 de <http://www.projetoXingu.unifesp.br/index.php/acervo/publicacoes>
- Scheler, M. (1994). *El puesto del hombre en el cosmos* (J. Gaos trad.). Editorial Losada. (Original publicado em 1938)
- Vilela, P. R., Freitas, M. H. (2022). Lidando com a religiosidade indígena no contexto hospitalar: impasses, desafios e perspectiva. In R. J. L. Dias, & M. H. Freitas (Orgs.), *Sofrimento psíquico e sentido da vida no mundo contemporâneo*:



*contribuições da psicologia da religião* (pp. 45-70). CRV.

Wundt, W. (1926) *Elementos de Psicología de los pueblos: bosquejo de una historia de la evolución psicológica de la humanidad*. Luis Faure.

### **Nota sobre as autoras:**

Paula Rey Vilela é psicóloga na Secretaria de Saúde do estado do Tocantins, Mestre e Doutora em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília (UCB). E-mail: [paulareyvilela@gmail.com](mailto:paulareyvilela@gmail.com)

Marta Helena de Freitas é professora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Católica de Brasília (UCB), doutora em Psicologia pela Universidade de Brasília (UnB), com pós-doutoramentos em Psicologia da Religião (University of Kent at Canterbury, UK), Psicologia Intercultural (Universidade do Porto, Portugal) e Antropologia da Religião (University of Wales Trinity University Saint David, UK). Coordenadora do "Laboratório Religião, Saúde Mental e Cultura" - UCB. E-mail: [mhelenadefreitas@gmail.com](mailto:mhelenadefreitas@gmail.com)

**Data de submissão:** 23.08.2022

**Data de aceite:** 03.08.2023