



Saberes psicológicos islâmicos: Contribuições decoloniais para a história da psicologia e da saúde mental

Islamic psychological knowledge: Decolonial contributions to the history of psychology and mental health

Camila Motta Paiva

 <https://orcid.org/0000-0002-1959-182X>

Francirosy Campos Barbosa

 <https://orcid.org/0000-0003-0064-5995>

Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

Este artigo tem como objetivo traçar, a partir de revisão de literatura, um panorama histórico e teórico da complexa interface entre psicologia, saúde mental e religião islâmica. Revelado no século VII, o Islã viveu, entre os séculos VIII e XIV, a sua chamada Era de Ouro, um período profícuo para o desenvolvimento de diversas áreas da ciência. Entre elas, destacaremos nesse texto as contribuições dadas por muçulmanos ao que nomeamos como psicologia e psiquiatria, bem como algumas concepções psicológicas oriundas da própria cosmologia islâmica, acionadas séculos depois por Frantz Fanon em seus escritos psiquiátricos datados da década de 1950. Argumenta-se que o conhecimento desses saberes psicológicos silenciados está em sintonia com a discussão decolonial, sendo uma pauta especialmente pertinente se considerarmos a urgência de se pensar a religião, o religioso e a expansão do lugar das religiosidades-espiritualidades na psicologia contemporânea.

Palavras-chaves: Islã; decolonialidade; psicologia decolonial; psicologia islâmica; história da psicologia.

Abstract

Based on a literature review, this paper aims to outline a historical and theoretical overview of the complex relationship between psychology, mental health and the Islamic religion. Revealed in the 7th century, Islam experienced, between the 8th and 14th centuries, its so-called Golden Age, a fruitful period for the development of various areas of science. Among them, we will highlight the contributions made by Muslims to psychology and psychiatry, as well as some psychological conceptions that arise from Islamic cosmology itself, put into action centuries later by Frantz Fanon in his psychiatric writings dating from the 1950s. It is argued that the knowledge of these silenced psychological ideas is in line with the decolonial discussion, an agenda that is especially pertinent if we consider the urgency of thinking about religion, the religious and the expansion of the place of religiosities-spiritualities in contemporary psychology.

Keywords: Islam; decoloniality; decolonial psychology; Islamic psychology; history of psychology.

Este artigo deriva de tese de doutorado "Corpo, mente e coração: saúde mental de mulheres muçulmanas brasileiras" defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, da Universidade de São Paulo, sob a orientação da segunda autora, que teve como objetivo compreender as concepções e as experiências de mulheres muçulmanas brasileiras em relação à saúde mental. Tal pesquisa participante colocou-nos em contato com a cosmologia islâmica, que traz outras concepções de ser humano, saúde, doença, cura e sofrimento, além de suas próprias noções do que é (e para quê e para quem serve) a psicologia – que são, em verdade, psicologias: para além da história oficial que nos é contada, ensinada, legitimada, encontrou-se outras, estas silenciadas, negligenciadas, desconhecidas.

A psicologia, ainda que tenha se ocupado do estudo das experiências religiosas praticamente desde o seu início, guarda ainda uma relação historicamente conturbada com a religião. Por um lado, sabe-se que a religião é uma das formas mais tradicionais de explicar o mundo e dar sentido aos fenômenos da vida, incluindo os processos relativos à saúde, doença e sofrimento: deveria, então, ser considerada e até privilegiada nessa interlocução com a saúde e os transtornos mentais (Dalgarrondo, 2006). Por outro, constata-se que a produção acadêmica psicológica nacional ainda tende a negligenciar as religiões, os seus seguidores e os seus saberes – e isso se potencializa quando se trata de Islã, uma religião minoritária no Brasil, ainda cercada de estereótipos e distorções (Paiva & Barbosa, 2019). Além do fato de que algumas espiritualidades e religiosidades parecem encontrar maior validação do que outras (Scorsolini-Comin, 2018), a própria estrutura da universidade acaba favorecendo a manutenção e a reprodução de racismos epistêmicos, epistemicídios e islamofobia: como sinaliza Grosfoguel (2016), "o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídios dos sujeitos coloniais", e tais genocídios/epistemicídios "são fundantes da estrutura epistêmica moderno-colonial e das universidades ocidentalizadas" (p. 25).

A respeito dessa produção e transmissão de conhecimentos psi, encontra-se que a história da psicologia geralmente é entendida como sendo a história da psicologia ocidental, moderna e científica, ou seja, de quando a psicologia se torna uma disciplina independente. Para tanto, toma-se como marco a fundação do primeiro laboratório de psicologia experimental na Universidade de Leipzig, inaugurado em 1879 por Wilhelm Wundt – homem, branco, europeu. Esse marco, mais do que individual, é contextual: o clima intelectual da época, positivista, já fornecia as condições concretas para a experimentação, tornando aquele momento propício para a aplicação das metodologias experimentais às questões da mente, e, por fim, para a institucionalização da psicologia.

Assim, entende-se que sua história começa oficialmente a partir do momento em que a psicologia pôde ser diferenciada da filosofia e da teologia, uma separação que não se relaciona tanto com os tipos de perguntas feitas sobre o humano,

mas sim com os métodos utilizados para respondê-las. São, pois, mais as abordagens e as técnicas empregadas, e menos os objetos de seu estudo, que marcam a psicologia como uma área própria, científica, distinta das demais. Lembre-se que o termo psicologia vem do grego *psyché*, que significa alma, e de *logos*, estudo: etimologicamente, portanto, estamos falando da psicologia como “estudo da alma” – o que, por si só, pouco a distancia da filosofia, teologia e campos adjacentes. Para adquirir status de ciência, promoveu-se a sua desvinculação com o universo espiritual-religioso, mas a própria gênese das categorias acionadas pelo campo psi remontam ao campo maior da *alma*.

De acordo com Massimi (2016), a história da psicologia pode ser olhada retroativamente na direção de um exame mais apurado acerca da história das *ideias psicológicas*, que são muito anteriores ao marco estabelecido pelo experimentalismo de Wundt. A história dos *saberes psicológicos* precede a história da psicologia científica, e ambas fazem parte desse espectro mais amplo da história da psicologia (Massimi, 2016). Esta, por sua vez, caminha junto com a história das culturas e das sociedades: afinal, os saberes psicológicos oriundos de uma determinada cultura falam da visão de mundo daquelas pessoas. Se a cultura é como uma lente pela qual se lê o mundo, orientando comportamentos; e se religião, é, também, cultura (Geertz, 1973/2008), também ela fornece certos significados para os fenômenos psi, aludindo a categorias genericamente nomeadas como psicológicas que, pela psicologia moderna, passam a ser refinadas na forma de constructos (Danziger, 1997).

Constructos, no entanto, são operacionalizações, e não verdades absolutas: a psicologia, sob essa perspectiva, é resultado de um processo histórico de construção plural de saberes, das mais diversas origens e fontes. Retomá-los é de suma importância, tanto para promovermos um alargamento das ideias psicológicas e assim melhor acolhermos certas demandas ainda não atendidas – entre elas, as de muçulmanas, como evidenciado na pesquisa desenvolvida –, como também para compreendermos o engendramento da psicologia ocidental moderna, que foi sendo erigida a partir da seleção, estruturação e sistematização de alguns significados atribuídos a tais conceitos, em detrimento de outros. Dessa maneira, a discussão histórica na psicologia não se limita à história do seu estatuto de cientificidade e tampouco se deve silenciar os aspectos políticos e culturais de sua construção (Portugal et. al, 2018).

Na atualidade, a discussão decolonial tem atendido à demanda por essa consideração das chamadas “*indigenous psychologies*”, as psicologias nativas, em referência às ideias e práticas psicológicas inerentes aos distintos contextos das quais se originam. Consoante Marsella (2013), as psicologias nativas se sustentam sobre o reconhecimento de que toda forma de psicologia é uma construção, pois se alicerça sobre bases epistemológicas específicas que, longe de neutras, são diretamente atravessadas por contextos sociopolíticos que dão primazia a certas pautas

e agências: embora se pretendam universais, as teorias e abordagens da psicologia moderna estão também elas calcadas em visões de mundo e de ser humano bastante particulares.

A psicologia hegemônica é marcadamente europeia e norte-americana, portanto, ocidental; e oriunda do seio da tradição judaico-cristã. Por muito tempo – e ainda hoje, predominantemente –, o que conhecemos como psicologia provinha da experiência e da visão de mundo de autores destes centros, entendidos como os cânones do pensamento a ser transmitido e praticado ao redor de todo o globo. No entanto, a partir de meados da década de 1970, pensadores engajados de países periféricos começam a questionar a pertinência de tal importação de teorias e práticas do Norte global que, afinal, reforçavam a nossa posição dependente – uma consequência de nossos históricos de exploração. Para escapar desse legado de dominação, seria preciso romper amarras também nesse aspecto psicológico: historicizar pode, assim, fazer parte desse projeto de libertação, inclusive da própria psicologia (Lacerda Jr, 2018).

