



Revista Transdisciplinar

Uma oportunidade para o Livre Pensar

Vol. 18 - Ano 10 - Nº 18 – 2º semestre/2021
<http://revistatransdisciplinar.com.br/>

ISSN 2317-8612
www.artezen.org

1 – 40 ANOS DE PSICOLOGIA TRANSPESSOAL NO BRASIL: ENTRE CONQUISTAS, DESAFIOS, SOMBRAS E PERSONAS, A COCRIAÇÃO DE PERSPECTIVAS PARTICIPATIVAS DECOLONIAIS

Aurino Lima Ferreira et al.*

Resumo: A psicologia transpessoal comemora seus 40 anos no Brasil celebrando avanços, conquistas e revisitando criticamente suas sombras e personas. Apresentamos sua inserção ativa nas IES e a ampliação de núcleos formativos e apoiadores de ensino, pesquisa e ações sociais. Destacamos alguns desafios, a partir do levantamento de uma série de questões importantes e ignoradas dentro da psicologia transpessoal e situamos a necessidade de criar perspectivas participativas decoloniais, que contemplem a realidade e historicidade brasileira.

Palavras-chave: Psicologia transpessoal. Virada participativa. Estudos decoloniais.

Introdução

Historicizar é narrar a nossa própria trajetória. Assim, iniciamos nossa trajetória rumo à problematização da base conceitual da psicologia transpessoal, tomando como referência a obra *A Primer of Transpersonal Psychology*, desenvolvida por Cunningham (2011), o qual elenca as principais temáticas, que envolvem a transpessoalidade, com destaque especial para as definições, que foram publicadas na literatura norte-americana entre 1967 e 2003. Neste contexto, o entendimento do referido autor sobre a psicologia transpessoal está relacionado com o reconhecimento, a compreensão e o estudo de experiências e comportamentos humanos criativos e as capacidades humanas transformadoras – associadas a uma ampla faixa de estados ordinários e não ordinários, estruturas, funções e desenvolvimentos de consciência – em que a ação da personalidade se expanda para além dos limites usuais da

consciência dirigida do ego, da identidade pessoal e até mesmo transcenda as limitações convencionais de espaço e tempo, daí o termo "transpessoal".

No clássico trabalho de Lajoie e Shapiro (1992), do período de 1968 a 1991, que desenvolve uma análise temática de mais de duzentas definições publicadas, identificamos os principais temas que se sobressaíram: estados de consciência, maior ou último potencial, além do ego ou self, transcendência e espiritual. Fundamentados nesses cinco grandes temas, os referidos autores chegaram à seguinte definição: "A Psicologia Transpessoal está preocupada com o estudo do maior potencial da humanidade e com o reconhecimento, compreensão e realização da unicidade, da dimensão espiritual e da transcendência dos estados de consciência" (LAJOIE; SHAPIRO, 1992, p. 91, tradução livre).

Naquele período (1968-1991), diversos

* Aurino Lima Ferreira et al. – A relação dos autores com seus minicurrículos encontra-se no final do artigo.

autores defenderam aspectos específicos em suas definições de psicologia transpessoal. A título de exemplo: Abraham Maslow faz referência a uma psicologia transhumanística; Anthony Sutich atribui à quarta força da psicologia; Elmer Verdes e Alyce Verde aplicam às categorias de valores e sentido último; Edgar Mitchell remete ao contexto da parapsicologia; Charles Tart relaciona às tradições espirituais; Roger Walsh e Frances Vaughn preocupam-se com a expansão do campo de investigação; Fritjof Capra associa à mudança de paradigma científico, social e cultural; Richard Mann delinea o potencial da abordagem; Michael Washburn caracteriza uma teoria transpessoal do desenvolvimento humano; Robert Frager enfatiza três domínios de estudo – psicologia do desenvolvimento pessoal, psicologia da consciência e psicologia espiritual e Ronald Valle atém-se ao campo de estudos da consciência emergente e da Filosofia Perene de Aldous Huxley.

Nesse contexto, dez anos mais tarde, Shapiro, Lee e Gross (2002) realizaram outro estudo das definições publicadas no intervalo entre 1991 e 2001. Foram analisadas cerca de oitenta publicações, de diversas fontes da literatura transpessoal, incluindo: livros, artigos de revistas, *websites*, folhetos, boletins informativos, dicionários, enciclopédias, catálogos escolares e documentos na língua inglesa. A análise temática dessas definições revelou que duas categorias eram mais frequentes: (1) Indo além ou transcendendo o indivíduo, ego, *self*, o pessoal, personalidade, identidade pessoal; existência mais profunda, verdadeiro, ou autêntico *self* e (2) espiritualidade, psicoespiritual, desenvolvimento psicoespiritual, o espiritual, o espírito. Constataram também outras categorias, menos frequentes, como: estados especiais de consciência; interconectividade/unidade; indo além de outras escolas de psicologia; ênfase em uma abordagem científica; misticismo; faixa completa de consciência; maior potencial; inclusão das psicologias não-ocidentais; meditação e existência de uma realidade mais ampla.

Neste intervalo, as principais concepções – associadas às definições estudadas – remetem ao grau de maturação dos fundamentos, procedimentos e experiências obtidos no campo da transpessoalidade. Por exemplo: Edward Bynum refere-se como estudo dos estados não-ordinários de

consciência; Roger Walsh e Frances Vaughan, como estudo psicológico das experiências transpessoais e seus correlatos; Ken Wilber associa à Filosofia Perene, à Grande Cadeia do Ser e a uma perspectiva integral; Charles Tart defende a inclusão do estudo da paranormalidade como tema de domínio da Psicologia Transpessoal; Brant Cortright relaciona a integração dos aspectos espirituais e psicológicos da psique humana; William Braud salienta os métodos de investigação para explorar as dimensões transpessoais, no contexto da pesquisa científica; Stanislav Grof remete ao contexto da pesquisa da consciência moderna, visando à promoção de bem-estar; James Fadiman e Robert Frager fornecem uma descrição contemporânea; Richard Tarnas enfatiza a mudança de paradigma, iniciado pelo surgimento do campo transpessoal, no final dos anos 60; o Departamento de Psicologia Transpessoal da Pós-Graduação de Estudos holísticos no John F. Kennedy University promove uma visão dentro de um contexto holístico e John Davis assume como interface entre a psicologia e a experiência espiritual.

Num esforço intenso, Friedman e Hartelius (2014) publicaram um manual de 38 capítulos com o objetivo de mapear perspectivas e divisar campos de estudos emergentes. Refletindo a tendência atual em língua inglesa, a primeira parte reconhece o pioneirismo de William James e Carl Jung, discutindo temáticas, que se consagrariam no campo transpessoal, como: a espiritualidade, as relações entre religiosidade e psicologia e as experiências numinosas. A segunda discorre sobre teoria transpessoal e dedica capítulos à teoria junguiana, à filosofia transpessoal, aos estudos da consciência (matrizes perinatais e respiração holotrófica de Grof), às pesquisas sobre estados alterados (não usuais) de consciência e às neurociências; sedimentando, no entanto, Ken Wilber, como o mais influente entre os atuais teóricos do campo, com dois capítulos sobre sua abordagem integral. Na terceira, a influência de metodologias qualitativas, com destaque para Braude Anderson e quantitativas com destaque para Macdonald e Friedman nos estudos transpessoais são bem representadas, incluindo a neurofenomenologia, sobretudo a partir da influência dos trabalhos de Francisco Varela. A quarta, delinea campos de experiências

transpessoais como os psicodélicos, a meditação, as experiências de quase-morte e a sexualidade. Na quinta, é abordada a perspectiva sobre saúde e bem-estar, discutindo saúde mental, hipnose, trabalho com sonhos, com artes e com o corpo. Na sexta e última parte, é apresentada as questões emergentes nos estudos transpessoais no mundo anglo-americano: ecopsicologia, contribuições dos estudos feministas para a transpessoalidade, engajamento social, medicina transpessoal, educação transpessoal. Com essa descrição extensa, expomos também uma narrativa "oficial" do que vem sendo lembrado e também esquecido na agenda transpessoal como, por exemplo, o xamanismo ou "tecnologias do sagrado" na acepção de Grof, as tradições ameríndias e africanas, o racismo e as desigualdades sociais para citar alguns. Retomaremos adiante esses pontos.

Nas palavras de Ferreira e Silva (2012, p. 22), "A Psicologia Transpessoal tenta reintroduzir o espiritual como uma categoria fundamental para compreendermos o humano para além do reducionismo biológico dominante no cientificismo" moderno. Nessa perspectiva, "[...] a Psicologia Transpessoal, outra ciência emergente, pode ser definida como o estudo científico de experiências e comportamentos ao qual foi atribuído um valor superordenado por aqueles que a descrevem" (KRIPPNER, 1991, p. 19). Desse modo, a Psicologia Transpessoal compreende um campo do saber transdisciplinar que investiga a complexidade do fenômeno humano numa perspectiva de integralidade e multidimensionalidade consigo mesmo, com o outro e com o universo.

Neste contexto, encontramos em Saldanha (2008) a visão da psicologia transpessoal como abordagem integrativa, abrangendo um conhecimento emergente em psicologia e educação. Portanto, a autora inspira-se em teóricos como Pierre Weil, quando destaca a transpessoalidade da seguinte forma: "Um ramo da Psicologia especializada no estudo de consciência, lida mais especificamente com a 'Experiência Cósmica' ou estados ditos 'Superiores' ou 'Ampliados' da consciência" (WEIL, 1999, p. 9).

Nessa linha de pensamento, Tabone (1999, p. 163) chama a atenção que "A Psicologia Transpessoal pode ser entendida como a união da moderna pesquisa científica da consciência com a tradição esotérica 'viva'

tanto do mundo ocidental como do oriental". Em relação ao propósito dessa abordagem, a autora afirma, baseada em Pierre Weil (1982), que "A Psicologia Transpessoal tem por finalidade o estudo dos vários estados de consciência pelo qual passa o homem, assim como das suas relações com a realidade, com o comportamento e com os valores humanos" (TABONE, 1999, p. 11).

Podemos afirmar que outra forma de compreender a Psicologia Transpessoal é voltarmos-nos para o movimento e as disciplinas transpessoais. Isso implica (re)encontrar as ideias que mobiliza(ra)m os autores e dão sentido a esse campo do saber. As disciplinas transpessoais têm como escopo abordar e compreender os conteúdos e as experiências transpessoais. Já o movimento transpessoal reúne as várias disciplinas transpessoais com o propósito de dar visibilidade e força aos diferentes campos de atuação da transpessoal (WALSH; VAUGHAN, 1993).

O movimento transpessoal, surgido no final da década de 60, marca a história e o rumo da psicologia ocidental no alargamento de suas fronteiras e na inclusão da dimensão espiritual como constituinte do humano, ao lado dos aspectos biopsicosocioculturais. Esse movimento também influenciou as demais disciplinas do conhecimento com essa abordagem integral, multidimensional e transcendente do ser. Simultaneamente, esse marco conceitual apresenta desafios e impasses. Nas palavras de Datti (1997, p. 9),

O movimento transpessoal traz contudo em sua história de pesquisas e em seu fazer teórico, uma outra dificuldade – tanto para ser freneticamente defendida, quanto para ser veemente repudiado: ele é, inicialmente, um movimento de busca, um estar alerta, um querer aprender.

Essa tentativa de ampliar as abordagens e intervenções na perspectiva transpessoal, que caracteriza o movimento, permite outra expressão-atuação em pesquisa e práxis profissional. Tal compreensão se estende para os grupos, as instituições, as organizações, o meio ambiente, a sociedade e o cosmos. Nesse contexto, comungamos com Tabone (1999, p. 160), quando afirma que "[...] podemos entender o 'movimento transpessoal' como resultado de esforços para ajustar a Psicologia ocidental ao paradigma emergente, contribuindo para a assimilação das novas premissas em seu

campo de pensamento".

Percebemos, nessas principais definições apresentadas, relativas à psicologia transpessoal, o movimento e as disciplinas transpessoais, em três momentos bem característicos a demarcarem o horizonte dos estudos transpessoais no âmbito internacional – apesar da inserção da dimensão espiritual perpassar a todos, a compreensão do que seja espiritualidade é bem diversa. No primeiro momento, de 1968 a 1991, temos um conjunto de definições sobre a psicologia transpessoal voltado para “além da noção de pessoa” e suas visões experienciais intrapessoais; no segundo, de 1991 a 2001, encontramos definições que reforçam os “estados alterados de consciência” e a emergência da 4ª força em psicologia; e no terceiro, de 2001 aos dias atuais, identificamos o princípio da transcendência, a visão de transpessoalidade e os esforços para deslocar os estudos transpessoais da lógica estritamente perenialista e subjetivista e incluí-los em perspectivas participativas cada vez mais abrangentes (FERRER, 2002, 2017). No Brasil, prevalece os estudos apoiados no primeiro e segundo momento e só a partir do trabalho da Associação Brasileira de pesquisa e Ensino em Transpessoal (ABRAPET), iniciado em 2011, tivemos produções a partir do terceiro momento.

Esta virada nos estudos transpessoais teve uma influência direta do inglês Jonh Heron, que através das metodologias cooperativas, introduz os estudos transpessoais no âmbito da virada participativa, que se desdobrava no campo acadêmico (HERON, 1992, 1996, 1998; 2006; HERON; REASON, 2008). Seguindo os seus passos, Jorge Ferrer (2002; 2017) apresenta uma visão participativa da espiritualidade humana, caracterizando uma das primeiras críticas pós-modernas da teoria transpessoal convencional. Revelando, desse modo, um caráter de virada participativa, que complexifica o foco dos estudos transpessoais para além do intrapessoal, com seus aspectos subjetivos, incluindo as dimensões intersubjetivas com suas expressões socioculturais, num processo de cocriação com o mistério não determinado gerador da vida.

Em síntese, as mudanças conceituais dentro do campo da psicologia transpessoal indicam sua abertura a novas perspectivas, que complexificam seus saberes teóricos e

suas práticas, no intuito de ampliar os modos de transformações de si, do outro e do mundo. Neste sentido, apresentamos a seguir um breve resumo das principais conquistas dos estudos transpessoais do Brasil.

Conquistas do campo de estudos e atuação transpessoais brasileiro

Em pesquisa realizada durante o doutorado, Ferreira (2007) indicou que a entrada da Psicologia Transpessoal no Brasil deu-se por três vias principais: a) Ação individual ou via pioneiros que congregavam terapeutas, os quais, mesmo com formação acadêmica tradicional, rompiam os padrões estabelecidos através do contato com “estados ampliados de consciência” ou com tradições espirituais, ao usar o transe como caminho de cura, b) Movimento Popular e comunidades terapêuticas ou via alternativa, que através dos movimentos do potencial humano, da contracultura e das comunidades de base resgatam a força espiritual no processo de transformação humana e c) Oficial ou via acadêmica, o qual teve suas sementes implantadas na Quarta Conferência Transpessoal Internacional, realizada em Belo Horizonte em 1978, organizada por Pierre Weil e Léo Matos (GROF et al., 2008).

A maturidade de uma teoria, como aponta Wilber (1996), vem do intercâmbio com outras formas de perspectivas, de modo que a entrada na academia - espaço de circulação paradigmática, por excelência - tornou-se uma necessidade para o re/conhecimento da Psicologia Transpessoal brasileira. Pioneiros da psicologia brasileira, como Pierre Weil, lançaram as primeiras tentativas de inclusão da transpessoal na academia, dando nascimento a terceira via. Pierre Weil, além de ter sido um teórico proeminente da Psicologia Transpessoal, introduziu essa cadeira na Universidade Federal de Minas Gerais, sendo ao longo de sua vida um grande incentivador do diálogo com a academia. Esta via vem sendo percorrida por um imenso número de psicólogos transpessoais, que buscam, neste intercâmbio, o reconhecimento sócio-político-ideológico necessário para um diálogo não marginal com as outras abordagens. Ao mesmo tempo, em que abrem espaço para pesquisa e formação dentro desta abordagem com a criação de diversos

centros e associações transpessoais (FERREIRA; SILVA; SILVA, 2016).

Nesses quarenta anos da transpessoal no Brasil, vimos a psicologia como ciência e profissão expandir suas modalidades de atenção e cuidado. Inseriu-se na academia através da graduação e pós-graduação, ampliando seu escopo de produção de trabalhos e formação de novos profissionais (FERREIRA; SILVA; SILVA, 2016), assim como alargou a sua relação com o sistema de conselhos de psicologia (FERREIRA; SILVA; RIBEIRO, 2016). Sua produção acadêmica vem se consolidando através de mestrados, doutorados e estágios, garantindo seu re/conhecimento no Brasil.

Embora a produção do campo transpessoal referencie autores norte-americanos e europeus reproduzindo uma espécie de “mito do discurso único” (ADICHIE, 2009), há autores no Brasil que produziram ou vêm produzindo nesse campo fora da academia: Luiz Berni, Márcia Tabone, Eliana Bertolucci, Roberto Ziemmer, Norma Oliveira, André Luiz Peixinho, Vera Saldanha, Theda Basso e Aidda Pustilnik, além de outros citados nas referências. Contamos ainda com centros de formação de referência, tais como: Unipaz (<https://www.unipazsp.org.br/>), Alubrat (<https://alubrat.org.br/>), Instituto Hólon (<https://www.institutoholon.org/quemsomos>), Núcleo de Expansão da Consciência – Lúmen (<https://www.lumenexpansaodaconsciencia.com.br/>), PHOENIX – Centro de Desenvolvimento Transpessoal, Associação Norte-Rio Grandense de Psicologia e Psicoterapia Transpessoal, Associação Pernambucana de Psicologia e Psicoterapia Transpessoal (https://www.portaltranspessoal.com.br/curso_s)etc. Destes autores, Norma Oliveira, André Luiz Peixinho e Vera Saldanha criaram cursos de pós-graduação em Transpessoal em parceria com Universidades, sendo pioneiros nessa modalidade.

De igual modo, há uma diversidade de espaços de atuação, que foram se abrindo nesse período: as empresas, escolas e os hospitais são alguns exemplos. Modalidades de intervenção em grupo ou dispositivos de curta duração, como a terapia breve ou o uso de anamnese espiritual são outros exemplos, que podem ser citados (FERREIRA et al., 2019). Na esteira de Weil e Matos, foi ocorrendo a expansão de instituições

formadoras e promotoras dos estudos transpessoais. Algumas das quais, sistematizando metodologias próprias como Abordagem Integrativa Transpessoal (AIT), Dinâmica Energética do Psiquismo (DEP) e a Clínica Kosmos Transpessoal. Também se registra, dentro e fora da academia, uma adoção de noções e conceitos da transpessoal por parte de psiquiatras que trabalham no sentido de “despatologização” da saúde mental (STROPPA et al., 2018).

Não obstante, do mesmo modo que em outras práticas, campos de investigação e abordagens da psicologia, a herança colonial atravessa o percurso da psicologia Transpessoal no Brasil. Trata-se de uma questão que não pode ser negligenciada. Nas últimas duas décadas, autores, como Figueiredo (2007), vêm sugerindo a redefinição da clínica psicológica, a partir do deslocamento das discussões epistemológicas para suas implicações éticas. Uma discussão oportuna, principalmente, quando se considera o que fazemos e em nome do que fazemos, enquanto profissionais e agentes sociais de uma forma mais ampla. Desafios que são urgentes.

Desafios da perspectiva transpessoal no Brasil: suas personas e sombras

A psicologia transpessoal brasileira conserva uma imensa herança do movimento transpessoal e humanista estadunidenses inicial quanto a

[...] sua defesa de uma visão positiva e otimista da natureza humana, em contraste direto com a visão dos freudianos e behavioristas. Os próprios escritos de Maslow são típicos dessa abordagem positiva, com sua ênfase autoconsciente e estudos na autorrealização, / humano, criatividade, amor, educação humanística, experiências de pico e metamotivação [...]. (DANIELS, 2000, 32, tradução livre).

Esta ênfase nos aspectos “positivos” conduz a distorções e não inclusão dos desafios da materialidade, apostando no “trans” como uma expressão da transcendência que exclui a imanência (FERREIRA, 2012). Assim, como no modelo estadunidense, este modo de pensar a transpessoal elaborou crenças de

[...] que o desenvolvimento pessoal e transpessoal envolve uma jornada fácil

de descoberta e avanço espiritual maravilhosa, alegre, divertida, iluminadora, "entusiasmo exacerbado", sempre em movimento para a frente. Esta jornada começa quando aprendemos a abandonar e deixar para trás toda a negatividade e escuridão pessoal, adotar uma atitude de "pensamento positivo" e nos orientar e gravitar em torno da luz, como mariposas para a chama. (DANIELS, 2000, p. 33, tradução livre)

Este processo conduziu a aderência a "verdades parciais perigosas" (DANIELS, 2000, p. 34), as quais criaram narrativas restritivas, que podem colocar o transpessoal num lugar de "materialismo espiritual" (TRUNGPA, 2003), regido pelas crenças e ações de busca de prazer desmedido, ganância espiritual, utilitarismo e consumismo típicos dos discursos neoliberais. Os "estados alterados de consciência" tornam-se "uma exigente busca por 'experiências' sutis, gratificantes" e maravilhosamente novas, busca-se felicidade e paz idealizadas ao modo "Pollyana", a partir da lógica do "negue o mal que talvez ele vá embora", da adesão a modismos salvacionistas e messiânicos e a mestres/as espirituais "iluminados/as", que oferecem um *fastfood* espiritual de "meditações" e *Kits* de iluminação de rápido consumo, conduzindo ao autocentramento no caminho de transformação de si em detrimento do outro e do mundo e ao *marketing* espiritual do capitalismo.

O movimento transpessoal brasileiro também precisa rever sua sombra daquilo que Michel Marien (apud DANIELS, 2000, p. 34) classificou de "síndrome da caixa de areia", ou seja, superar a crença de que alteraremos o mundo a partir de nossas zonas de segurança de pensamentos positivos que não encarnam no mundo, "brincando de mudar o mundo, enquanto o próprio mundo cuida de seus negócios, intocados e despreocupados". Precisamos incluir mudanças em termos pessoais, socioculturais e políticos, enfrentando que humildemente e realisticamente as sombras, nos habitam e rodeiam. E dissolvendo as frágeis personas que criamos para manter nossa suposta superioridade frente a impermanência da vida. Somos cidadãos do mundo, incorporados em uma determinada realidade sociocultural e política que precisa ser reconhecida em suas potências e contradições. Neste intuito, adaptamos o

quadro proposto por Daniels (2000) para problematizarmos as sombras e personas da psicologia transpessoal brasileira.

Quadro 1: Persona e sombra na psicologia transpessoal brasileira

Persona / Dominante	Sombra / Negligenciada
Transcendente	Imanente
Espírito	Corpo
Esse mundo	Este mundo
Exótico	Mundano
Ascendente	Descendente
Vertical	Horizontal
Deus (patriarcal)	Deusa (matriarcal)
Masculino	Feminina
Hierarquia	Heterarquia
Unidade	Multitude
Não dual	Dual
Filosofia perene	Filosofias da diferença
Saberes eurocêtricos	Saberes da tradição (quilombola, indígenas, etc.)
Adulto	Infâncias / juventudes
Pele mais para branca	Pele negra
Clínica como psicoterapia	Práticas clínicas em diversos contextos
Humano	Extra-humanos
Apolíneo	Dionisíaco
Absoluto	Relativo
Linear	Não linear
Ordem	Desordem
Simplex	Complexo
Consciência	Matéria
Imediato / direto	Mediato / contextual
Individual	Coletivo
Agência	Comunhão
Eu	Outro
Psicológico	Sócio-Político/Ecológico
Palavras	Ação
Tradição espiritual	Inovação espiritual
Autoridade	Democracia
Obediência	Discordância
Genuflexão	Desrespeito saudável
Otimismo "brasileiro"	Pessimismo crítico
Monoteísmo / Ateísmo	Politeísmo
Oriental X Ocidental	Norte X Sul
Budista / Hindu / Judaico/ Cristão	Africano / Ameríndio / Quilombola
Nirvana	Samsara
Plenitude	Vacuidade
Êxtase	Sofrimento
Meditação solitária	Ritual de grupo
Causal	Sutil
Grof / Pierre Weil / Wilber	Heron/ Ferrer/ Leo Matos
Romântico	Pós-moderno
Espírito	Alma
Misticismo	Magia
Heteronormativo	Queer
Apolítico	Político

Intrapessoal	Interpessoal
Desempoderamento	Autoridade espiritual interior
Doutrinação	Direito de inquirir
Narcisismo espiritual	Coragem herética
Orgulho espiritual	Humildade espiritual
Isolamento	Diálogo profundo
Exclusivismo elitista	Espiritualidade cooperativa
Espiritualidades desincorporadas	Espiritualidades incorporadas

Fonte: Adaptado de Daniels (2000) com inclusão dos/as autores/as

Esta apresentação, dicotomizada e polarizada em sombra e persona, visa indicar pontos de tensionamentos que requer reflexões no campo transpessoal e não a rotulação de teorias ou práticas. Haja vista que muitos dos aspectos de sombra apontados não são desconhecidos de muitos/as pensadores/as transpessoais brasileiros/as; contudo situá-los pode nos ajudar a ampliar os processos de expansão de nossas próprias perspectivas, naquilo que há de contradições e de necessidades de integrações mais abrangentes.

Os elementos destacados na coluna da persona dominante, assim como os da sombra negligenciada apontam padrões de fixações geralmente assumidas tanto nas formações, como nas teorias que as norteiam. Assim, na primeira coluna temos padrões dominantes a partir de visões transcendente / mística / budista-hindu / ascendente / linear / individual / masculina do transpessoal, contrastando com os aspectos negligenciados que se expressam em padrões de imanente / mágica / politeísta / descendente / não linear / coletiva / feminina do transpessoal. Esses padrões foram debatidos no campo transpessoal internacional (WILBER, 1995, 1996, 1997, 1999a, 1999b; HERON, 1998; ROWAN, 1993; FOX, 1990, 1995; WASHBURN, 1995; WRIGHT, 1995, 1998; ROTHBERG; KELLY, 2005, DANIELS, 2000) e carecem de maiores reflexões no campo transpessoal nacional.

O confronto destas polaridades é fundamental para psicologia transpessoal brasileira, pois o seu terreno histórico, assim como da psicologia de modo geral, tem estreitas raízes coloniais ainda não devidamente elucidadas, reconhecidas e integradas. O receio da crise e do conflito parecem dominar o campo que busca no “positivo” uma forma de tamponar a imensa

dor, que acompanha o surgimento da sociedade brasileira (SOUZA, 2017), nascida sobre os escombros do genocídio indígena, da escravização dos negros e da ânsia do poder colonizador de um “pai estuprador” europeu. Este campo de sombras carece de reconhecimento, nomeação, reparação e integração, de modo a não perpetrarmos traumas transgeracionais e naturalizarmos o racismo e o patriarcalismo sistêmico, que permeiam nossa cultura colonial.

Encerrando o período da ditadura militar, os anos 80 e a primeira década da transpessoal no Brasil, testemunhamos a psicologia, enquanto ciência e profissão no país, alinhar-se aos movimentos sociais em prol de uma sociedade democrática, da luta por direitos humanos, por direitos em saúde e assistência. Não se tratava mais de sustentar uma ciência da predição e do controle disciplinar, tampouco de propagandear o ideário liberal, no qual todos somos alimentados com a ilusão de autonomia independente do regime político e das condições históricas de cada sociedade.

Assim, a psicologia no Brasil amadureceu como profissão no mesmo ritmo da aprovação da Constituição Federal de 1988, da efetivação do Estatuto da Criança e do Adolescente, dos primeiros anos do SUS e da Lei Paulo Salgado, propondo uma lógica antimanicomial, para lembrarmos rápidos momentos na saúde e na assistência. E amadurecemos, mais ainda, como profissão, na primeira década de 2000, com a reformulação e aprovação do código de ética da profissão de 2005, em consonância com outros avanços como a Lei Maria da Penha de 2006, enfeixando uma discussão ampla sobre direitos humanos na sociedade brasileira nesse mesmo período.

O ano de 2016, torna-se emblemático no retrocesso das conquistas da sociedade brasileira (SOUZA, 2016) em várias áreas, em especial, nas conquistas em termos de educação, saúde e direitos humanos, com graves repercussões para o campo da psicologia como um todo. O golpe perpetrado, com o impeachment da presidenta Dilma Rousseff, colaborou ativamente para ascensão da extrema-direita, com a vitória de Bolsonaro em 2018, reativando dinâmicas de opressão, que retomam e reatualizam as sombras da violência escravagista do período colonial e o silenciamento e a intimidação do período ditatorial da história brasileira; assim como a

persona do “cidadão de bem”, temente a Deus e defensor da família, mascara uma intensa carga de violência com reverberações no incremento dos racismos de todas as ordens. Bem como, no desvelamento de padrões de espiritualidades opressoras, que negam todas as formas de diversidade. Nos últimos anos, tivemos um aumento exponencial do feminicídio, da LGTBfobia e do massacre sistemático contra negros e indígenas, além de toda sorte de violências à Gaia, nosso planeta.

No bojo desses desafios civilizatórios, a psicologia transpessoal vem sendo convocada a repensar-se e engajar-se mais ativamente no solo brasileiro, como uma psicologia que reflita a história de seu povo, contribua para promoção de transformações socioculturais mais abrangentes e permita o reconhecimento e integração das sombras e personas. Ela vem sendo convocada a dilatar as suas teorias e práticas em resposta à defesa e à promoção de um bem viver e de um compromisso com a vida.

Ao adentrar os espaços periféricos, não numa perspectiva de carência, deficiência, falta ou patologia; mas de potência e inventividade, a psicologia transpessoal sustenta o sentido de desvio, de expansão e de potência gerativa de vida e de mundos do *Klinamen*¹ no confronto com as lógicas egocentradas de “*Mechanos*”². Neste sentido, ancoramos epistemologicamente a psicologia transpessoal no terreiro do amefricaperspectivismo (FERREIRA; DIÓGENES; BEZERRA, 2021) e sua encruza de afrocentricidade, perspectivismo ameríndio e quilombismo ameríndio; enchendo-a de *Kuumba*, este imenso fluxo de criatividade a serviço da melhoria da comunidade.

A transpessoal brasileira tem sido desafiada a sustentar primordialmente um *Klinamen Kuumba* ou desvios criativos capazes de produzir criativamente desalojamentos, desvios dos modos condicionados e previsíveis do ego; provocando rupturas nas repetições identitárias e expandindo as fronteiras de si, no intuito de incluir o máximo de possibilidades de transformação, que honre as origens de seu povo no diálogo cocriativo

com as contribuições herdadas e a abertura para o devir. Ela busca pôr o eu moderno, desencarnado, mental, hiperindividualista e atormentado pela alienação, dissociação e narcisismo na forja do “[...] fogo sagrado da individuação espiritual” favorecendo modos de subjetivação “[...] incorporada, integrada, conectada e permeável alto grau de diferenciação, longe de ser isolante, permite que ele ou ela a entrar em uma comunhão profundamente consciente com os outros, a natureza e o cosmos multidimensional.” (FERRER, 2017, p. 15). Assim, vamos cocriando perspectivas participativas decoloniais no campo transpessoal brasileiro.

Cocriando perspectivas transpessoais participativas

A psicologia transpessoal é pluriperspectivista em seu modo de operar e conceber epistemologias expandidas. