



CONSCIÊNCIA INDÍGENA NO ESPAÇO ACADÊMICO E NA PERSPECTIVA CONSCIENCIAL

Marina Vinha

RESUMO. O objetivo do estudo foi o de estabelecer um diálogo *interparadigmático* mostrando a intencionalidade de pesquisadores acadêmicos em quebrar o monopólio do paradigma eurocêntrico quanto ao estudo das sociedades indígenas. Simultaneamente, há um contraste entre esses novos dados e elementos do paradigma consciencial. Regidos pela ética, cientistas inovam, abordando temas que contribuem para o respeito às diferentes culturas, a proteção ao sistema indígena de saúde e questionam o eurocentrismo por ser reducionista. O cientista consciencial, regido pela cosmoética, apresenta argumentos fundamentados em sua autopesquisa e em estudos a partir do paradigma consciencial. Em que pesem os diferentes posicionamentos, os autores apresentam elementos em comum, quais sejam: buscam ampliar o universo científico onde se inserem; são rigorosos quanto à fidedignidade na pesquisa; são assertivos e inquietam-se quanto aos limites paradigmáticos; além de argumentar visando transpor paradigmas estabelecidos.

Palavras-chave: paradigma, sistema de saúde, indígena.

INTRODUÇÃO

O tema deste volume da *Revista Interparadigmas* motivou-me a dialogar com o paradigma consciencial e os estudos realizados por autores acadêmicos, os quais buscam desconstruir ‘certezas científicas’ de predominância materialista. Por entender que a academia, de modo geral, tem *desconsiderado* as diferentes epistemologias humanas da *intrafísica*, escrevo este ensaio apresentando dois pesquisadores que buscam compreender a ‘*conscin* indígena¹’ registrando as diferentes formas de estar no *intrafísico*. No caso, os indígenas consideram os reinos mineral, vegetal e animal [inclusive o ser humano] como constitutivos dos seus universos étnicos.

Meu vínculo científico vem da área da Educação Física, a qual me levou a adotar teoricamente pesquisadores que argumentam sobre o ‘estar no mundo sendo indígena’ e sobre o ‘sistema indígena de saúde²’. Nos estudos realizados por mim, procedo caracterizando a etnia em estudo, acesso o tema ‘identidade’

1 Vinha (2015).

2 Expressão adotada de Langdon (2001).



e estabeleço recortes com o subtema ludodiversidade³, um neologismo de alcance mundial, o qual visa recuperar e fortalecer a ludicidade dos jogos e brincadeiras produzidos nas diferentes culturas e sociedades, atualmente fragilizados e em desuso diante do impessoal monopólio do esporte moderno fortalecido pelo processo de globalização (RENSON, 2000). Outro fator a me motivar vem da atual Constituição Brasileira, em seu Artigo 217 (BRASIL, 1988), o qual atribui ao Estado o dever de registrar e recuperar jogos e esportes de identidade nacional. Assim, as pesquisas que tenho desenvolvido estão no contexto da interculturalidade, voltadas a duas das sociedades indígenas habitantes no Brasil, no caso, no estado de Mato Grosso do Sul, quais sejam: os Kadiwéu⁴ e os Guarani⁵/Kaiowá⁶.

O objetivo desse estudo foi o de estabelecer um diálogo *interparadigmático* mostrando a intencionalidade dos pesquisadores em quebrar o monopólio do paradigma eurocêntrico, referente ao estudo das sociedades indígenas. Este ensaio tem caráter teórico-reflexivo e apresenta os fenômenos parapsíquicos catalogados por meio de pesquisas com indígenas e alguns conceitos da Conscienciologia.

A Conscienciologia tem por objeto de estudo a consciência e as múltiplas dimensões de sua manifestação. Seu proponente, Waldo Vieira, brasileiro, odontólogo, médico, autodidata, fixado até o ano de 2015 em Foz do Iguaçu-PR, Brasil, propõe o paradigma consciencial calcado no autoestudo, ou seja, o objeto de estudo é o próprio pesquisador, a partir de uma perspectiva multidimensional, multiexistencial, bioenergética e cosmoética, com finalidade pró-evolutiva. Segundo Ribeiro (2010, p. 19), a proposta de Vieira para desenvolver pesquisa no paradigma consciencial “exige esforços para construir uma nova configuração pensênica”. Assim, ao observar suas próprias predisposições de pensamento, sentimento e energia, o autopesquisador vai observando “*indicadores a respeito de sua trajetória multiexistencial*” e “certamente as tendências hoje existentes espelham as experiências predominantes ou mais marcantes do passado”, explica Ribeiro (2010, p. 22). Dada a complexidade da autopesquisa, Vieira propõe diferentes metodologias e técnicas, dentre elas a da *projeção* fora do corpo físico e a tarefa do esclarecimento – *tares*, no sentido de dirimir a milenar subjugação humana aos deuses, aos mitos, com castigos e culpas que acompanham os seres

3 Roland Renson (2000), cientista belga e estudioso do tema, argumenta que a ludodiversidade expressa a tendência política de que toda manifestação humana em forma de jogo, de brincadeira e de confecção de brinquedo está sob um intenso movimento internacional de reavivamento de valores e de registro dessas expressões culturais.

4 Tronco linguístico – pertencem à família linguística Guaikuru, na qual se incluem outros povos da região do Chaco [Gran Chaco], tais como: Toba (Paraguai e Argentina), Emók ou Toba-Miri (Paraguai), Mocovi (Argentina), Abicón (extintos) e Payaguá (extintos) (ISA, 1999; 2018).

5 Tronco linguístico – pertencem à família linguística Tupi. Da qual se inclui o Tupi-Guarani. É falada por diferentes povos e de diferentes modos pelos Nandeva, Kaiowá e Mbya que falam dialetos do idioma guarani.

6 Há uma convenção antropológica para não pluralizar os nomes das etnias, pois a origem dos nomes está ligada à língua de cada grupo, e não é do conhecimento acadêmico se o plural das palavras deve ser com acréscimo do ‘s’, ou mesmo se há plural em cada uma das línguas indígenas.

humanos na *intrafísica*. Tal proposição visa também ampliar a percepção humana do universo e da evolução da consciência, sob os fundamentos da ética cósmica⁷. A Conscienciologia, como ciência, “se utiliza da postura científica, porém de modo sobremaneira mais abrangente ao reperspectivá-la sob o eixo da multidimensionalidade, merecendo por isso a denominação de *Paraciência*”, argumenta Ribeiro (2010, p. 23). Portanto, adota o modelo de ideias denominado ‘paradigma consciencial’; há a criação de neologismos, seja para denominar fenômenos específicos e recém-descobertos, seja para enfatizar a abordagem a algum aspecto/fenômeno/condição estudados ou ainda visando ressignificar conceitos já conhecidos, cujas denominações anteriores estão impregnadas de valores dogmáticos.

Dois autores acadêmicos – Jacques Gauthier e Esther Langdon – foram selecionados para dialogar com o paradigma consciencial, por meio dos seus estudos realizados com indígenas. Os acadêmicos são reconhecidos por abrirem um novo espaço no mundo científico, posicionando-se com assertividade na academia, mostrando a diversidade de visões e buscando compreender as diferentes formas de ser e estar no mundo. Ambos os autores vivem no Brasil, sendo ele de origem francesa e ela, alemã. Regidos pela ética científica, os acadêmicos são inovadores, pois Langdon descreve, registra e contrasta temas que contribuem para a elaboração de políticas públicas de proteção à saúde do indígena; e Gauthier questiona o paradigma eurocêntrico por ser reducionista e não dar sustentação aos estudos interculturais e transculturais.

Em que pesem os universos científicos de cada um, os três autores – Gauthier, Langdon e Vieira – têm algo em comum, qual seja: (i) buscam ampliar o universo científico onde se inserem; (ii) são rigorosos quanto à fidedignidade na pesquisa; (iii) são assertivos e inquietam-se quanto aos limites paradigmáticos; e (iv) argumentam visando transpor os paradigmas estabelecidos.

Langdon e Gauthier abordam as questões da *multidimensionalidade* sob a perspectiva dos indígenas e sob o viés dos seus próprios pontos de vista, sendo que Gauthier passou pela experiência da ingestão da planta *ayauhaska*, com o objetivo de aproximar suas percepções do universo indígena xamânico. Por sua vez, Vieira conceitua a *multidimensionalidade* fundamentado nas suas próprias experiências (bem como na de outros pesquisadores), valendo-se do seu parapsiquismo, desenvolvido pela vontade e com apoio de uma equipe de amparadores extrafísicos⁸.

No decorrer no texto, cada um a seu tempo, o trio de pesquisadores mostra que há algo mais a ser considerado na pesquisa humana, principalmente o que foi muito *desconsiderado* pelo paradigma materialista. Para situar o leitor, o Quadro

7 Especialidade da Conscienciologia que estuda a ética ou reflexão sobre a moral cósmica, multidimensional, que define a holomaturidade consciencial, situada além da moral social e intrafísica.

8 Consciências que não têm corpo físico, mas têm um nível de lucidez que permite assistir a outros seres, *conscins* [consciências com corpo físico] e *consciexes* [consciências sem corpo físico].

1 compara a abrangência do paradigma materialista e a do paradigma consciencial, conforme estudos de Vieira (1999) e Minayo (1996). Os dados não são de conhecimento dos dois pesquisadores acadêmicos em estudo, e foram inseridos para que o leitor compreenda o escopo do presente estudo.

Quadro 1. Comparação de Abrangência dos Paradigmas Materialista e Consciencial

Paradigma <i>Materialista</i>	Paradigma <i>Consciencial</i>
<p>O positivismo teria sua origem no século das luzes com Condorcet, um enciclopedista formulando que a ciência da sociedade deveria ser uma Matemática Social. Para a época foi crítico e revolucionário, confrontando o poder da igreja, o poder feudal e o Estado oligárquico, controladores do pensamento científico.</p> <p>O paradigma materialista propunha que as Ciências Sociais e as Ciências Naturais compartilhassem o mesmo fundamento lógico e metodológico, a distinção ficaria apenas no objeto de estudo, pois a realidade, a matéria, se constitui naquilo que pode ser percebido com os cinco sentidos.</p> <p>Fundamentado no positivismo, o paradigma materialista atualmente ainda mantém certo domínio intelectual no seio das Ciências Naturais e da Saúde.</p>	<p>No paradigma consciencial o objeto de estudo é a consciência de cada um.</p> <p>A consciência é a fonte dos pensamentos, sentimentos e energias.</p> <p>Há um conhecimento rejeitado que hoje se torna conhecimento avançado, a partir da vivência da multidimensionalidade e de suas consequências, sob abordagem integrada.</p> <p>Existem fenômenos com causas além da matéria, os quais proporcionam achados que renovam e libertam evolutivamente as consciências.</p> <p>O paradigma consciencial estuda a consciência de modo integral, multidimensional, multiexistencial e conforme suas reações perante as energias imanentes e as energias conscienciais.</p>

Fontes: Minayo (1996); Vieira (1994; 2002).

O Quadro 1 é um balizador para comparar a abrangência entre o paradigma materialista e o consciencial. A distância entre ambos está na centralidade da consciência para o paradigma consciencial, reconhecendo as múltiplas existências, as dimensões e as energias. Os pesquisadores acadêmicos adotados para o presente estudo não se situam em nenhum dos paradigmas acima citados. Os estudos realizados por eles [Gauthier e Langdon] refutam a proposta materialista e se aproximam do paradigma consciencial, por já reconhecerem e valorizarem as inter-relações multidimensionais. A academia, de forma geral, pouco reconhece os universos indígenas, assim como a sociedade não indígena pouco considera as diferentes formas de ver e estar no mundo.

Nas notas finais aponto aspectos da *multidimensionalidade* quando adotados pelos pesquisadores acadêmicos e pelo conscienciólogo, estando todos em busca da compreensão da transculturalidade dos saberes e do refinamento do ser humano *ressomado* no planeta Terra.

1. JACQUES GAUTHIER E WALDO VIEIRA

Jacques Gauthier vem das Ciências da Educação pela Universidade Paris VIII, pesquisador na Equipe Educação, Socialização e Coletividades Locais da mesma instituição, está vinculado ao CNPq no Brasil e enraizado profissionalmente na Bahia. Atuou como professor visitante no Programa de Doutorado em Enfermagem/UFRJ, foi o criador da metodologia ‘Sociopoética’⁹ e atua como professor do Curso de Direito do Centro Universitário Jorge Amado, em Salvador-BA.

Dentre a produção acadêmica de Gauthier foi selecionado o texto “Demorei tanto para chegar... – ou: nos vales da epistemologia transcultural da vacuidade”, publicado em 2011 na Revista *Tellus*, vinculada ao Programa de Mestrado e Doutorado em Educação, da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), em Campo Grande-MS. O autor inicia seu texto com a seguinte máxima: “[...] se nós quisermos praticar a pesquisa intercultural, devemos suspender nossas crenças sobre os fundamentos da realidade e do saber” (2011, p. 40).

Por sua vez, dentre a extensa produção de Vieira foi selecionado o tratado “Projeciologia – panorama das experiências da consciência fora do corpo humano”, publicado em 1999 pelo Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia (IIPC), no Rio de Janeiro. O autor apresenta o paradigma consciencial e enfatiza que “em Ciência, cada antigo ponto de vista abandonado significa novo passo de visão científica dado à frente” (1999, p. 40).

Buscando abandonar um ponto de vista incrustado politicamente, como o eurocentrismo¹⁰, Gauthier (2011, p.40) argumenta que ao suspender suas crenças, a postura do pesquisador intercultural deve ser pelo agnosticismo. A suspensão das crenças significa não ter pretensões de que a ‘verdade’ seja a do próprio pesquisador. Isso porque a pesquisa intercultural é caracterizada “por respeitar as crenças epistemológicas e os caminhos metodológicos do outro”. Ao emitir seu posicionamento científico, Gauthier se reafirma como um dos pensadores da ‘decolonialidade do saber’. Essa expressão traduz uma vertente científica que objetiva desconstruir a força do processo colonial imposto sobre os saberes dos povos da América Latina. A colonialidade, portanto, “transcende as particularidades do colonialismo histórico” e não desaparece quando o país se torna independente, afirma Quijano (1997 apud ASSIS, 2014, p. 614). A *decolonialidade*, no caso dos saberes étnicos, é um posicionamento político que “valoriza os conhecimentos indígenas como científicos e estuda as semelhanças e diferenças entre as ciências

9 “Perspectiva teórico-metodológica no campo da educação popular. Propõe um processo grupal de produção do conhecimento, em que todos os integrantes se constituem como co-participantes”. Valoriza as categorias e os conceitos produzidos pelas culturas dominadas e de resistência – explica Fleuri (2001) ao apresentar o livro “Uma pesquisa sociopoética” de autoria de Gauthier (2001), publicado pela UFSC.

10 A escrita do vocábulo ‘eurocentrismo’ ocorre de duas maneiras: unido, nas citações já publicadas; separado, conforme a nova ortografia.

eurodescendente e indígena, numa perspectiva de dialogicidade e interculturalidade”, explica Gauthier (2011, p. 43).

A perspectiva de cientificidade dos saberes indígenas, proposta por Gauthier, é reconhecida por mim. Ressalto, porém, que os fatores multidimensionais e energéticos interpretados por acadêmicos podem não corresponder aos conceitos que adquire por meio dos estudos consciencológicos; e que conhecimento indígena enquanto conhecimento válido promove impacto ético e epistemológico.

Segundo Vieira (1999, p. 238), o saber é constitutivo do ser humano e este [nós] não está limitado a ‘saber algo’, mas, sim, o humanoide “sabe que sabe” e ainda ‘busca se conhecer’, quando assim o deseja. Dialogando com Walsh (2009 apud GAUTHIER, 2011, p. 43), entendo a perspectiva da *decolonialidade* do saber proposta por Gauthier centrada no fator político que permeia a produção de conhecimento da humanidade. No caso étnico, os países Bolívia e Equador¹¹ empoderaram os indígenas durante a elaboração das suas novas constituições. Assim, “pela primeira vez na história da humanidade, proclamassem a igual dignidade de todas as formas de conhecimentos, portanto, das ciências indígenas, afrodescendentes e eurodescendentes.”

As consequências deste posicionamento político foram: (a) o direito de assumirem a *Pacha Mama*, a Terra-Mãe, como elemento das cosmovisões indígenas; e (b) o desmonte de considerar o homem como centro e mestre da natureza. Ambas as consequências são muito valiosas para nosso viver planetário, no sentido de que potencializam “a compreensão da ecologia e para que possamos responder aos desafios do aquecimento global”, argumenta Gauthier (2011, p. 43). Sob a perspectiva consciencial, entendo que as consequências dessa visão possibilitam ampliar nossa compreensão das diferentes consciências *ressomando* [voltando a ter corpo físico], as possibilidades de realizar a tarefa do esclarecimento [*tares*] e o *rapport interconsciencial* com os diferentes humanos. Entendo que, tanto a perspectiva de aceitar as cosmovisões indígenas, quanto a de desmistificar a centralidade humana dominando a natureza, contribuem para que aceitemos a consciência *ressomada* em diferentes culturas. No exercício da tarefa do esclarecimento [*tares*], é cosmoético partir de onde e como a pessoa está, de modo a não agredi-la

11 Os Direitos da Natureza, ou “*Los Derechos de La Pacha Mama*” estão na Constituição do Equador (2008). O Artigo 71 diz: “A Natureza ou *Pacha Mama*, a qual produz e reproduz a vida, tem direito ao respeito integral à sua existência e à manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, função e processos evolutivos. Todas as pessoas, comunidades, povo ou nação poderão exigir das autoridades públicas o cumprimento dos direitos da natureza. O Estado incentivará as pessoas civis e jurídicas a coletividade, a protegerem a natureza, e promoverá o respeito a todos os elementos que formam um ecossistema.” Nos Artigos 41 e 42 há o reconhecimento dos “direitos intrínsecos da Natureza”, fato que está causando discussões na doutrina do direito por configurar o “ponto de partida para uma mudança do paradigma antropocêntrico que norteia os atos da humanidade”, em um enfrentamento diante do antropocentrismo, o qual entende ser proprietário da natureza, de modo a ser autorizado a “fazer com ela o que bem entender, e o faz” (ALQUIMIANDO O MEIO AMBIENTE, 2012).

e, simultaneamente, abrir-se à possibilidade de interagir e de se inter-relacionar com todos os tipos humanos¹².

As mudanças conquistadas pelo povo latino-americano são concretas e plenas de subjetividades. Segundo Vieira (1999, p. 15), para que a subjetividade seja reconhecida requer ser aceita pela pessoa, sempre por meio de prova objetiva. “O subjetivo pode conhecer o subjetivo e o objetivo”, de modo que o observador/pesquisador toma parte do experimento que observa. “A rigor, nenhuma Ciência é completamente objetiva, tendo em vista que mesmo os dados obtidos por uma máquina só serão considerados dados quando alguém determina subjetivamente sua importância”. Posteriormente, “esses dados nada dizem enquanto não forem *interpretados subjetivamente* (sic)”, considera Vieira.

Sob meu ponto de vista, nisto consiste a ousadia de Gauthier frente à ciência de origem europeia, ou seja, empoderar os saberes indígenas na academia, enquanto ‘dados objetivos’. Até pouco tempo atrás, o pensamento indígena, de modo geral, não era aceito como dado científico. Os indígenas tratados pelo autor vêm de uma realidade diversa da realidade europeia, constituem os povos da multicultural América Latina. Por esse motivo, para inovar na produção do conhecimento científico, Gauthier (2011, p. 40) entende que os pesquisadores precisam realizar, em si mesmos, uma “forma de limpeza mental, uma forma de iniciação”.

O processo de autolimpeza consiste em “desconstruir o que foi enraizado em nós”, no sentido de que as mentes científicas estão cheias das crenças filosóficas, a exemplo do materialismo, que sustentam o eurocentrismo há séculos. Essa base, vinda com a colonização, é denominada ‘materialismo filosófico’. Suas características principais são os princípios de que a matéria independe do espírito, e que há graus de complexidade nas ciências, ou seja, as ciências humanas e sociais são mais complexas que as ciências da natureza. Para o autor, o eurocentrismo se perde em elucubrações e não proporciona a abertura das mentes para se disponibilizarem a acolher a diferença. “O espírito (humano), nesse caso, vem se opondo à matéria, distanciando-se dela e construindo-a como um objeto separado, independente dele, cognoscível pelas leis da física e da química, complexificadas em ordens superiores quando se trata da biologia, e ainda mais, da sociologia ou da psicologia (GAUTHIER, 2011, p. 40).

Despido da polaridade de que no materialismo os fatos possam ser mais ou menos complexos e hierarquizados, Vieira (1999, p. 357) afirma que “o materialismo é uma tendência, atitude ou sistema que entende que tudo é matéria e que não há substância *imaterial*(sic)”. Este e outros princípios adotados durante muito tempo na academia e fora dela “atrasam a vida, o autoconhecimento e a evolução íntima da consciência”, pondera ele. Como exemplo desse predomínio materialista, o autor cita o “egoísmo e o materialismo” permeando a atual sociedade, guiados pela industrialização voltada ao comércio.

12 Contribui para a TENEPES, quando é criado um ambiente de doação de energias mediado por amparadores, independente da forma, do pensamento ou da energia que a conscin ou consciex se apresente.

Esse aspecto leva a compreender um Gauthier inquieto intelectualmente, pois “as ideias materialistas são pueris e contraditórias sob muitos aspectos”. Nas questões de ‘vida’ e ‘morte’, por exemplo, o materialista teme passar por ridículo [catagelofobia] quando pensa na morte, ou em outra vida. “O materialista é uma *conscin* completamente perdida no seu presente *intrafísico*, que busca eliminar o seu passado e o seu futuro”. Em decorrência, a ciência materialista elimina tudo aquilo que não pode responder positivamente, esquecendo-se que “[...] a realidade de um fato subjetivo é de natureza igual à de um fato material”, explica Vieira (1999, p. 357).

Reforçando essa visão de eliminação do imaterial desencadeada na ciência, Gauthier (2011, p.40) cita que, na modernidade, o materialismo filosófico é conhecido também por ‘naturalismo’¹³, tendo favorecido muito o desenvolvimento das ciências eurodescendentes e simultaneamente silenciado e desqualificado outras três formas de fazer ciência na espécie humana, quais sejam: (i) o “totemismo”, forma do pensamento de povos do Pacífico, onde a sociedade é organizada com regras matrimoniais a partir da crença na filiação dos clãs, e a partir de uma espécie mítica¹⁴ de origem animal ou vegetal; (ii) o “analogismo”, forma de pensamento encontrada na Ásia, nas montanhas da América Central e do Sul, e em muitas sociedades africanas, onde no ser humano, na natureza, nas artes, na sociedade etc. ressoam características comuns¹⁵; e (iii) “xamanismo” ou animismo, forma de pensamento em que minerais, vegetais e animais se comunicam com o ser humano e é possível a metamorfose entre os seres desses reinos com a espécie humana¹⁶.

O autor¹⁷ enfatiza que estas três formas de pensamento não devem ser ‘hierarquizadas’, mas devemos respeitar as ‘diferenças’ entre elas. Para exemplificar cita Claude Lévi-Strauss¹⁸ quando elaborou a ‘teoria do estruturalismo’ de maneira ‘naturalista’, ratificando a oposição ‘natureza x cultura’ como matriz de todos os mitos da humanidade. Lévi-Strauss não quis ouvir o que diziam seus informantes indígenas. Gauthier apresenta seus argumentos sustentando-se na crítica ao materialismo por ser limitante ao entendimento e à aceitação das diferentes premissas dos saberes tradicionais.

13 Termo cunhado por Philippe Descola, em 2005 (GAUTHIER, 2011).

14 O pensamento mítico vem da mitologia e difere do conhecimento científico. Não se trata de hierarquizar, mas distinguir as diferenças tendo em vista que cada conhecimento difere na forma de produção, intenções e consequências.

15 Orixás no candomblé ou o pensamento Taoísta, na China antiga.

16 O correlato do xamanismo na perspectiva conscienciológica seria o parapsiquismo. Trata-se simultaneamente de uma condição fisiológica e uma atividade humana, exercidas de diferentes formas, com diferentes intenções e resultados, em cada uma das abordagens – reflexões a partir das orientações de Luciana Ribeiro.

17 Nesse momento, Gauthier dialoga com Descola (2005).

18 Eminent antropólogo francês idealizador do modo de pensar e do método de análise estruturalista, no início do século XX, com apogeu em 1960.

O posicionamento de Gauthier acerca da cientificidade dos saberes indígenas ou saberes tradicionais requer o acréscimo das reflexões elaboradas por Cunha (2007). A autora argumenta que os ‘saberes tradicionais’ são diferentes do saber científico, “mais diferentes do que se imagina”. Há sim uma incomensurabilidade entre os conhecimentos científicos e os indígenas que não reside nos resultados. O conhecimento científico pode se afirmar como verdade “até que outro paradigma o venha sobrepujar, como mostrou Kuhn”. E é o sentido da universalidade do saber científico que não se aplica aos saberes tradicionais. “A pretensão de universalidade da ciência talvez seja herdeira das ideias medievais de uma ciência cuja missão era revelar o plano divino”. O fato é que a Ciência moderna, instaurada desde o século XVII, foi “deliberadamente construída como uma, através de protocolos de pesquisa acordados por uma comunidade”. O que há de semelhança entre o saber científico e o saber tradicional é que ambos são “formas de procurar entender e agir sobre o mundo. E ambas são também obras abertas, inacabadas, sempre se fazendo” (CUNHA, 2007, p. 78).

Não obstante, afirma a autora, o senso comum não vê a questão assim. Os conhecimentos tradicionais são vistos como “um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado transmitido por antepassados e a que não vem ao caso acrescentar nada”. Há muito equívoco nisso, enfatiza Cunha (2007). Estudos recentes mostram que “o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos transmitidos pelas gerações anteriores”. Diante desse contexto, vale ressaltar que há, sim, diferenças profundas, quais sejam: (a) “há tantos regimes de conhecimento tradicional quanto existem povos” de modo que o uso da expressão no singular ‘conhecimento tradicional’ é para contrastar com o ‘conhecimento científico’; (b) o conhecimento científico é hegemônico e seu poder se manifesta até na linguagem, de modo que quando se diz ‘ciência’ está se falando de ‘ciência ocidental’ (CUNHA, 2007, p.78).

Após o esclarecimento de que os saberes são diferentes, Cunha (2007, p. 79) questiona “quais são as pontes entre eles” e se “as lógicas são as mesmas ou seriam diferentes”. A diferença não está na lógica, “o que há são premissas diferentes sobre o que existe no mundo”, explicou Evans-Pritchard (1937 citado por CUNHA, 2007, p. 79) no seu estudo sobre a bruxaria e oráculos entre os povos Azande, do Sudão. “Dada uma ontologia e protocolos de verificação, o sistema é de uma lógica impecável a nossos olhos.”

A diferença, afirma Cunha (2007, p. 79)¹⁹, provém dos níveis estratégicos distintos a que se aplicam. O conhecimento tradicional opera com “as assim chamadas qualidades segundas, coisas como cheiros, cores, sabores... No conhecimento científico, em contraste, acabaram por imperar definitivamente unidades conceituais.” Outra forma de diminuir a ciência tradicional é dizer que “ela não

19 Cunha (2007) atribuiu o crédito da reflexão a Lévi-Strauss sem mencionar a fonte, nem no texto e nem nas referências. Entendi que devido ao tempo esse conhecimento foi incorporado pelos antropólogos de modo que há um diálogo direto.

procede por invenção, somente por descoberta e, até, quem sabe, por imitação de outros primatas, macacos que usam plantas medicinais.” Não obstante as dificuldades para transitar pelas pontes que unem, refutam e interculturalizam as ciências, há a etnomedicina, a etnofarmacologia, o etnodesporto e os saberes ecológicos, dentre outros, que atuam na fervura dos novos paradigmas que os saberes tradicionais os submetem.

Por sua vez, Vieira (1999, p. 45; 357) apresenta os fundamentos da nova ciência Conscienciologia e sua especialidade Projeciologia, informando que é ciência humana “com caracterização científica própria a novo modelo”, não sendo somente experimental. Há teorias e métodos “adaptados à singularidade do seu objeto que é o ser humano considerado de modo abrangente, globalizante, integral, holossomático, multidimensional, multiexistencial, holomnemônico.” O mais complexo é o fato de o paradigma consciencial estar voltado para a evolução coletiva e a autoevolução, enquanto o cientista materialista [naturalista] se mostra como uma consciência “atolada, concentrada e fascinada pela experiência hedonista do aqui e agora do seu corpo de homem ou mulher-animal, que se arrasta na crosta planetária”. Sendo assim, nessa visão carnal de mundo não existem o *holossoma*²⁰ [todos os corpos], a *seriéxis*²¹ [várias existências] e outros, pois o *egocarma*²² ainda predomina na sua *autopenalidade* materialista.

A visão de mundo materialista foi nociva no reconhecimento das formas de epistemologias de diferentes povos. Os xamãs, exemplifica Gauthier (2011) não diferenciam ‘natureza e cultura’. Para eles, tanto os animais têm sua cultura e podem se transformar em humanos, quanto os humanos se transformam em animais no mundo imaterial. Os resultados de muitas das visões xamânicas, de plantas e animais, são usufruto de todos, por exemplo: os saberes sobre determinada planta e o fato de que seu uso tradicional prolongado constitui a única forma de detectar sua toxicidade, é uma contribuição importante para a farmacologia, afirma Cunha (2007, 80). Considerando este aspecto, Gauthier destaca que ao realizar a pesquisa intercultural, o pajé (xamã) pode afirmar que o universo todo é produzido pelo ‘Espírito Universal da Natureza’ e dentro desse universo há espíritos particulares para rochas, plantas, animais e humanos.

No caso dos estudos conscienciológicos, o paradigma considera equivocada o retorno da consciência a outras formas animais, após ter vivido na condição humana. Na perspectiva de ampliar esse saber indígena acerca da manifestação de um espírito universal da natureza, tomemos em conta a abordagem de Vieira (1999, p. 575), segundo o qual algo semelhante a esta ideia indígena do espírito universal seria a ‘energia imanente’. Observo ao leitor, que não tenho como certo

20 Conjunto dos veículos de manifestação da conscin: soma, holochakra, psicossoma e *mentalsoma*; e da *conscix*: psicossoma e *mentalsoma*.

21 Sérição existencial evolutiva da consciência; existências sucessivas; renascimentos intrafísicos em série (CONSCIENCILOGIA, 2013)

22 Princípio de causa e efeito, atuante na evolução da consciência, quando centrado exclusivamente no ego em si. Estado do livre-arbítrio preso ao egocentrismo infantil (Conscienciologia, 2013).

se para os indígenas ‘espírito’ e ‘energia’ são similares. Gauthier tampouco parece diferenciar estes conceitos. Em contraposição, para Vieira, são duas realidades bastante diferentes, devendo ser estudadas especificamente.

A delicadeza da questão está nos relatos verbalizados e que são traduzidos, geralmente por um membro da etnia que domina ambas as línguas. Da parte dos pesquisadores²³, esses geralmente não são conhecedores da língua, assim como não são conhecedores dos neologismos do paradigma consciencial. O que pode ocasionar certa dificuldade de compreensão ao abordar essas outras formas de ver o mundo.

Vieira, idealizador da Conscienciologia, qualifica a energia imanente, um tipo de energia primária, invisível, multiforme, totalmente impessoal, dispersa em todos os objetos ou realidades físicas. A essa similaridade, talvez os indígenas chamariam de ‘o espírito das coisas’. Interpenetrando tudo no Universo, a energia, segundo Vieira (1999), ainda não foi domada pela consciência humana, é “demasiadamente sutil para ser identificada pelos atuais instrumentos tecnológicos”. Conhecida também por ‘prana’ ou ‘energia extrafísica’ assemelha-se à referência dada pelo indígena.

A diferença entre a perspectiva indígena e a da Conscienciologia, complexa a meu ver, estaria no fato de apesar de ambas estarem calcadas na percepção, respectivamente, a indígena fundamenta-se na percepção dos diferentes mundos de modo a construir um conhecimento que sustenta as identidades, o modo de ser e as cosmologias; enquanto a Conscienciologia está calcada na percepção que vem da autopesquisa teática e visa à evolução.

Os xamãs, segundo Vieira (1999, p. 877), são os “verdadeiros projetores²⁴ rústicos, primitivos, precursores dos modernos projetores conscientes da Projeciologia”. O autor ressalta que essa qualidade, ou seja, a experiência do fenômeno projeciológico dos/as xamãs integra “a fisiologia natural do homem e da mulher desde que estes surgiram na face da Terra”, portanto essa visão de mundo [verdadeira para esse povo e vivenciada por eles], que Gauthier insiste em fazer reconhecida na academia, se aceita, pode contribuir sobremaneira no “reconhecimento de que os paradigmas e práticas de ciências tradicionais são fontes potenciais de inovação da nossa ciência” (CASTRO, 2007, p. 81). Gauthier não é conhecedor do paradigma consciencial, não se pronuncia sobre as projeções xamânicas serem fisiológicas. Recorrendo a Vieira (1999, p. 877), ressalta-se a contribuição do

23 Como pesquisadora vivenciei problemas quanto à língua Kadiwéu. Hoje, no Brasil, são faladas 274 línguas indígenas (IBGE, 2010) mais a língua portuguesa oficial. O tradutor indígena que me acompanhava nas pesquisas com o povo Kadiwéu [os Guaicuru], habitantes na fronteira do Mato Grosso do Sul com a Bolívia utilizava termos específicos do esporte, quando o ancião de 92 anos relatava um tipo de jogo tradicional. Observei que o tradutor usava termos do jargão da Educação Física, como “área”, “demarcação” e estes termos não estavam condizentes com o jogo tradicional/ludodiversidade. Foi necessário parar a tradução, conversamos e no final ponderei que poderia não haver vocabulário na língua Kadiwéu para a tradução. O caso do ‘empréstimo’ linguístico é usual e ocorre também entre os Guarani e Kaiowá da fronteira do Mato Grosso do Sul com o Paraguai.

24 Pessoa que se manifesta com outro corpo, além do físico.

paradigma consciencial para com a academia ao afirmar que a projeção fora do corpo físico “não pode ser classificada como psicopatologia”, ocasionando o desafio de pesquisadores virem a conhecer o paradigma consciencial.

Gauthier (2011, p. 41) defende que para haver a pesquisa intercultural, ou seja, “a produção conjunta e respeitosa do conhecimento”, a condição é a de abandono da crença materialista pelo pesquisador. Com a autolimpeza das crenças pessoais, incluindo a da visão materialista, o pesquisador conseguirá compreender e acolher “as palavras-com-fundamentação-espiritual pelas quais esse, ou essa pajé expõe seus conhecimentos” acerca dos efeitos da cura de determinada planta e a metodologia utilizada para a colheita daquela planta. Concomitante a este acolher ‘o outro’ [no caso o pajé é acolhido]; o pajé vai também suspender provisoriamente suas razões espirituais e passar a ouvir “as razões explicativas materialistas”, levadas pelo diálogo com o pesquisador acadêmico. Assim, haverá uma troca sensível de realidades.

Enquanto para os xamãs e antropólogos valeria a suspensão temporária das suas crenças, na Conscienciologia o ‘princípio da descrença’ propõe que além de suspender a crença, a pessoa deve dispor-se e propor-se a aplicar técnicas evolutivas que propiciem vivências parapsíquicas, e a partir dessas vivências analisar a realidade posta em questão.

O transe que acomete o/a xamã e o/a leva à interação entre mundos é compreendido no paradigma consciencial a partir da análise dos estados alterados de consciência, no caso dos indígenas podem ser provocados por meio de danças giratórias, evocações com uso da fumaça do cachimbo, ou a ingestão de alguma planta que conduza “a consciência ao colapso do transe *parapsíquico* com as consequentes visões”. O corpo do xamã pode também “permanecer sob o comando de uma *consciex* (possessão) durante o período da exteriorização da consciência”, com ou sem o fenômeno da *psicofonia*²⁵, explica Vieira (1999, p. 482), enfatizando que seria possível obter o mesmo efeito a partir de técnicas específicas, portanto sem uso de substâncias de qualquer tipo.

Os indígenas citados por Gauthier (2011, p. 41) são as etnias que habitam a região amazônica, onde é usual a ingestão da “planta-doutora *ayahuasca*”, conhecida como “cipó dos ancestrais” em língua quéchua²⁶. Esse pesquisador entendeu que o espírito dessa planta “mostra aos xamãs como curar o mundo dos seus males, materiais e espirituais²⁷”. Ingerida na forma de chá é capaz de catalisar seus efeitos

25 Ato de uma consciência intrafísica [tem corpo físico] falar incorporado através do corpo humano de uma pessoa.

26 Língua comum falada em Lima, Peru. Seu primeiro dicionário foi publicado em 1604. Obtido em: <https://www.wdl.org/pt/item/13770/>

27 Segundo a análise bioquímica pela ciência acadêmica, o chá é um composto das seguintes ervas: cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*), plantas da Amazônia, em particular a chacrona (*Psychotria viridis*) e a *chaliponga* (*Diplopterys cabrerana*).

“permitindo assim ao cérebro ter acesso direto a conhecimentos inconscientes, normalmente velados em estados normais”, explica Gauthier.

Vieira (1999, p. 888) considera desnecessária e contraproducente a ingestão de substâncias para alcançar outros estados conscienciais, pois elas limitam e comprometem a lucidez, durante a vivência do estado alterado de consciência, distorcendo a percepção e compreensão do fenômeno vivenciado. Fato que, no caso da perspectiva conscienciológica, comprometeria a autopesquisa. Observa ser comum em diversas culturas indígenas o uso de substâncias em rituais [fumados em forma de cigarros ou cachimbos], ingeridas em forma de sementes mastigáveis e chás “empregadas para se obter empiricamente a auto-transcendência(sic)”.

O pesquisador Gauthier vivenciou a ingestão da bebida por ele considerada enteógena²⁸ para tentar obter o estado alterado de consciência e conhecer o universo apresentado pelo xamã. Seus relatos confirmam o aumento da percepção, o que lhe proporcionou comprovações para sustentar seus estudos pautados por interpretações transculturais. A bebida *ayahuasca*, cujo nome homenageia um indígena sábio, de origem Inca, resulta do cozimento de um conjunto de ervas e “constitui prática milenar”, embora há poucas décadas seja adotada em cerimônias indígenas no Amazonas e alastrando-se por todo o país. O acadêmico ressalta que:

Experimentei diretamente certos caminhos xamanísticos do saber e me acostumei, nas minhas pesquisas acadêmicas, a cruzar as interpretações teóricas dos dados de pesquisa legitimadas pelas ciências eurodescendentes (a partir dos grandes cientistas) com as interpretações dos mesmos dados, sugeridas pela ayahuasca, doutora legítima no universo científico indígena. (Gauthier, 2011, p. 42)

Ao trazer o posicionamento do pesquisador acadêmico para uma reflexão frente a frente com os estudos *conscienciais*, Vieira (1999, p. 947) é incisivo ao afirmar que “drogas de qualquer tipo, ou as experiências conscienciais extremamente forçadas por produtos farmacológicos, nem sempre favorecem o desenvolvimento das pesquisas prociológicas, em razão da confusão mental que estabelecem na mente dos que experimentam tais vivências e as analisam posteriormente”.

Vale destacar que o estudo realizado por Gauthier não busca a projeção consciente para fins da evolução na *seriéxis*²⁹. Tampouco podemos chamar de ação mentalsomática, pois o uso da planta oblitera a lucidez e o discernimento, ainda que possa aguçar certas percepções. Gauthier desconhece a ideia de *holosoma*. Seu experimento está voltado ao respeito e reconhecimento do gênero humano considerando seu valor cultural. Portanto, ao meu ver, o valor atribuído

28 A associação das plantas gera serotonina semelhante à produzida pelo cérebro, que a potencializa (GAUTHIER, 2011, p. 41).

29 Sérição existencial evolutiva da consciência; existências sucessivas; renascimentos intrafísicos em série.

pelo acadêmico restringe-se à revisão epistemológica acadêmica, no sentido de inserção de outra forma de paradigma humano, cuja natureza visa à quebra hegemônica

[...] da palavra “ciência”, tanto no contexto xamanístico como naturalista (ou analógico, ou ainda, totêmico), pois, geralmente, é considerado científico o conhecimento que foi produzido ao obedecer às hipóteses materialistas de constituição do saber e ao seguir os procedimentos metodológicos de uma rigorosa experimentação orientada pela ciência matemática (GAUTHIER, 2011, p. 43).

Dito de outra forma, Gauthier (p. 42) observa que enquanto “o pensamento eurodescendente constrói uma explicação bioquímica e psicanalítica naturalista e materialista”, o “pensamento xamanístico elabora uma explicação mítica, espiritual, do mesmo fenômeno, dos mesmos efeitos”. Ao pesquisador acadêmico de interculturalidade “não cabe e é impossível preferir uma das explicações à outra”. A pesquisa intercultural exige o reconhecimento das diferentes realidades, procurando uma “forma para o conhecimento científico e o conhecimento tradicional viverem juntos. Viverem juntos não significa que devam ser considerados idênticos”, enfatiza Castro (2007, p. 84). Corroborando a perspectiva de Gauthier de supressão das crenças do pesquisador, enquanto postura epistemológica, a antropóloga Castro (2007, p. 84) apresenta uma tríplice condição, qual seja: “preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional”; “reconhecer e valorizar suas contribuições para o conhecimento científico”; e “fazer participar as populações que o originaram nos benefícios que podem decorrer de seus conhecimentos³⁰.

Foi esta perspectiva que fez e faz de Gauthier uma referência para estudos acadêmicos com indígenas. Há reconhecimento de que o autor enfrenta um grande desafio ao colocar-se frente a frente com a fundamentação histórica da ciência eurocentrada. Gauthier (2011, p. 46) recupera o processo histórico da ciência explicando que ela “foi criada ao pensar contra os conhecimentos anteriores (do heliocentrismo à teoria das bactérias ou à teoria das classes sociais)”. Antes havia a “ilusão do sol girando em redor da terra, ou da sociedade como constituída por uma aglomeração de indivíduos”, e foi preciso romper com estas ‘certezas’. Os pesquisadores precisaram “aprender a questionar; e, sobretudo, aprender *como* questionar e *como* ver além do óbvio”. E tal procedimento, que resultou em rupturas, não ficou limitado “à área geográfica europeia”. Um exemplo de outro espaço geográfico vem dos “cientistas que criaram a acupuntura”, ciência forjada por uma “ruptura epistemológica em relação aos saberes da China da época”, e que “foi possível a partir da filosofia taoísta”, explica Gauthier (2011, p. 46).

30 O inverso também é verdadeiro, no sentido de que o conhecimento indígena precisa também enfrentar a ciência ocidental, mostrando sua eficácia.

Por isso causa estranheza aos eurodescendentes, “pois as ciências matemático-experimentais precisaram de filosofias materialistas para que dessem as costas às interpretações religiosas já presentes – as quais impediam o pensamento científico, pois já explicavam tudo” (p. 46). De modo semelhante, “podemos igualmente supor que o nascimento da fitofarmácia indígena na bacia do rio Amazonas exigiu uma ruptura epistemológica em relação aos conhecimentos prévios dos povos indígenas”. Os eurodescendentes, assim como Gauthier, estranham o universo amazônico onde é possível ocorrer “uma aliança cognitiva inter-reinos”, pois, segundo os indígenas, “pedras, plantas e animais *sabem*”.

2. ESTHER LANGDON E WALDO VIEIRA

Esther Jean Matteson Langdon possui pós-doutorado da *Indiana University e University of Massachusetts, Amherst*; doutorado em Antropologia na *Tulane University of Louisiana*, mestrado em Antropologia na *University of Washington*, e graduação em Antropologia e Sociologia – *Carleton College*. Atualmente é professora titular da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e coordena o Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural³¹ (IBP). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Cosmologia e Saúde.

O texto selecionado do conjunto da obra de Langdon foi “A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: são compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas?”, publicado em 2001, como um dos capítulos do livro organizado por Luís Donizete Benzi Grupioni e outros, denominado ‘Povos Indígenas e Tolerância’, editado pela Editora da USP – EDUSP. Langdon inicia seu texto citando o artigo 1º dos ‘Princípios sobre a Tolerância’ aprovados pela UNESCO (1995, p.1) – “[...] para a harmonia internacional, torna-se essencial que os indivíduos, as comunidades e as nações aceitem e respeitem o caráter multicultural da família humana”.⁹²

A mesma obra de Vieira (1999), citada no subtítulo anterior, foi adotada para dialogar com Langdon (2001). Acerca do caráter multicultural da família humana, Vieira (1999, p. 915) amplia a perspectiva multicultural proposta pela UNESCO para o âmbito multiexistencial e multidimensional, complexificando a existência humana quando pensada no paradigma consciencial. Para tanto, argumenta que, além das diferenças culturais, as quais por si mesmas já são um desafio para a compreensão mútua, existem as relações cármicas³², ou seja, as

31 Ligado ao Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT), o IBP consiste em um programa federal de pesquisas integradas que visa descrever e retratar, a partir de uma perspectiva antropológica, diferentes realidades brasileiras, contribuir para elaboração de políticas sociais e a formação de profissionais que atuem no âmbito acadêmico e junto às populações estudadas <http://brasilplural.paginas.ufsc.br/>

32 A lei do Carma, por vezes, é reconhecida por seu caráter fatalista. Contudo, na Conscienciologia a lei do Carma tem causa na cosmoética, ela não castiga, não recompensa, não cria ou designa nada. O foco dessa lei está na pensividade. O carma é o “relógio de antimatéria, sempre infalível, que marca a hora do contratempo ou do acidente de percurso no destino pessoal”, dentro do processo evolutivo (VIEIRA, 2012, p. 97).

relações resultantes das afinizações pensênicas e suas consequências. Os grupos comunitários, os familiares compõem as consciências do ‘grupocarma’ embora se apresentem em outros corpos (somas), “em outras vestes e outras identidades físicas, com as tendências conhecidas, um pouco melhoradas, às voltas com as consequências do papel que desempenharam [...], subindo cada degrau dentro do ciclo multiexistencial” evolutivo. Essas relações acentuam as singularidades, as afinidades e as dificuldades nas relações humanas.

Nos limites brasileiros, Langdon (2001, p. 158) evoca a Constituição de 1988 acerca do direito indígena de atenção diferenciada, em termos de vulnerabilidade e da especificidade étnica. A pacificação desses povos foi revertida em quase extermínio, “em consequência do contato com as doenças europeias”. Chacinas e epidemias foram fatores de diminuição das populações indígenas, destaca citando Ribeiro (1982 apud GAUTHIER, 2001, p.158). Atualmente, a marginalização, a perda do território, as mudanças ambientais, o desuso de “técnicas tradicionais de subsistência e a exploração por parte da sociedade envolvente contribuem para uma situação de saúde muito precária”.

Apesar de a legislação brasileira ter aderido aos princípios sobre a tolerância, a saúde indígena está longe de ser solucionada. Esse fracasso é consequência dos serviços que devem ser diferenciados e não o são. A “estrutura burocrático/administrativa confusa e complicada demais, caracteriza-se pela falta de competências e responsabilidades na geração dos projetos e serviços” aos indígenas (p. 159). Sabendo que mesmo não havendo sincronicidade entre os saberes da biomedicina e os dos indígenas, “teoricamente não deve haver falta de respeito ou conflito entre os dois sistemas médicos, o dos índios e o dos profissionais dos serviços de saúde” (p. 159).

A meu ver, o conflito se instala quando observamos que mesmo a biomedicina estando fundamentada em “vultuosa massa de fatos seguros e sólidas teorias”, ocorre que “[...] suas múltiplas áreas ou especialidades [a medicina] não podem ser aplicadas com segurança matemática”, destaca Vieira (1999, p. 45; 94-95). Isso porque erros são cometidos e convém ainda “estimar as possibilidades, exercer o julgamento ou juízo crítico, e fazer funcionar a percepção intuitiva, tanto no diagnóstico quanto na terapêutica”. O autor enfatiza que com a ampliação dos fatores multidimensionais, poderão ser alteradas no mínimo 4 áreas de pesquisas da biomedicina, a saber: (1) a *anamnese* clínica; (2) a fisiologia; (3) a terapêutica em geral; e (4) a psiquiatria. Essas perspectivas de mudanças são em decorrência do tratamento do paciente “para além do organismo físico”, abordado como entidade completa – perspectiva que já é comum entre os indígenas, considerados os devidos contextos.

Langdon tem destacado nesse e em outros estudos, o fato de que os indígenas “reconhecem a eficácia da biomedicina e geralmente há uma relação de complementaridade entre as duas medicinas na procura de tratamento”. A experiência

da autora, no entanto, mostra que há obstáculos “para que um verdadeiro respeito ao saber indígena seja uma realidade”. O primeiro obstáculo é a diretriz de “respeitar o índio como um ser humano igual, relativizando seus hábitos, costumes e crenças”. O segundo obstáculo trata de entender que ele “provêm de uma cultura diferente com valores e conhecimentos diferentes” (p. 159-160). Lembrando DaMatta (1987), Langdon (2001, p. 160) afirma que “a nossa atenção para com as sociedades tribais deve ser fundada na troca igualitária de experiências humanas”. Consolidar essa troca requer de nós a tolerância, a humildade, a esperança e a generosidade que fazem parte da capacidade de “enxergar nossa humanidade no ‘outro’, e o ‘outro’ dentro de nós mesmos”.

Essa perspectiva humanista de ver o outro em si mesmo pode ser refletida, tanto por meio da História quanto da Para-História³³. Segundo Vieira (1999, p. 30), a vida humana é cheia de percalços e diante deles há “a necessidade de se conhecer a natureza humana e as estruturas da consciência”. As pessoas “tendem a ter esperanças excessivas, ou *fê* (sic) na Ciência convencional, mecanicista e incompleta [...]”. E é fato que as sociedades e a ciência de modo geral, pouco consideram as sociedades étnicas. No entanto, consideram as colônias alemãs, russas, italianas e japonesas que migraram para o Brasil e ainda mantêm costumes, festejos, alimentação, escolas bilíngues para manterem suas raízes. Enquanto isso, a cultura indígena e os próprios indígenas são vistos como sujeitos, ignorantes quanto às noções de saúde e higiene, incapazes de compreender os tratamentos da biomedicina, dentre outros estereótipos, explica Langdon (2001, p. 160). Limitada, a ciência não pode resolver “*todos* (sic) os problemas enfrentados pelo Homem”, pondera Vieira (1999).

O fato é que ao estudar a consciência humana há pouca ênfase no estudo da ‘inteligência evolutiva’ (IE), marcada pela cognição, a qual “[...] constitui a complexa mistura formada pela percepção, a análise e a compreensão das informações recebidas” (VIEIRA, 1999, p. 31 e 845). No corpo emocional, ou *psicosoma*, está a base menos evoluída do humano, de forma que a emocionalidade, o dogmatismo, a verdade deformada [*subinformação* ou *desinformação*] pode estar “a fim de manipular consciências ou seres sociais”. O emprego do princípio da inteligência evolutiva (IE) faz com que a pessoa entenda como é a estrutura da evolução no cosmos e como funciona esse processo em sua vida. No exemplo citado por Vieira, ele explica da seguinte forma: você é uma consciência e sabe que está aqui temporariamente e que não é apenas esse corpo; sabe também que tem um *holossoma*, com quatro veículos de manifestação e que quando descartar esse corpo físico [*soma*] e o *energossoma* [*corpo das energias*] vai ficar com os outros dois (*psicossoma* e *mentalsoma*), e quando evoluir mais vai ficar com apenas um corpo (o *mentalsoma*). Esse processo leva milhares de anos e seu ritmo depende

33 Uma das especialidades da Conscienciologia que estuda a História da Consciência, do Cosmos, a autobiografia da conscin dessa vida e a História humana de modo multidimensional, através do extrafísico, das retrocognições e da projeção lúcida (VIEIRA, 1999, p. 41).

do nível de engajamento e compreensão da própria consciência quanto ao seu desenvolvimento evolutivo. Dessa forma, nesta vida não se deve lograr os outros, ou viver em auto e heterocorrupção, seja ela passiva ou ativa, dentre outros comportamentos afins. Seria um desperdício de oportunidade e extensão do tempo (em vidas) despendido em passar pelas mesmas lições evolutivas.

Frente ao contexto, a meu ver, pode estar na falta de conhecimento sobre o cosmos e sua influência na vida de cada um, a dificuldade de os profissionais de saúde reconhecerem os saberes indígenas. Langdon, enquanto acadêmica, reconhece que falta a estes profissionais compreenderem (i) o conceito de relativismo e o conceito de cultura, e (ii) na academia falta o reconhecimento de que o ‘sistema indígena de saúde’ faz parte de um ‘sistema simbólico’ composto de “valores, representações e significados inter-relacionados”. A autora ressalta que os indígenas têm também definido “o que é doença e saúde, o que causa doenças e o que as cura, e o que é cura”. As respostas culturais a estes conceitos são diferentes das respostas da biomedicina, portanto, “não há superstições ou fragmentos de um pensamento menos evoluído”, como reiteram vários acadêmicos, argumenta Langdon (p. 160).

Sistemas indígenas de saúde são mais holísticos e podem ser caracterizados como “sistemas xamânicos”, no qual tanto a saúde quanto a doença compõem o sistema cosmológico. “Os fatores físicos, sociais e espirituais interagem no processo de saúde/doença e cura”. São “princípios epistemológicos bastante diferentes dos da biomedicina”, com diferenças do mundo e dos saberes, explica Langdon (p. 161). O Quadro 2 apresenta uma síntese das principais diferenças entre os dois sistemas, cujas argumentações estão explicitadas nos parágrafos seguintes.

Quadro 2. Síntese dos Princípios Epistemológicos comparando a Biomedicina e o Sistema Xamânico.

Biomedicina	Sistemas Médicos Xamânicos
Biológica	Social, ecológico e cosmológico
Cura: sintomática	Cura: restauração do bem-estar
Sintomas Corporais	Sintomas corporais e externos ao corpo
Curativa	Preventivo
Escrita	Oral
Formal	Informal

Fonte: Langdon (2001, p. 161)

Certamente, há os riscos de “caracterizar os dois sistemas como opostos”, assim como o de “reforçar as velhas noções de que a medicina indígena é basicamente mágica”, enfatiza a antropóloga. Caracterizar assim a medicina indígena já é um “erro etnocêntrico que faz parte da história da antropologia”. Certamente que a Antropologia, como ciência, já reviu tal erro como indicam os relatos do

médico holandês Guilherme Piso, que esteve no Brasil no século XVII, em 1653, permanecendo por um período de sete anos. A publicação do seu livro, escrito em latim, foi em 1658 e foi traduzido no Rio de Janeiro pelo Ministério de Educação e Cultura, em 1957.

Piso, médico em um tempo em que a Antropologia estava apenas delineada enquanto ciência, afirma que:

Consta da experiência e testemunhos dos autores que todos os íncolas da Índias exercem a medicina e pesquisam os conhecimentos das doenças pelos sintomas e, negligenciando as causas por um certo senso comum, deduzem indicações da doenças e ocorrem a elas opondo remédio contrário [...] de toda essa medicina brasileira, por mim observada durante sete anos e sucintamente transmitida como pude [...]. De sorte que aqui se pode ver a uniformidade com que povos, embora ignorantes e de nenhuma letras, exercem a medicina conosco. [...] restabeleceram com êxito os membros dos soldados feridos por balas de espingarda, que estavam para ser amputados pelos cirurgiões europeus, lusitanos e batavos (PISO, 1957, p. 75-76).

As observações de Piso, realizadas em meados do século XVII corroboram as pesquisas atuais realizadas por Langdon, dentre outros estudos não mencionados no presente ensaio. Os estudos antropológicos permitiram compreender melhor o significado do mito³⁴, da cosmologia, de modo que a academia pode argumentar serem os processos terapêuticos dos indígenas mais *holistas*, em que “doença e saúde fazem parte de um sistema cosmológico e os fatores físicos, sociais e espirituais interagem no processo saúde/doença/cura”, explica Langdon (2001, p. 162).

Com os argumentos acima, fica mais explicitada a síntese do Quadro 2, com o acréscimo dado por Langdon (2001, p. 161) de que para atender, no sistema médico xamânico, os indígenas seguem o seguinte protocolo: identificam os sintomas no início de uma doença; dão um diagnóstico temporário para fazer a indicação de terapia; e avaliam o acerto ou não do tratamento escolhido³⁵ (LANGDON, 2001, p. 161).

Para sustentarem seus sistemas de saúde, os indígenas desenvolveram uma ciência de fitoterapia e técnicas de parto. O conceito de cura para estes povos está “mais próximo do conceito inglês de *heal* que vem do grego e implica totalidade”. Assim, *heal* devolve o bem-estar; e nos casos de doenças sérias, com risco de morte, o bem-estar requer “a restauração das relações ameaçadas pela doença e não só a ausência da doença”, ou seja, a cura vem com a restauração do bem-estar.

34 O pensamento mítico encerra categorias de pensamento, expressa a realidade ‘sobrenatural’ da natureza e a dimensão profunda dos acontecimentos. O mito é dinâmico e muda conforme os tempos, sempre decodificando a experiência religiosa e da sabedoria prática, explica João Ribeiro Jr. (1992).

35 Langdon cita um outro artigo seu, publicado em 1995, mas não o registra nas referências.

Xamanismo é a busca da “causa última da doença e explicação do seu significado”. Conforme o Quadro 2, este sistema pode ter elementos secretos, preventivos, ecológicos e cosmológicos, com terapêuticas sem analogia com a biomedicina. Inteligentemente, os indígenas buscam a complementariedade das medicinas: “a biomedicina pela eficácia técnica nos processos biológicos do corpo e o sistema xamânico por explicar o porquê da doença”, conforme detalhamento das características da biomedicina expostos no Quadro 2 (LANGDON, 2001, p. 162).

Vieira (1999, p. 27) afirma que os conhecimentos *conscienciais*, assim como os científicos tradicionais, não são definitivos, são “*aproximadamente exatos* (sic)”. Da mesma forma, o xamanismo e a biomedicina têm suas incongruências, fundamentadas nos diferentes paradigmas.

É preciso enfatizar, ressalta a antropóloga (p.162) citando Foster & Anderson (1978), que é tarefa comum na sua profissão junto aos projetos de saúde, “avaliar as práticas nativas à luz de suas consequências para a saúde identificando as que são danosas, neutras ou possíveis”. As práticas consideradas prejudiciais são orientadas para não mais realizarem, enquanto as neutras e as possíveis são acompanhadas para que “não causem danos”. O fato é que estas situações são julgadas pela biomedicina, com a postura de quem detém uma ‘verdade superior’, detém o poder de juiz final, julga a eficácia das práticas indígenas segundo a compreensão de saúde ‘ocidental’ [eurocêntrica]. Langdon reconhece a alta tecnologia e o êxito no tratamento de doenças e sintomas físicos, no entanto, refuta a medida de eficácia utilizada, e afirma que este comportamento é uma atitude etnocêntrica.

Verdades são ignoradas, quando “as pesquisas demonstram a eficácia de cura ritual e o papel de relações sociais no processo de saúde e doença”, lamenta Langdon (p. 162). A postura é etnocêntrica porque “há três conceitos principais que marcam a diferença entre a biomedicina e a medicina indígena que precisam ser relativizados pela biomedicina”. São eles: (a) noções de cura, (b) noções de eficácia, e (c) a noção de realidade biológica da doença.

Mesmo que apenas no plano físico, mas já configurando uma perspectiva mais ampla, Langdon (2001, p. 163) informa que há anos a antropologia tem contribuído na discussão sobre as “causas psíquicas e socioculturais das doenças” e da eficácia dos sistemas de cura levantando a possibilidade de criar uma abordagem interdisciplinar que avançaria o conhecimento sobre a doença. Não obstante, a expectativa da pesquisadora é outra – “seria melhor se fosse uma abordagem intercultural, na qual a biomedicina fosse relativizada e os saberes da medicina indígena fossem tratados como ciência, para redefinir os conceitos de eficácia e cura” (p. 163).

Para se transformar em realidade, a autora (p. 163) propõe que os profissionais da saúde reconheçam as limitações da biomedicina, admitam que existem

36 Diálogos da autora com O’Neill & Selby (1978) citados na página 163.

37 Idem (2001, p. 163) com Csordas 1983; Kiev, 1964; Lévy-Strauss 1975; Laughlin, Mcmanus, & D’Aquili, 1990.

outros sistemas de medicina cujas diferenças epistemológicas devem ser respeitadas e compreendidas como “capazes de dar uma contribuição ao conhecimento”. Enquanto Langdon clama pela relativização dos saberes, Vieira (1999, p. 330) argumenta acerca da relatividade da própria vida e as imaturidades humanas. Em que pesem todas as relativizações, uma delas, a decomposição do corpo físico, após a morte biológica, é um fato que atinge o mais orgulhoso dos seres humanos. Tal fato estando consciente tornaria a vida algo valioso, tanto a sua quanto a do outro.

3. NOTAS REFLEXIVAS

Os autores citados neste estudo, assim como quem o escreve e os indígenas, não objetivam depreciar uma medicina pela outra. Gauthier (2011, p. 47), por exemplo, quer ser entendido sem parcialidades e argumenta que ao valorizar “o aporte singular das ciências eurodescendentes não significa desvalorizar as ciências indígenas”. Para tanto, o pesquisador acadêmico reforça a necessidade de despir-se tanto dos saberes e dogmas pessoais quanto dos vindos da colonização, pelo fato de que a “ciência” estaria monopolizada na sua forma de pensar. No caso indígena, o paradigma que sustenta o xamanismo “expressa a postura de quem está inserido dentro de um sistema complexo de troca de energias”, tendo no ‘mito’ o elemento norteador dos seus sistemas étnicos. E acrescenta que até hoje a ciência eurocêntrica pouco respeita estes conhecimentos, desconsidera as possibilidades de contribuição destas sociedades para uma convivência profícua e recíproca entre os povos, inclusive para fazer jus à questão da ‘universalização dos conhecimentos’ refutando a máxima dos ‘conhecimentos universais’. O autor reitera, enquanto causa da confusão, “a pretensão da Europa e dos eurodescendentes de serem os únicos criadores da ciência universal”. Ao agir como colonizadores sobrepuseram seu poder “frente a outros povos que possuiriam somente saberes locais, convalidáveis apenas na sua área cultural” (GAUTIER, 2011, p. 45).

Langdon (2001) argumenta acerca do paradigma xamânico reconhecendo-o enquanto ‘sistema’, cuja complexidade busca o bem-estar na sua totalidade, ou seja, pessoal, social, ecológico e cosmológico. No entanto, a estrutura burocrática brasileira na atenção à saúde, associada à falta de estudos que contribuam para que os profissionais da medicina ampliem suas visões de saúde impedem que o sistema xamânico se mantenha em diálogo com a biomedicina. Cunha (2007, p. 82) enfatiza que o Brasil foi o primeiro a assinar a Convenção de 1992, ratificada em 1994, cujo teor legaliza o respeito, a preservação e manutenção dos conhecimentos das comunidades locais³⁸.

38 “O Brasil se encontra em uma situação muito especial: se por um lado é um país megadiversificado em recursos genéticos e conhecimentos tradicionais, é também, contrariamente a vários outros países, suficientemente equipado cientificamente para desenvolver e valorizar esses recursos internamente. [...] Mas está perdendo uma oportunidade histórica, a de instaurar um regime de colaboração e intercâmbio respeitoso com suas populações tradicionais” (CUNHA, 2007, p. 83).

Ambos os pesquisadores (Langdon e Gauthier) mostram inquietação e indignação diante do contexto acadêmico que ainda exclui as diferentes formas de ser e estar na intrafísica. Nesse sentido, Vieira (p. 330-331) argumenta que o não atendimento à relativização e ao respeito às diferenças, por parte dos humanos, pode ser compreendido no paradigma consciencial como algo ainda não elaborado, pois falta maturidade consciencial, assim como falta conhecimento e autoconhecimento acerca da *evolução*, da *cosmoética*, do *paradireito*, do *holocarma*, dentre vários outros temas que constituem os estudos conscienciais na contemporaneidade, que poderiam contribuir para desenvolver tal maturidade. Concomitantemente, há também consciências clamando por um mundo melhor do que este da dimensão intrafísica, de forma que já são perceptíveis, em algum nível interno/pessoal, um aprimoramento do viver, das responsabilidades e dos compromissos assumidos.

De forma singular, o percurso científico proposto por Vieira (1999) considera o conhecimento da multidimensionalidade, dentre outros fatores, como fator de aprimoramento humano, visando à autoevolução e à evolução coletiva, a qual se dá por meio das múltiplas existências. A correlação entre o conhecimento indígena e a Conscienciologia pode ser explicitada da seguinte maneira: se do ponto de vista antropológico o que faltaria é considerar o mito como sistema de conhecimento válido, o que faltaria na perspectiva conscienciológica é considerar o parapsiquismo como fonte de conhecimento.

As múltiplas dimensões estão reduzidamente contempladas no sistema indígena de saúde, segundo Langdon (2001), e estão também valorizadas em Gauthier (2011, p. 47) quando este argumenta que a ciência indígena já indica “certa superioridade (no sentido de maior amplitude) [...] em relação às ciências de origem cartesiana, por inserirem o pensador no seu objeto de estudo”.

Neste ensaio, Gauthier, Langdon e Vieira dialogaram estabelecendo seus percursos científicos, de forma a me possibilitar entrecruzar paradigmas de abrangências e objetivos diferenciados. No dizer de Vieira (1999, p.31), “a ciência mostra-se melhor porque se assenta nas bases do evoluído corpo mental (consciência)”. E o objeto de estudo ‘consciência’ é um “trans-saber inarredável à nossa frente” (VIEIRA, 1999, p. 27). A ressalva indicada pelo paradigma consciencial tem uma máxima que é o ‘princípio da descrença’, o que a exime das forças dogmáticas ainda presentes em alguns estudos científicos. A meu ver, os diferentes percursos científicos podem ser complementados como o binômio conscienciológico ‘admiração-discordância’, o qual contribui para que possamos aprender com os contrários. O binômio favorece as relações interpessoais na medida em que se torna natural discordar de alguém e ainda assim cooperar, em prol do trabalho em curso, separando a ideia da pessoa, quer tenhamos ou não afinidade com ela (VIEIRA, 1999, p. 84).

Incontestável, porém, é o fato de que os diferentes paradigmas acadêmicos ampliam nossa visão das *socins* e conseqüentemente a compreensão dos seres

humanos *ressomados* em tribos urbanas, nas etnias, nos quilombos, nos grandes centros, nas periferias e nos ambientes rurais do planeta Terra. Juntos, no ‘planeta-hospital’ ou ‘planeta-escola’, nos constituímos enquanto grupo intrafísico em processo de evolução. A intrafísicalidade³⁹ nos dá essa oportunidade de conviver com a diversidade. Somos consciências em evolução, o que nos coloca em condições de igualdade apesar da diversidade. Ao oportunizar o convívio com a diversidade consciencial, a intrafísicalidade nos convoca à ‘tarefa do esclarecimento’ no sentido de desvincular dogmas e verdades absolutas acerca do viver humano e das múltiplas existências, objetivando a evolução consciencial.

REFERÊNCIAS

ALQUIMIANDO O MEIO AMBIENTE. Os Direitos da Natureza, “La Pacha Mama”, na Constituição do Equador. In: **Alquimiando o Meio Ambiente**. Publicado em 20 jan. de 2012. Obtido em: <http://alquimiandoomeioambiente.blogspot.com.br/2012/01/os-direitos-da-natureza-la-pacha-mama.html> Acesso em: 29 set. 2017.

ASSIS, Wendell F. Teixeira. **Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo**. In: Caderno CRH, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, 2014. Obtido em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v27n72/11.pdf> Acesso em: 11 mar. 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Relações e Dissensões entre saberes tradicionais e saber científico**. Conferência realizada na Reunião da SBPC em Belém, Pará, em 2007. In: Revista USP, São Paulo, n. 75, p. 76-84, setembro/novembro 2007. Obtido em: 29 set. 2017.

FREIRE, José Ribamar Bessa. Médicos, Pajés e Rezadeiras. **Crônicas - Blog Taquiprati**. Publicado em 25 de janeiro de 2009. Obtido em: <<http://www.taquiprati.com.br/cronica/35-medicos-pajes-e-rezadeiras> > Acesso em: 16 set. 2017.

GAUTHIER, Jacques. Demorei tanto para chegar ... - ou: nos vales da epistemologia transcultural da vacuidade. In: **Revista Tellus**, ano 11, n. 20, p. 39-67, jan./jun. 2011

GAUTHIER, Jacques. **Uma Pesquisa Sociopoética: o índio, o negro e o branco no imaginário de pesquisadores da área da educação**. Jackes Gauthier, Reinaldo M. Fleuri, Beleni S. Grando (Orgs) – Florianópolis: UFSC/NUP/CED, 2001.

ISA. Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil-Guarani Kaiowá**. Contribuições prestadas pelos Antropólogos Rubem Ferreira Thomaz de Almeida e Fábio Mura, atualizadas em 2018. Obtido em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Guarani_Kaiowa Acesso em: 05 out. 2018.

ISA. Instituto Socioambiental. **Povos Indígenas no Brasil – Kadiwéu**. Contribuições prestadas pela Antropóloga Mônica Pechincha, atualizadas em 2018. Obtido em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kadiweu#A_sociedade_ancestral. Acesso em: 05 out. 2018.

39 O intrafísico nos dá a oportunidade de conviver com a diversidade, pois todos estamos com o corpo físico. E por essa condição de igualdade, apesar das diferenças culturais e cármicas, a convivência na mesma dimensão contribui para a evolução. No extrafísico, como não temos o corpo físico, os holopensenes produzem a realidade, portanto, o que é pensado instantaneamente acontece.

LANGDON, Esther Jean. A tolerância e a política de saúde do índio no Brasil: são compatíveis os saberes biomédicos e os saberes indígenas? In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org. et. al). **Povos Indígenas e Tolerância**. São Paulo: EDUSP, 2001.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento – pesquisa qualitativa em saúde**. Editora Hucitec, 1996.

PISO, Guilherme. **História Natural e Médica da Índia Ocidental – em cinco livros**. Traduzida por Mário Lôbo Leal. Publicado pelo Instituto Nacional do Livro – Ministério da Educação e Cultura [coleção Obras Raras], Rio de Janeiro, 1957.

RENSON, Roland. Ludodiversity: Extinction, Survival and Invention of Movement Culture. In: **ABSTRACTS - ISHPES Seminar, TAFISA Symposium**. Games of the Past – Sports for the Future. Duderstadt, 2000, p. 29.

RIBEIRO, Luciana. Escrever no Paradigma Consciencial. In: **Revista Scriptor**, ano 1, N. 1, 2010, p. 16-28. Foz do Iguaçu – Paraná, Brasil. Obtido em: www.uniescon.org. Acesso em: 7 set 2017.

UNESCO. Declaração de Princípios sobre a Tolerância. In: **Biblioteca Virtual de Direitos Humanos – USP**, 1995. Obtido em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/UNESCO> Acesso em: 20 jan. 2017.

VIEIRA, Waldo. **O que é a Conscienciologia**. Instituto Internacional de Projeciologia. Rio de Janeiro - Brasil, 1994.

VIEIRA, Waldo. **Projeciologia – Panorama das Experiências da Consciência Fora do Corpo Humano**. Rio de Janeiro: Instituto Internacional de Projeciologia e Conscienciologia, 4ª Edição, 1999.

VIEIRA, Waldo. **Manual de Redação da Conscienciologia**. 2.ed.rev. – Foz do Iguaçu, PR: Centro de Altos Estudos da Consciência, 2002.

VINHA, Marina. Verbete *Conscin* indígena. **Enciclopédia da Conscienciologia**. Foz do Iguaçu, PR, 2016.

Marina Vinha, professora universitária, doutora e mestra em Educação Física (UNICAMP), com Especialização em Educação Física Não Formal e graduação em Educação Física (UFMS). Atuou na formação de indígenas professores guarani e kaiowá e na formação de licenciandos em Educação Física, na Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), no Mato Grosso do Sul. Conheceu a Conscienciologia em 1994. Aposentou-se em abril de 2018, enquanto escrevia este artigo.