Ao constatarem isso, uma série de outras tradições têm entendido que o rompimento da colonização formal não foi suficiente para atingirem a liberdade de pensamento, de conhecimento e de produção acadêmica, pois a colonialidade segue vigorando sobre os saberes e gerando efeitos sobre os processos de subjetivação. Assim, despertam para a necessidade de buscar as histórias locais, pautados na compreensão de que as distintas comunidades, por possuírem suas próprias concepções de mundo e de ser humano, têm, por conseguinte, também um certo sistema de ideias psicológicas norteadoras de suas significações e de seus modos de vida.

Como apontado décadas atrás pelo filósofo, teólogo e psicólogo Martín-Baró (1997), “o trabalho profissional do psicólogo deve ser definido em função das circunstâncias concretas da população a que deve atender” (p. 7). Isso posto, as teorias psicológicas devem ser contextuais, enraizadas nas realidades sociais, culturais e políticas das comunidades que estão sendo estudadas: teorias que não têm em conta as realidades vividas são frívolas e perpetuam estruturas de opressão. Nessa consideração, as psicologias nativas emergem como possibilidade de contraponto ao conhecimento hegemônico, bem como à falaciosa noção de neutralidade psicológica.

Marsella (2013) argumenta que, a rigor, toda psicologia deveria ser considerada nativa, pois as maneiras de se pensar e se fazer psicologia são muito próprias das culturas nas quais se desenvolvem. No entanto, sabemos que algumas vozes e vidas são mais consideradas e ouvidas do que outras, pois a produção e transmissão de saberes é perpassada por regimes de poder. Por isso, a produção decolonial na psicologia entende que toda narrativa única é problemática, e que o processo de “indigenização” é relevante por permitir o desenvolvimento de psicologias que estejam em sintonia com as devidas nuances culturais.

Atualmente, isso se manifesta por meio de um processo de adjetivação da psicologia (Favero & Kveller, 2022): psicologia feminista (Saldanha & Nardi, 2016), psicologia preta (Veiga, 2019), psicologia *queer* (Teixeira-Filho et al., 2013), psicologia favelada (Gonçalves, 2019), entre outras, que podem ser lidas como tentativas de abarcar coletividades não devidamente contempladas pelas abordagens psicológicas convencionais. Tal adjetivação demarca lugares de fala e de prática e coloca luz sobre as hierarquizações internas ao campo psi: quais epistemologias são consideradas, gozam de prestígio, são tomadas como válidas e científicas, e quais não. Há uma tendência a se entender essas “outras psicologias” como especulações, mas elas também possuem um corpo sistemático de conhecimento (Danziger, 1997), que pode ou não ter algo em comum com suas contrapartes na psicologia hegemônica, tradicional.

Dentre tais “psicologias adjetivadas” (Favero & Kveller, 2022), certamente as adjetivações religiosas são as mais controversas, mas entende-se que essa discussão, ainda que cheia de impasses, precisa ser enfrentada. Como pontua Scorsolini-Comin (2018), pesquisadores de religiosidades não-hegemônicas estão constantemente mexendo “em um vespeiro” (p. 1), em alusão às temáticas espinhosas com as quais nos deparamos. No entanto, se não encararmos o desafio, serviremos “à repetição das hegemonias, ao etnocentrismo e à violência/intolerância religiosa que marcam o sujeito na atenção em saúde” (p. 3), o oposto do que almejamos.

Neste artigo, propomos uma aproximação em relação aos saberes psicológicos islâmicos, postos em diálogo com a produção da psicologia moderna por meio de uma mobilização crítica desde o pensamento decolonial que tem norteado as pesquisas que desenvolvemos. Para elaborarmos tal construção teórico-reflexiva, realizamos uma revisão narrativa de literatura: diferentemente das revisões sistemáticas, que são estruturadas com base em critérios explícitos e procedimentos específicos, detalhados e rigorosos, as revisões narrativas caracterizam-se por um tema de estudo amplo, critérios de busca não especificados, seleção arbitrária do material e análise crítica dos pesquisadores – partem de uma consulta abrangente às publicações (artigos, livros, teses) sobre o tema em questão e dão maior margem de análise e interpretação aos autores (Rother, 2007; Cavalcante & Oliveira, 2020).

Durante o doutoramento da autora, foram encontradas obras que extrapolavam o recorte feito sobre saúde mental das mulheres muçulmanas, apontando para a necessidade de uma investigação secundária sobre as contribuições islâmicas para o campo da psicologia e da saúde mental. Dentre tais achados, selecionamos, analisamos, interpretamos e articulamos os conteúdos entendidos por nós como mais relevantes ao tema, organizando-os em uma narrativa coesa.

Para contarmos parte dessa “história nativa” (Jacó-Vilela, 2012, p. 29) da psicologia, começamos, então, pelo advento do Islã, no século VII. Em sequência histórica, aproximadamente entre os séculos VIII e XIV, ocorreu a chamada Era

de Ouro, ou Idade de Ouro do Islã, período no qual os sábios muçulmanos deram inúmeras contribuições aos mais diversos ramos da ciência, inclusive ao que chamamos de psicologia. Esses saberes foram invisibilizados, silenciados por séculos, até que no final da década de 1970 o proeminente psicólogo e professor sudanês Malik Badri clama por uma retomada dessa vertente designada como psicologia islâmica, que parte do entendimento de que existem conhecimentos psicológicos intrínsecos ao Islã, ou seja, derivados das fontes primárias islâmicas que são o Alcorão, o Livro sagrado dos muçulmanos, compreendido por eles como a fonte derradeira dos sentidos sobre o humano, visto que trata de temas como satisfação, cuidado, sociabilidade, consciência, razão, prevenção e promoção de saúde (Shahid, 2016); e a *Sunnah* do Profeta Muhammad, compilação de seus ditos e feitos, tomados como parâmetros para uma conduta exemplar.

Nos últimos anos, a assim chamada psicologia islâmica tem se constituído como campo de estudos com suas próprias referências e modelos teóricos, tendo como expoentes nomes como Abdallah Rothman e Rania Awaad. Nesta argumentação, recorreremos também à Frantz Fanon (2020), que aciona esse legado islâmico em seus escritos psiquiátricos, bem como aponta para certas posturas etnocêntricas percebidas por ele na década de 1950 no contexto argelino, e que ainda hoje por vezes se fazem presentes no campo psi. Por todas essas vias, pretende-se evidenciar que a tradição islâmica apresenta um *corpus* de conhecimento para pensar a psicologia (Seedat, 2020), um conjunto coerente de ideias inseridas em uma tradição significativa de textos e de práticas (Danziger, 1997), que serão apresentadas e debatidas na próximas seções.

A Era de Ouro do Islã: a loucura humanizada e o modelo dos *bimaristans*

A religião islâmica surge no século VII, a partir da revelação feita ao profeta Muhammad pelo anjo Jibrail (Gabriel). Homem simples e iletrado, o profeta recebe acusações hostis, as quais são mencionadas no Alcorão: teme-se que Muhammad seja um *sahir* (feiticeiro), *majnun* (louco), ou *kahin* (possuído) (Hamès, 2007). Assim, o conceito de "loucura" e de "perda de razão" em associação com a magia e com a possessão estavam presentes no advento da religião islâmica, pois eram explicações já difundidas naquela época.

No período pré-islâmico, conhecido como *Jahiliyyah* (Idade da Ignorância, em tradução literal), cada tribo cultuava suas próprias divindades, mas com a Revelação e o posterior recrudescimento do Islã, buscou-se colocar um fim no paganismo até então vigente na região, por meio da afirmação da unicidade de Deus (*tawhid*). Com a chegada do Islã, algumas dessas práticas, como a adivinhação, tornam-se interditas, ilícitas (*haram*), pois apenas Deus possuiria "as chaves do incognoscível" (Alcorão, 6:59). Outras crenças, no entanto, são incorporadas a esta religião monoteísta: os *jinns*, gênios, passam a ser figuras religiosamente aceitas, criaturas invisíveis mencionadas no Alcorão como criadas "de fogo puríssimo" (Alcorão,

15:27). Igualmente, o Alcorão alerta sobre o mal advindo dos que “praticam ciências ocultas” e do “inveioso, quando inveja” (113:4-5), incitando muçulmanos-as a se protegerem através do constante amparo em Deus, Nele buscando refúgio.

Embora revelada na Península Arábica, pouco a pouco a religião foi se expandindo: estima-se que, gradativamente entre os anos de 622 e 1492, territórios que se estendiam “do Marrocos ao Indo, das estepes da Ásia Central ao golfo Pérsico” (Campanini, 2010, p. 17) estavam conectados por esta religião em comum (Awaad et al., 2019; Campanini, 2010). Esse período é conhecido como Era de Ouro, ou Idade de Ouro do Islã: nesses séculos, muçulmanos deram contribuições aos mais variados ramos da ciência. Dentre estas, muitos já ouviram da influência islâmica sobre a matemática, a geografia e a astronomia, por exemplo, mas muito raramente dos avanços que fizeram ao que hoje entendemos como disciplinas psi – psicologia, psiquiatria – e ao campo ampliado da saúde mental.

É evidente que, com a expansão territorial, ocorreu também uma expansão intelectual: ao chegar até regiões geográficas diversas, a mensagem do Islã colocou em contato povos diferentes e assim permitiu uma espécie de intercâmbio cultural entre eles – muçulmanos “não tiveram medo (...) de aprender coisas novas”, a elas se lançando com curiosidade (Campanini, 2010, p. 17). Prontamente, muçulmanos se depararam com a cultura filosófica da Antiguidade e, ao fazê-lo, iniciaram um profícuo processo de tradução dos manuscritos médicos e filosóficos do legado greco-romano. Tal processo intensificou-se na Casa de Sabedoria em Bagdá, centro de estudos e biblioteca da época, que recebia viajantes dos distintos cantos do mundo (Hourani, 2007). Ali, no entanto, a produção de conhecimento não se limitava à tradução: os sábios muçulmanos, polímatas, inspiraram-se na produção grega, mas incorporaram a ela suas ideias e descobertas próprias. Embora buscassem um conhecimento que estivesse em aderência com os princípios religiosos islâmicos, muçulmanos-as diversificaram seus temas de interesse porque havia uma real “preocupação com a variedade da experiência humana” (Hourani, 2007, p. 243).

Uma das explicações para isso é a de que a religião islâmica dá à busca por conhecimento a máxima importância: o primeiro versículo do Alcorão que foi revelado a Muhammad dizia “lê, em nome de teu Senhor”; “lê, e teu Senhor é O mais Generoso, que ensinou a escrever com o cálamo, ensinou ao ser humano o que ele não sabia” (Alcorão, 96:1-5). De acordo com os preceitos islâmicos, religião e razão não se opõem: é justamente a racionalidade que alimenta a crença (Paiva, 2022). Muçulmanos-as entendem que aumentar conhecimento – sobre si e sobre o mundo – é um dever, e foram impulsionados a empreender essa busca pelas próprias fontes religiosas: “Senhor meu, acrescenta-me ciência”, “aumenta-me em sabedoria” (Alcorão, 20:114). Há, ainda, um dito do Profeta Muhammad, segundo o qual ele afirmava que para toda doença existiria uma cura, encorajando os muçulmanos a encontrá-las e desenvolvê-las, o que também justifica a notória

dedicação destes estudiosos à saúde e à doença – eram, pois, incentivados pela religião, e não limitados por ela.

Poderíamos citar uma gama de nomes importantes para a história islâmica, que deram sequência à tradição alcorânica e profética de busca por conhecimento e à sua utilização a serviço da compreensão do ser humano, de sua saúde e seu bem-estar. Tais pensadores, embora de origens geográficas e períodos temporais distintos, tinham em comum a preocupação com o avanço do conhecimento, sem deixar de ter a religião islâmica como um “horizonte ideológico de referência” (Campanini, 2010, p. 61): al-Kindi (800-870), alcunhado de “filósofo dos árabes”, foi um eminente tradutor e impulsionador da difusão da filosofia entre os muçulmanos (Campanini, 2010); al-Razi (865-925), médico que figura “entre os mais célebres” (Campanini, 2010, p. 25), estava comprometido com a observação e com a experimentação; al-Farabi (870-950), filósofo que “ligava estreitamente conhecimento, felicidade e política” (Campanini, 2010, p. 26), considerava os aspectos contextuais e ambientais como fundamentais para uma vida mais harmoniosa em sociedade; Miskawayh (930-1030), que contribuiu com seus estudos sobre o refinamento do caráter pelo cultivo das virtudes e a busca por uma vida significativa; al-Balkhi (849-934), que já no século IX se aproximava do conceito atualmente vigente sobre saúde, quando argumentava a favor do equilíbrio entre os aspectos físicos e psicológicos, descreveu com surpreendente exatidão o que hoje entendemos como transtornos obsessivo-compulsivos e sugeriu técnicas semelhantes a um treinamento da mente e do comportamento (Awaad & Ali, 2015); e, obviamente, ibn Sina, latinizado como Avicena (980-1037), “o médico dos médicos”, que teve a sua enciclopédia monumental “*O Cânone da Medicina*” adotada nas escolas médicas europeias por muitos séculos (Awaad et al., 2019). O legado desses e de outros sábios não apenas promoveu o desenvolvimento da área médica e psicológica dentro da tradição islâmica, mas também influenciou o desdobramento desses campos no Ocidente séculos depois.

É o que claramente se vê pelas características da instituição-modelo que surge na civilização islâmica, os *bimaristans*. Hospitais com alas psiquiátricas que posteriormente tornam-se centros inteiramente dedicados à assistência mental, tais instituições, que remontam à Bagdá do século VIII sob o califado abássida (Dols, 1992), espalharam-se pelos centros urbanos da época, como Damasco e Cairo (Awaad et al., 2019; Dols, 1992; Mitha, 2020; Ragab, 2015), chegaram ao Al-Andalus no século XIV (Pérez et al., 2012) e aos territórios otomanos no século XVI (Gharipour, 2021). A fusão entre devoção e política resultou, entre outras coisas, na construção desses hospitais por toda a vasta região sob domínio e influência do Islã: os *bimaristans* ofereciam assistência gratuita, já que eram mantidos pelos califas por meio de um fundo caritativo, o *waqf*, destinado ao financiamento de causas benéficas para a comunidade (Rahman, 1987).

Historiograficamente, a Era de Ouro do Islã se situa na Idade Média, por tanto

tempo entendida como período de trevas para a humanidade. Mas, se na parte europeia cristã tínhamos uma concepção demonológica da loucura (Pessotti, 1994), ligada à ideia de pecado e de castigo, na contraparte islâmica o cenário era bastante diverso. Para muçulmanos, a doença e o sofrimento não são punições divinas, mas testes aos quais todos estão sujeitos e diante dos quais devem exercitar a paciência (*sabr*) e a confiança em Deus (*tawakkul*), estreitando a conexão com o sagrado. O sofrimento, pois, é parte da existência; e saúde e doença são entendidas como polos de um mesmo *continuum* (Paiva, 2022).

A discrepância na forma de se entender tal temática impactou as práticas adotadas perante a ela. Enquanto em territórios que entendemos como ocidentais eram praticados métodos que hoje são vistos como abomináveis, desumanizantes e violentos na tratativa do que era genericamente tomado como manifestações de loucura, nas sociedades islâmicas aquelas instituições atuavam como “casas de cura”: o Islã condena a exploração e a opressão, e considera a dignidade humana como um valor inalienável que orienta toda a bioética islâmica (Al-Bar & Chamsi-Pasha, 2015; Shah, 2017). Por acreditarem ser preciso tratar o paciente como um todo, e não apenas a doença, incorporavam a natureza, a arte, a música e a poesia ao tratamento, que prescrevia banhos, dietas, medicamentos e, também, sessões de conversa (Awaad et al., 2019; Mitha, 2020).

Nestas instituições, a abundância de fontes de água e jardins ofertava ao público um ambiente agradável – além de ornamentais, aludiam religiosamente à purificação e às benesses metafóricas do paraíso (Rojo & Porcel, 2011). Diferentemente do que veio a acontecer na maioria das sociedades, nas quais se passou a julgar que indivíduos debilitados deveriam ser apartados da convivência social, nas sociedades islâmicas os hospitais estavam localizados nos pontos mais centrais da cidade, de fácil acesso a todos: além de ser um preceito islâmico a visita aos enfermos, as pessoas doentes seguiam sendo parte importante do coletivo; por isso, sua recuperação também deveria se dar em meio à vida comunitária. Vê-se que os aspectos ambientais e sociais eram, mais de dez séculos atrás, já considerados pelos muçulmanos como parte significativa do processo de recuperação (Awaad et al., 2019; Mitha, 2020), que não se limitava em absoluto às práticas religiosas: nestes centros abrangentes, eram oferecidos cuidados de saúde aos que necessitavam, o ensino e a pesquisa eram empreendidos pelos estudiosos, e, como pano de fundo, tinham o cultivo da espiritualidade.

Como se sabe, a relação da dimensão religiosidade/espiritualidade com o cuidado em saúde, embora bastante debatida atualmente (Cunha & Scorsolini-Comin, 2019; Toniol, 2022), ainda não está livre de resistências. Entretanto, o pensamento dos sábios muçulmanos medievais, bem como a própria existência dos *bimaristans*, mostram que, tantos séculos atrás, era possível a combinação de ciência e espiritualidade em prol da saúde e do bem-estar, não havendo empecilhos para a conciliação entre a razão e a fé. Tal abordagem holística foi possível graças a elementos

da própria cosmologia islâmica, que supõe a inseparabilidade entre *corpo, mente e coração*.

Integrando corpo, mente e coração: a psicologia islâmica como campo para o estudo da alma

Corpo, mente e coração aludem a dimensões que constituem a noção de pessoa (Barbosa-Ferreira, 2017; Paiva, 2022; Mauss, 1938/2015) do muçulmano e que, desde a origem do Islã, formam a base para que se desenvolva dentro desta tradição religiosa um estudo aprofundado da *alma*: assim como as fontes religiosas impulsionaram os sábios da Era de Ouro à busca por conhecimento do mundo, o Livro sagrado dos muçulmanos também os incentiva ao autoconhecimento e à transformação social a partir do conhecimento de si. No Alcorão, encontra-se em dois versículos complementares a mensagem de que “Deus jamais muda as mercês com que tem agraciado um povo, a menos que este mude o que há em seu íntimo” (Alcorão, 8:53; Alcorão, 13:110).

Ilm al-nafs, de *ilm*, conhecimento, e *nafs*, alma – estudo ou conhecimento da alma, portanto –, é geralmente o termo utilizado em árabe para fazer referência à psicologia, assim adquirindo a mesma conotação da palavra de raízes gregas. No entanto, pode-se questionar: para onde foi a alma na psicologia? Deparamo-nos com o estudo da mente, do cérebro, do comportamento, da cognição, porém negamos a alma, tão fundante ao campo (Rothman & Coyle, 2020). Tentativas de recuperação dessa alma perdida têm sido executadas por parte da psicologia da religião (Paiva, 2002): inegavelmente, tal terminologia parece estar relacionada àquilo que é valioso para o ser humano, àquilo que há de precioso em seu íntimo – e, para o muçulmano, o que é mais digno para si é o cuidado com sua *alma*. O termo “alma” pode ser entendido, pois, como “uma metáfora da psique”, e os discursos e disciplinas psicológicas como “explorações desta metáfora”, no sentido de “ampliar sua expressão e compreensão” (Serbena & Raffaelli, 2003, p. 36).

O ramo que tem se dedicado a este estudo da alma desde o paradigma islâmico é nomeado como psicologia islâmica: seus autores partem do entendimento de que existem saberes psicológicos que são intrínsecos à religião, extraídos das fontes primárias islâmicas, o Alcorão e a *Sunnah* do Profeta, somados às contribuições dos sábios medievais e às reflexões teóricas e acadêmicas mais recentes. A ponte principal entre a Era de Ouro e a psicologia islâmica costuma ser rastreada até al-Ghazali (1056-1111), intelectual que erigiu uma densa obra ética, moral e espiritual (Campanini, 2010).

A terminologia utilizada por ele, advinda do Alcorão, informa-nos sobre distintas realidades da alma, aspectos interconectados que, juntos, formariam a base da alma humana, a saber: *nafs*, ego/self; *'aql*, intelecto; *ruh*, espírito; e *qalb*, coração, entendido como centro do ser. Para os muçulmanos, todos nascemos com *fitrah*, uma disposição inata em direção ao sagrado (Utz, 2011). No entanto, assim

que nascemos, estaríamos sujeitos às forças do mundo terrestre (*dunya*), que poderiam potencialmente desviar as pessoas dessa conexão espiritual. É o *nafs* que assume a noção de *self* individual do ser humano, que tem livre-arbítrio: pode, portanto, direcionar-se a Deus, em sintonia com sua *fitrah*, mas talvez se apegue em excesso ao mundo terrestre, de Deus se afastando. Para os-as muçulmanos-as, nosso corpo está conectado com nosso estado mental e espiritual; por isso, quem possui o coração orientado ao divino seria capaz de fazer boas escolhas e decisões pelo uso do intelecto (*'aql*), colocando freio em seus desejos.

De acordo com a cosmologia islâmica, vive-se, ao longo de toda a vida, uma luta contínua para manter o eu em conexão com Deus: essa é a grande batalha travada pelo *nafs* (*jihad al-nafs*). Ao longo desse processo, são basicamente três os estágios de alma que se pode alcançar, níveis estes também extraídos do próprio Alcorão. O primeiro, *nafs ammara*, é o estado em que o eu é dominado pelos instintos e paixões: neste caso, não é o indivíduo que controla as forças instintivas, mas as forças instintivas que o controlam. No segundo, *nafs lawwama*, o eu faria a distinção entre certo e errado e, ainda que ocasionalmente se desvie da “senda reta”, seria capaz de se arrepender e sentir remorso: ou seja, teria consciência da sua separação em relação ao divino, e se esforçaria para com Ele se reconectar. Por fim, se em estado de *nafs mutmainna*, o eu estaria completamente ligado a Deus, a Ele direcionando o seu coração (*qalb*). Como consequência, o eu se sentiria satisfeito, em plenitude (Rothman & Coyle, 2018).

Como é possível inferir de acordo com tal paradigma, a maioria das pessoas passa a maior parte do tempo em estado de *nafs lawwama*, o nível intermediário, mas a própria existência de estágios indica que é patente que ocorram oscilações ao longo da vida. Exige-se dos muçulmanos e muçulmanas, portanto, um aperfeiçoamento incessante, já que não é possível chegar a um estágio e nele permanecer, a menos que haja um esforço para ali ficar ou a partir dali evoluir: assim como é preciso batalhar com os instintos (*jihad al-nafs*) para não ser rebaixado, também o processo de purificação (*tazkiyah*) deve ser constante para atingir o seu máximo potencial. Dessa forma, a pessoa estaria saudável quando em equilíbrio: o coração, aberto para o espírito (*ruh*), conecta-se ao *'aql* e, juntos, direcionam o *nafs* (Bakhtiar, 2003; Skinner, 2019).

Portanto, de acordo com as concepções islâmicas, não haveria como falar de psicologia sem falar de *alma* e, conseqüentemente, de *coração*: trata-se de uma distinção significativa, pois a noção de que o centro do ser humano é o coração desloca a primazia dada à mente e ao cérebro, como postula a maioria das teorias psicológicas contemporâneas (Rothman & Coyle, 2018). Ignorar a alma é, para o muçulmano, sinônimo de ignorar todo o seu ser, pois sua subjetividade é construída a partir desses componentes e suas dinâmicas: demandam, pois, a reincorporação desses conceitos ao vocabulário psicológico. Entendemos que, em camadas mais profundas, muçulmanos-as estão nos informando que, se o cuidado com a alma

é central em suas vidas, já que a alma é o âmago de seu ser, como poderiam aderir a teorias, abordagens e intervenções psicológicas que a negam e excluem? Cristalizou-se a ideia de que muçulmanos seriam hostis à psicologia, mas como isso seria possível se há uma porção de conhecimento psicológico que eles julgam que vem de dentro do próprio Islã? Em verdade, pode-se pensar que uma parcela significativa dos-as muçulmanos-as do mundo apenas não se sente contemplada pela psicologia ocidental, moderna, hegemônica; aliás, pelo contrário: sentem-se incompreendidos-as por ela.

Esse dilema vivido por muçulmanos-as veio à tona pelas reflexões de Malik Badri ao final da década de 1970. Badri (1979/2016) pontuou que a expansão da psicologia ocidental nas sociedades islâmicas fez com que os psicólogos muçulmanos aderissem a ela de forma acrítica, aceitando teorias antagônicas aos preceitos islâmicos que, por negarem ou não abordarem devidamente a dimensão espiritual-religiosa, levaram a uma compreensão incompleta ou mesmo equivocada da saúde mental de muçulmanos-as. Para Badri (1979/2016), cabia aos psicólogos e psicólogas muçulmanos-as encarar como urgente a tarefa de sair dessa camuflagem e retomar o desenvolvimento de tal psicologia baseada nos paradigmas islâmicos, parte primordial de sua tradição, avançando-a de maneira que se tornasse adequada e eficiente às demandas de muçulmanos e muçulmanas. Badri encorajava esses psicólogos-as a reavivarem o legado intelectual islâmico: acreditava que, ao promoverem a (re)conciliação entre Islã e psicologia, poderiam atingir a emancipação, não mais estando dependentes de teorias e práticas pouco elucidativas de suas realidades (Rothman et al., 2022). O clamor de Badri era para que muçulmanos-as não mais aceitassem acriticamente o que vem de fora, e privilegiassem o que foi construído desde dentro: só assim dariam conta de solucionar seus problemas e atender às suas necessidades.

Além de ser um marco, a obra é uma grande provocação tanto para os psicólogos-as muçulmanos-as como para a psicologia ocidental-moderna – usualmente, concede-se certa leniência à Carl G. Jung e Carl Rogers, por terem trabalhado com a temática religiosa de uma maneira que coaduna com uma visão mais positiva da religiosidade. Não se trata, no entanto, de traçar correspondências entre estes saberes, buscando equivalências entre a psicologia islâmica e a psicologia ocidental-moderna. Há autores que o fazem: comparam as teorias islâmicas, que chamam de “teoria alcorânica da personalidade”, com, por exemplo, as teorias freudianas, notando semelhanças entre as supracitadas estruturas da alma e o id, ego e superego (Abu-Raiya, 2014). Acreditamos, contudo, que tais paralelos reduzem e empobrecem as construções islâmicas, pois, ao fazê-los, segue-se tentando compreender as categorias nativas islâmicas a partir de sua aproximação com as categorias psicológicas hegemônicas ocidentais – ou seja, tomando as últimas como a norma, e validando as primeiras apenas quando possuem semelhança com o que já é legitimado pela psicologia tal qual instituída. Por isso, autores filiados ao que

nomeiam como psicologia islâmica frisam que não se trata de fazer uma leitura islâmica em cima de conceitos da psicologia ocidental, mas sim de buscar reavivar, dentro da tradição islâmica, os entendimentos êmicos sobre psique/psicologia.

Embora essa tradição psicológica islâmica exista desde suas origens no século VII, é na contemporaneidade que tal designação têm ganhado força, muito graças às discussões pós-coloniais e decoloniais que serão melhor aprofundadas e articuladas na próxima seção: a partir de um paradigma específico, que, neste caso, tem base religiosa, a psicologia islâmica busca se inscrever neste já “amplo movimento de reapropriação científica e filosófica que revisa a narrativa europeia do mundo” (Vergès, 2020, p. 39), também dentro da psicologia. Nas últimas décadas, autores das mais diversas partes do globo têm feito propostas no sentido de delimitar este campo da psicologia islâmica (Haque & Rothman, 2021), que ainda está em busca de contornos e estruturação, e não isento de críticas e controvérsias, dada a latente dificuldade de aceitação de que a ciência pode ser feita e pensada a partir de outros pressupostos – note-se que os autores dessas teorizações que foram elencados nesse artigo são defensores de uma proposta de psicologia que integra ciência moderna com os ensinamentos religiosos islâmicos, por acreditarem que tal aliança entre ciência psicológica e religião é que trará impactos significativos para a saúde mental e o bem-estar dos muçulmanos.

As inquietações que a psicologia islâmica suscita estão longe de se esgotarem e, menos ainda, de serem respondidas neste artigo. Em países como o Brasil, é preciso destacar que temos interdita qualquer possibilidade de atuação em sua direção. Notas explicativas, como a do Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais (CRP-MG, 2018), esclarecem que não é adequado relacionar nominalmente qualquer perspectiva religiosa com a psicologia, sendo inapropriada a utilização de terminologias como psicologia espírita, psicologia cristã, psicologia umbandista, psicologia budista e, portanto, também psicologia islâmica, visto que de maneira alguma a psicologia pode ser orientada por convicções religiosas. Esse, no entanto, não é o mesmo que acontece em outros países: nos Estados Unidos, país símbolo dos valores ocidentais e onde muçulmanos também são minoria, cursos de formação em psicologia islâmica são oferecidos com suporte e reconhecimento da APA, a *American Psychological Association*. Tais disparidades contextuais merecem ser esmiuçadas em reflexões futuras, mais amadurecidas.

De qualquer maneira, a pesquisa conduzida sobre saúde mental de mulheres muçulmanas nos deu a certeza de que levantar e debater essas questões é importante: são, de todo modo, boas para pensar, pois se inserem nesse movimento de “recuperar a alma” perdida na psicologia (Paiva, 2002), desafiando os profissionais a buscarem alternativas de como, dentro de um contexto laico, podem fornecer um serviço/atendimento culturalmente sensível aos muçulmanos e muçulmanas, não mais promovendo o epistemicídio dos seus saberes. Para restituir à alma “sua posição estrutural e dinâmica na psique” (Paiva, 2002), além de

proporem essa retomada dos distintos saberes tradicionais, autores apontam para a importância de dar reconhecimento à influência exercida pelas psicologias nativas na construção da psicologia ocidental, moderna, hegemônica: certas práticas hoje cultuadas e cientificamente legitimadas, têm, em realidade, origem em bases de cunho espiritual-religioso, como o *mindfulness*, milenarmente fundamentado pela psicologia budista (Pereira et al., 2021). Parece haver na contemporaneidade certa apropriação desses saberes e práticas, esvaziando delas o seu componente religioso conforme conveniente para tornarem-nas palatáveis ao público ocidental, como se ciência e religião nunca pudessem caminhar na mesma direção.

A psicologia islâmica vem somar a essa conjuntura de repensar o lugar da religião e do religioso na psicologia que estudamos, pensamos e praticamos. Mesmo em *setting* laico, como é e deve ser no Brasil, é importante que o profissional tenha em mente que a alma é de maior importância para o-a muçulmano-a, não devendo ser apartada do processo, mas sim integrada. Como apontado pelas interlocutoras que participaram da pesquisa de doutoramento em questão, os profissionais psi ainda falham no atendimento de suas queixas, frequentemente desrespeitando suas crenças, seus hábitos, suas vestimentas religiosas. Diante de tal incompreensão, a psicologia islâmica se apresenta, para estes religiosos, como um recurso independente: uma prática vivida que pode ser acionada por eles em seu dia a dia (Paiva, 2022).

A interdição de práticas orientadas por paradigmas religiosos não diminui a importância de apresentar essas ideias aos profissionais psi, especialmente aos que trabalham com a população muçulmana. Vale lembrar que a psicologia é laica, mas não deve ser antirreligiosa: há uma diferença abissal entre induzir e acolher o paciente, que é um todo, nunca apenas parte, e que traz consigo sua bagagem espiritual-religiosa que pode, para eles, ser ferramenta de cuidado e de promoção de saúde mental. Entendemos a psicologia islâmica como um arcabouço de referências que podem nos ajudar a melhor compreender os-as muçulmanos-as e os elementos que lhe são valorosos: um conhecimento primordial para orientar um olhar mais sensível às questões culturais-religiosas, bem como para promover um acolhimento genuíno a este segmento da população. Nessa perspectiva, a psicologia islâmica se aproxima de outros movimentos que advogam pela necessidade de se compreender as comunidades desde dentro (Pasha-Zaidi, 2021), inserindo o tema na discussão decolonial contemporânea.

Decolonizando a saúde mental: a recuperação dos saberes islâmicos nos escritos psiquiátricos de Frantz Fanon

Dado o exposto até aqui, retoricamente questionamos: por quais motivos as contribuições islâmicas à psicologia foram (e seguem sendo) altamente negligenciadas? Uma das explicações reside na colonização, e na subsequente colonialidade que segue ofuscando e oprimindo as produções de outras partes do mundo que não

aquelas advindas dos berços dos cânones dos saberes psi ocidentais.

Na seção anterior, pontuamos que o grande nome da retomada da psicologia islâmica, Malik Badri, nos impele à reflexão de que talvez muçulmanos não sejam tão resistentes e hostis à psicologia como usualmente é propagado até mesmo na literatura científica: mais pertinente é a hipótese de que a psicologia, em seus moldes ocidentais-modernos, apenas não lhes faça sentido. Somaremos a essa discussão, que tanto nos é cara, os escritos psiquiátricos do martinicano Franz Fanon: trata-se de um conjunto de textos que faz referência ao período em que o psiquiatra atuou na Argélia e na Tunísia, países norte-africanos de maioria muçulmana, em meados da década de 1950 e início de 1960. Na ocasião, tais países viviam sob as agruras do domínio colonial francês, e a psiquiatria era conivente com práticas que não abarcavam os muçulmanos, mas sim os excluía e patologizavam.

Em "*A socioterapia numa ala de homens muçulmanos: dificuldades metodológicas*" (Fanon & Azoulay, 1954), Fanon conta sobre sua chegada ao hospital psiquiátrico argelino Blida-Joinville, no qual a divisão dos pacientes era realizada a partir de um critério étnico: nativos *versus* europeus. Tal segregação era entendida como necessária para evitar conflitos baseados em "divergências de concepções morais"; caso contrário, poderiam ser suscitadas "reações perigosas" nesse "meio inflamável" (p. 42). Imperava na psiquiatria colonial "um racismo com pretensão científica" (p. 232), pois o serviço de saúde mental era organizado a partir do pressuposto de que muçulmanos argelinos seriam agressivos e propensos ao adoecimento mental, argumento pautado em uma hipotética constituição biológica e psíquica dessas pessoas. Tal patologização feita sobre os muçulmanos fala da própria condição colonial, em que o outro não é sujeito, não existe enquanto subjetividade, apenas de forma objetual a serviço do colonizador, devendo obrigatoriamente se assimilar "ao tipo de homem que lhe é proposto" (p. 182) – ou, melhor, imposto. No caso, "a cultura hegemonicamente cristã do colonizador transforma em paciente o muçulmano colonizado" (Noguera, 2020, p. 19) e a psiquiatria da época, cúmplice do colonialismo, endossava e naturalizava tais argumentos.

A socioterapia já havia sido praticada por Fanon no contexto francês, onde tinha sido considerada inovadora por privilegiar os dispositivos de socialização. Na época, prevalecia para com os pacientes psiquiátricos a linguagem da violência, mas na socioterapia, diferentemente, os pacientes eram convidados a se engajar em atividades socializantes que surtiriam efeitos terapêuticos, tais como organizar festas, assistir a filmes, jogar jogos de tabuleiro, encenar peças teatrais, escrever artigos de jornal, declamar poesias, entre outros. Embora isso não seja mencionado por Fanon e Azoulay em seu texto, não deixa de chamar a nossa atenção a semelhança de tal proposta com o que já era praticado nos *bimaristans* durante a Era de Ouro medieval islâmica.

Ao aplicar a socioterapia em uma ala composta por 165 mulheres europeias e 220 homens muçulmanos, Fanon constata que as mulheres europeias apresenta-

vam um sucesso rápido, ao passo que os homens muçulmanos malogravam, ainda que fizessem uso dos mesmos métodos. Pouco a pouco, conclui que tal insucesso “não podia ser por coincidência, preguiça ou má vontade: tínhamos seguido um caminho equivocado” (p. 182) – recusando-se a endossar a hipótese em vigor acerca da suposta inferioridade e incapacidade dos muçulmanos argelinos, percebe que a falha da equipe residia em tentar “adaptar a uma sociedade muçulmana os enquadramentos de uma sociedade ocidental” (p. 182). Pergunta Fanon: “em razão de qual desvio de julgamento pudemos crer possível uma socioterapia de inspiração ocidental numa ala de alienados muçulmanos? Como seria possível uma análise estrutural se colocávamos entre parênteses os contextos geográficos, históricos, culturais e sociais?” (p. 182).

Além do marcador de gênero, que não desenvolveremos neste momento por não ter sido trabalhado por Fanon neste texto ao qual fazemos menção, mas que é preciso pontuar, Fanon se dá conta de que homens argelinos muçulmanos e mulheres europeias tinham gostos, hábitos e concepções estéticas muito diversas devido às suas visões de mundo e modos de vida. No contexto argelino da época, a população era pouco letrada; a tradição predominante em sociedades árabe-islâmicas é oral, não escrita. Além disso, muçulmanos-as entendem o Islã como um código de conduta completo, que rege todas as áreas de suas vidas: seus costumes são atravessados pelo fator religioso, possuem outras festas, outros temas de interesse, outros símbolos. Em meados da década de 1950, Fanon percebe algo que muitos ainda hoje ignoram: os pressupostos europeus não são universais. Em Blida, as atividades sugeridas aos pacientes eram atividades europeias, ocidentais: todo o universo cultural e simbólico dos muçulmanos argelinos vinha sendo ignorado. Conclui-se que levar em consideração a dimensão cultural é fundamental para que o processo terapêutico seja exitoso – não a considerar foi o “erro metodológico” (p. 171) de Fanon e de seus colaboradores.

A partir deste insucesso, compreendem a necessidade de buscar, na cultura local, as conceituações e entendimentos propagados sobre as “doenças mentais”. Assim, em outro dos textos compilados nestes escritos psiquiátricos, intitulado “*A vida cotidiana nos douars*” (1954/2020), Fanon e Azoulay circulam por estes vilarejos tribais argelinos. É predominante nas sociedades islâmicas o componente coletivista, em que os valores, normas e comportamentos são orientados para o bem-estar e para a coesão do grupo social, e não para interesses estritamente individuais. Em sociedades coletivistas, a comunidade assume uma importância significativa na vida das pessoas e influencia suas ações, decisões e identidades: o “infortúnio de cada um se funde com o de todos”, “a história de cada um, nesse caso, é também a da comunidade” (p. 205).

Dada a centralidade da religião em suas vidas, aquelas pessoas atribuíam saúde e doença à ação direta de Deus: se alguém se “encontra enfermo, é porque Deus o permitiu; se a cura continua a ser possível, é porque Ele a permite” (p.

205). Embora reconhecessem a existência de “diversas categorias de indivíduos” capazes de lhes “socorrer” diante do infortúnio, é evidente que os profissionais psi não eram sua opção imediata, mas sim os sábios “versados no conhecimento das palavras do Livro” (p. 206), o Alcorão, tomado como “bálsamo para a enfermidade” que há nos corações, “orientação e misericórdia para os fiéis” (Alcorão, 10:57).

Especificamente em relação à “loucura”, uma explicação frequente que circulava nos *douars* era de que os *jinnns*, os gênios, seriam capazes de se incorporar nos seres humanos, podendo gerar doenças e tribulações. Tal crença não é olhada por Fanon por lentes orientalistas (Said, 1978/2007), pelo contrário: a partir desse exemplo, Fanon explicitamente questiona o etnocentrismo psiquiátrico, ao apontar a fragilidade da linha que divide o suposto normal daquilo que é considerado patológico. Escreve ele que “na Argélia, é normal acreditar em gênios”: considerar essas crenças e condutas como “primitivas”, “atrasadas” ou “irracionais” não passaria de um “juízo de valor” (p. 208). No entanto, emitir tal juízo tende a ser a postura predominante entre profissionais de saúde, cientistas e acadêmicos que, em geral, desinteressam-se pelo tema da religião: Fanon ironicamente pontua que, apesar de se tratar de um elemento determinante para a compreensão da saúde mental naquele contexto, apenas o “especialista das religiões” parece interessado por isso, nunca o psiquiatra (p. 195).

A crença em seres sobrenaturais em nada invalida nem contradiz a tradição médica e psicológica islâmica voltada ao tratamento de doenças e transtornos: para os muçulmanos, ambas são *reais* e legítimas. Após ter circulado pelos *douars* e entrado em contato com tal possibilidade de causação por *jinnns* – uma possibilidade dentre um leque de outras plausíveis –, em “*Atitude do muçulmano magrebino diante da loucura*” (1956), escrito em parceria com outro de seus internos, François Sanchez, Fanon faz referência direta aos *bimaristans*, quando destaca que “nos capítulos que os manuais consagram à história da psiquiatria, data-se constantemente a criação de estabelecimentos para alienados nos países muçulmanos desde antes da Idade Média, numa época em que tais instituições ainda eram muito raras” (Fanon & Sanchez, 1956, p. 245). Os autores, mostrando ter conhecimento sobre esse legado psicológico islâmico, caracterizam o seu modo tradicional de assistência mental como “profundamente holístico”, guiado pela “preocupação em respeitar a pessoa”, tratando-as “com estima, consideração, proteção” (p. 248). Justificam, assim, a importância de levar em consideração tais atitudes dos muçulmanos diante da loucura, algo pouco feito, tanto naquela como nesta nossa época.

Sobre tal desprezo que se arrasta por séculos, Fanon e Sanchez fecham esse curto artigo destacando em itálico a seguinte frase: “se a Europa recebeu dos países muçulmanos os primeiros rudimentos de uma assistência aos alienados, ela lhes ofereceu, em retribuição, uma compreensão racional das enfermidades mentais” (p. 250): entende-se que a Europa bebeu na fonte dos saberes tradicionais islâmicos, apropriou-se deles de formas diversas, e, infelizmente, depois os utilizou contra os

próprios muçulmanos colonizados. Tal contradição, consoante Vergès (2020), é por si só uma das marcas do colonialismo: por um lado, a subjugação e negação dos povos colonizados; por outro, a apropriação dos seus “saberes, estéticas, técnicas e filosofias” (p. 39). Assim, apesar das amplas evidências das contribuições dadas pelos muçulmanos ao florescimento do campo da psicologia e da saúde mental, o colonialismo promoveu, em ampla medida, a inferiorização e a deslegitimação dessas construções, a ponto de a saúde ser usada como pretensa justificativa para a dominação, como uma espécie de bandeira civilizatória, de salvação, para os nativos colonizados (Gharipour, 2021).

Da profícua obra fanoniana tira-se a conclusão de que “a diversidade cultural não pode ser tomada como loucura” (Noguera, 2020, p. 18). No entanto, o campo psi muitas vezes tomou, etnocentricamente, determinadas manifestações da diversidade cultural-religiosa como doença, transtorno, distúrbio, desvio, patologia – e reforçou concepções colonizadoras ao desconsiderar a cultura, os modos de subjetivação e as relações entre os sujeitos. Os escritos de Fanon e de seus colaboradores escancaram que a psiquiatria e a psicologia hegemônicas foram forjadas ao longo do século XIX e XX em contexto colonial, ou seja, tomando o europeu branco como “padrão” e a experiência europeia como signo de toda a experiência humana. Um argumento contrário às psicologias nativas costuma ser o de que elas podem reforçar processos de segregação e racialização, mas essa justificativa é fraca porque ignora que o campo psi já nasceu identificado com um certo padrão de homem e de mundo: o do homem-branco-colonizador-cristão.

O quanto ainda hoje cometemos erros semelhantes aos citados e discutidos nos escritos psiquiátricos de Fanon? Quantas vezes ainda importamos de forma acrítica teorias, instrumentos, técnicas e metodologias, desconsiderando a variedade epistêmica de um mundo que sabemos que é plural? Vê-se como o campo psi muitas vezes ao longo da história atuou de maneira questionável junto a determinados grupos sociais, inclusive junto ao grupo com que trabalhamos, os muçulmanos, como tão bem nos mostrou Fanon.

A crítica a tais colonialismos e orientalismos impregnados no campo psicológico levanta questões importantes sobre a relação direta entre poder e hegemonia cultural-epistemológica. Apesar da crescente movimentação ao redor da pauta de recuperação dos saberes islâmicos, parcela considerável de muçulmanos ainda desconhecem ricas porções de sua história, já que foram impelidos a acreditar que sua produção não tem valor. Além disso, nossos currículos psicológicos, ainda predominantemente eurocêtricos, suprimem e marginalizam certas perspectivas e conjuntos de sabedoria em favor das narrativas dominantes. Forjou-se um antagonismo entre Islã e ciência, entre Islã e psicologia, que, como neste ponto já é possível concluir, não encontra respaldo nem nos dados históricos, nem na própria cosmologia islâmica. Trata-se, pois, de uma construção ocidental acerca do que seria o contexto “oriental” islâmico, feita através do reforço de narrativas coloniais,

e não das narrativas próprias dos muçulmanos, que, em realidade, apontam para outras direções.

Considerações finais: outros modos de vida, outros saberes

Nos últimos anos temos presenciado avanços na discussão decolonial, inclusive na psicologia, mas a religião segue sendo um marcador menos discutido do que os demais. A partir da mobilização suscitada pela pesquisa sobre saúde mental de mulheres muçulmanas brasileiras, revelou-se a existência de concepções psicológicas circunscritas a esta religião e ao panorama cultural islâmico, fazendo-nos atentar para a dificuldade de exercermos a alteridade radical na psicologia, ou seja, de compreendermos o outro pelas categorias do outro, e não pelas nossas. Esse artigo não tem como propósito suscitar comparações entre psicologias: fazê-lo seria equivalente a seguir tomando a psicologia científica, ocidental e moderna como a régua para medir as psicologias nativas e hierarquizá-las como mais ou menos legítimas. O propósito é abrir olhares e escutas para essas concepções outras, ainda pouco divulgadas em contexto acadêmico nacional. Se queremos melhor compreender as comunidades, também religiosas, e para elas fazer alguma diferença, as suas categorias nativas precisam ser compreendidas: é contraproducente estudar a dinâmica de religiosos e seus grupos se não forem consideradas suas visões de mundo e de ser humano.

Neste artigo, tivemos como intuito apresentar parte dessa história dos saberes psicológicos islâmicos, evidenciar sua (des)articulação com a psicologia moderna e argumentar a favor desses saberes como parte potente de um projeto de psicologia decolonial que coloque em evidência outras narrativas históricas que pensam e fazem a psicologia a partir de mundos outros, outras formas de vida, outras maneiras de conceber o ser humano, a própria psicologia e a saúde mental. Não ignoramos os desafios envolvidos nessa tarefa, mas defendemos que esse conhecimento oriundo da tradição islâmica expande o campo psicológico, desafiando os elementos colonialistas ainda tão infiltrados nos conteúdos, teorias e abordagens.

Em um mundo diverso, há de se promover uma psicologia que preze pela diversidade, também epistêmica. Urge reconhecer a pluralidade da psicologia, bem como o fato de que a história dos saberes e ideias psicológicas é maior do que a história da psicologia ocidental, moderna, científica, hegemônica. Historicamente, muçulmanos tiveram, e ainda têm, grande relevância para a construção da tradição ocidental. Apesar de sua importância, esta religião, seus seguidores e seus contextos são ainda hoje mal conhecidos, distorcidos, estereotipados. Neste artigo, apresentamos uma visão panorâmica do legado de saberes psicológicos islâmicos que foram silenciados, invisibilizados: os exemplos que trouxemos à tona sinalizam a efervescência e os desafios da pauta relativa à religião, aos religiosos e às religiosidades e espiritualidades no campo psicológico contemporâneo, e atentam para a necessidade de que um cenário mais abrangente e inclusivo se delineie.

Em um artigo que levanta tantas questões, é com uma a mais que rumamos à finalização: se a psicologia e a saúde mental podem ser pensadas, como já é de praxe aceitarmos, em seus aspectos bio, psico, sociais e espirituais, por quais motivos não poderiam também ser lidas dentro da chave da alma, do entrelaçamento entre *corpo, mente e coração*? Se há lógicas diferentes para se compreender a psicologia, a saúde mental e o sofrimento psíquico, espera-se que as reflexões elencadas neste artigo despertem o interesse de profissionais e pesquisadores de saúde mental para outros repertórios que superem a mera reprodução do instituído, rumo àqueles referenciados *com, pelas e desde* as variadas comunidades e culturas, que também fazem parte da história da nossa, das nossas, psicologias.

Referências

- Abu-Raiya, H. (2014). Western Psychology and Muslim Psychology in Dialogue: Comparisons Between a Qur'anic Theory of Personality and Freud's and Jung's Ideas. *Journal of Religion and Health, 53*, 326–338. <https://doi.org/10.1007/s10943-012-9630-9>
- Al-Bar, M. A., & Chamsi-Pasha, H. (2015). *Contemporary Bioethics: Islamic perspective*. Springer.
- Alcorão. <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/alcorao.html>
- Awaad, R., & Ali, S. (2015). Obsessional Disorders in al-Balkhi's 9th century treatise: Sustenance of the Body and Soul. *Journal of Affective Disorders, 180*, 185-189. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2015.03.003>
- Awaad, R., Mohammad, A., Elzamzamy, K., Fereydooni, S., & Gamar, M. (2019). Mental Health in the Islamic Golden Era: The Historical Roots of Modern Psychiatry. In H. S. Moffic, J. R. Peteet, A. Hankir, & R. Awaad (Eds.), *Islamophobia and Psychiatry: Recognition, Prevention, and Treatment* (pp. 3-17). Springer International Publishing.
- Badri, M. (1979/2016). *The dilemma of Muslim psychologists*. Islamic Book Trust.
- Barbosa-Ferreira, F. C. (2017). A noção de pessoa no Islã. In A. J. Peixoto, N. A. V. Zuben, T. A. Goto (Orgs.), *A pessoa: da conceituação à afirmação da dignidade humana* (pp. 185-192). Editora CRV.
- Bakhtiar, L. (2003). *Al-Ghazzali: His Psychology of the Greater Struggle*. Kazi Publications.
- Campanini, M. (2010). *Introdução à filosofia islâmica* (Plínio Freire Gomes, Trad.). Estação Liberdade. (Original publicado em 2004).
- Cavalcante, L. T. C., & Oliveira, A. A. S. de. (2020). Métodos de revisão bibliográfica

- nos estudos científicos. *Psicologia em Revista*, 26(1), 83-102. <https://doi.org/10.5752/P.1678-9563.2020v26n1p82-100>
- Conselho Regional de Psicologia de Minas Gerais [CRP-MG]. (2018). *Nota de orientação sobre Laicidade e Religião*. <https://crp04.org.br/nota-de-orientacao-sobre-laicidade-religiao/>
- Cunha, V. F. da., & Scorsolini-Comin, F. (2019). A Dimensão Religiosidade/Espiritualidade na Prática Clínica: Revisão Integrativa da Literatura Científica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35, e35419. <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35419>
- Dalgalarrodo, P. (2006). Relações entre duas dimensões fundamentais da vida: saúde mental e religião [Editorial]. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), 177-178. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462006000300006>
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind: How psychology found its language*. SAGE Publications.
- Dols, M. W. (1992). *Majnun: The madman in medieval Islamic society*. Clarendon Press.
- Fanon, F. (2020). Considerações etnopsiquiátricas (Sebastião Nascimento, Trad.). In F. Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos* (pp. 232-235). Ubu Editora. (Original publicado em 1955).
- Fanon, F., & Azoulay, J. (2020). A socioterapia numa ala de homens muçulmanos: dificuldades metodológicas (Sebastião Nascimento, Trad.). In F. Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos* (pp. 171-193). Ubu Editora. (Original publicado em 1954).
- Fanon, F., & Azoulay, J. (2020). A vida cotidiana nos douars (Sebastião Nascimento, Trad.). In F. Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos* (pp. 194-208). Ubu Editora. (Original publicado em 1954).
- Fanon, F., & Sanchez, F. (2020). Atitude do muçulmano magrebino diante da loucura (Sebastião Nascimento, Trad.). In F. Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos* (pp. 245-250). Ubu Editora. (Original publicado em 1956).
- Favero, S., & Kveller, D. B. (2022). Adjetivar a Psicologia? *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 22(4), 1499-1517. <https://doi.org/10.12957/epp.2022.71758>
- Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas* (Fanny Wrobel, Trad.). LTC. (Original publicado em 1973).
- Gharipour, M. (2021). Places of Care and Healing: Contexts, Design, and Development in History. In M. Gharipour (Ed.), *Health and Architecture: The History of Spaces of Healing and Care in the Pre-Modern Era* (pp. 1-22). Bloomsbury

Publishing.

Gonçalves, M. A. (2019). *Psicologia favelada: ensaios sobre a construção de uma perspectiva popular em Psicologia*. Mórula Editorial.

Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, 31(1), 25–49. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>

Hamès, C. (2007). *Coran et talismans: textes et pratiques magiques en milieu musulman*. Karthala.

Haque, A., & Rothman, A. (2021). *Islamic Psychology around the globe*. International Association of Islamic Psychology Publishing.

Hourani, A. (2007). *Uma História dos povos árabes* (Marcos Santarrita, Trad.). Companhia das Letras.

Jacó-Vilela, A. M. (2012). História da Psicologia no Brasil: uma narrativa por meio de seu ensino. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 32(esp.), 28–43. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932012000500004>

Lacerda Jr, F. (2018). Historicizar para libertar: a proposta de Psicologia da Libertação. In F. T. Portugal, C. Facchinetti, & A. C. Castro (Orgs.), *História social da psicologia* (pp. 55-81). Nau Editora.

Marsella, A. J. (2013). All psychologies are indigenous psychologies: Reflections on psychology in a global era. <https://indigenoupsych.org/Discussion/forum/All%20psychologies%20are%20indigenous%20psychologies.pdf>

Martín-Baró, I. (1997). O papel do Psicólogo. *Estudos de Psicologia*, 2(1), 7–27. <https://doi.org/10.1590/S1413-294X1997000100002>

Massimi, M. (2016). *História dos saberes psicológicos*. Paulus.

Mauss, M. (2015). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu” (Paulo Neves, Trad.). In M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 365-395). 2ª ed. Cosac Naify. (Original publicado em 1938).

Mitha, K. (2020). Conceptualizing and addressing mental disorders amongst Muslim communities: Approaches from the Islamic Golden Age. *Transcultural Psychiatry*, 57(6), 763–774. <https://doi.org/10.1177/1363461520962603>

Nogueira, R. Apresentação. Fanon: uma filosofia para reexistir. In F. Fanon, *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos* (pp. 7-19). Ubu Editora.

Paiva, G. J. de. (2002). Perder e recuperar a alma: tendências recen-

- tes na psicologia social da religião norte-americana e europeia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 18(2), 173–178. <https://doi.org/10.1590/S0102-37722002000200007>
- Paiva, C. M. (2022). *Corpo, mente e coração: saúde mental de mulheres muçulmanas brasileiras*. [Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.59.2023.tde-10032023-075246>
- Paiva, C. M., & Barbosa, F. C. (2019). Arranjos entre religião, sexualidade e saúde mental: concepções e experiências de mulheres muçulmanas. *Revista do NUPEM*, 11(24), 19-34. <https://doi.org/10.33871/nupem.v11i24.667>
- Pasha-Zaidi, N. (2021). Indigenizing an Islamic psychology. *Psychology of Religion and Spirituality*, 13(2), 194–203. <https://doi.org/10.1037/rel0000265>
- Pereira, F. N., Dalgolbo, C. G., & Silva, M. O. da. (2021). Revolução budista ou apocalipse zumbi? Discussões sobre mindfulness a partir de uma perspectiva gestáltica. *Psicologia USP*, 32, e200146. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200146>
- Pérez, J., Baldessarini, R. J., Undurraga, J., & Sánchez-Moreno, J. (2012). Origins of psychiatric hospitalization in medieval Spain. *Psychiatric Quarterly*, 83(4), 419–430. <https://doi.org/10.1007/s1126-012-9212-8>
- Pessotti, I. (1994). *A loucura e as épocas*. Editora 34.
- Portugal, F. T., Facchinetti, C., & Castro, A. C. (2018). Por que fazer uma História Social da Psicologia? In F. T. Portugal, C. Facchinetti, & A. C. Castro (Orgs.), *História social da psicologia* (pp. 11-22). Nau Editora.
- Ragab, A. (2015). *The medieval Islamic hospital: medicine, religion, and charity*. Cambridge University Press.
- Rahman, F. (1987). *Health and medicine in the Islamic tradition*. Crossroad.
- Rojo, J. T., & Porcel, M. C. (2011). *El jardín hispanomusulmán: Los jardines de al-Andalus y su herencia*. Editorial Universidad de Granada.
- Rother, E. T. (2007). Revisão sistemática X revisão narrativa. *Acta Paulista De Enfermagem*, 20(2), v–vi. <https://doi.org/10.1590/S0103-21002007000200001>
- Rothman, A., Ahmed, A., & Awaad, R. (2022). The Contributions and Impact of Malik Badri: Father of Modern Islamic Psychology. *American Journal of Islam and Society*, 39(1-2), 190–213. <https://doi.org/10.35632/ajis.v39i1-2.3142>
- Rothman, A., & Coyle, A. (2018). Toward a Framework for Islamic Psychology and

- Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul. *Journal of Religion and Health*, 57, 1731–1744. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0651-x>
- Rothman, A., & Coyle, A. (2020). Conceptualizing an Islamic psychotherapy: a grounded theory study. *Spirituality in Clinical Practice*, 7(3), 197–213. <https://doi.org/10.1037/scp0000219>
- Said, E. (2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (Rosaura Eichenberg, Trad.). Companhia das Letras. (Original publicado em 1978).
- Saldanha, M., & Nardi, H. C. (2016). Uma psicologia feminista brasileira? Sobre destaque, apagamento e posição periférica. *Revista Psicologia Política*, 16(35), 35-52. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2016000100003
- Scorsolini-Comin, F. (2018). “É como mexer em um vespeiro”: a consideração das religiões afro-brasileiras no cuidado em saúde. *Revista da SPA-GESP*, 19(1), 1-5. http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702018000100001&lng=pt&nrm=iso
- Seedat, M. (2021). Signifying Islamic psychology as a paradigm: A decolonial move. *European Psychologist*, 26(2), 131–141. <https://doi.org/10.1027/1016-9040/a000408>
- Serbena, C. A., & Raffaelli, R. (2003). Psicologia como disciplina científica e discurso sobre a alma: problemas epistemológicos e ideológicos. *Psicologia em Estudo*, 8(1), 31–37. <https://doi.org/10.1590/S1413-73722003000100005>
- Shah, M. (2017). Islamic conceptions of dignity: Historical trajectories and paradigms. In R. Debes (Ed.), *Dignity: A History* (pp. 99-126). <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199385997.003.0006>
- Shahid, S. M. (2016). *Psychological foundation of the Qur'an: Islamic mental health directions presented 1430 years ago*. Xlibris.
- Skinner, R. (2019). Traditions, paradigms and basic concepts in Islamic Psychology. *Journal of Religion and Health*, 58, 1087–1094. <https://doi.org/10.1007/s10943-018-0595-1>
- Teixeira-Filho, F. S., Peres, W. S., Rondini, C. A., & Souza, L. L. de. (2013). *Queering: problematizações e insurgências na psicologia contemporânea*. EDUFMT.
- Toniol, R. (2022). *Espiritualidade incorporada: pesquisas médicas, usos clínicos e políticas públicas na legitimação da espiritualidade como fator de saúde*. Zouk.
- Utz, A. (2011). *Psychology from the Islamic perspective*. International Islamic Publishing House.

Veiga, L. M. (2019). Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. *Fractal: Revista de Psicologia*, 31, 244-248. https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000

Vergès, F. (2020). *Um feminismo decolonial* (Jamilie Pinheiro Dias; Raquel Caramo, Trad.). Ubu Editora.

Nota sobre as autoras:

Camila Motta Paiva é psicóloga, mestra e doutora em Psicologia pela Universidade de São Paulo. Pesquisadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS – USP). E-mail: camilapaiva@alumni.usp.br

Francirosy Campos Barbosa é antropóloga, mestra e doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo. Livre-docente no Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo (FFCLRP-USP). Docente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto e do Programa de Pós em Antropologia, da Universidade de São Paulo. Coordenadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS-USP). Foi Visiting Scholar na University of Oxford. É Bolsista Produtividade CNPq (PQ-2). E-mail: franci@ffclrp.usp.br

Data de submissão: 26.08.2023

Data de aceite: 03.05.2024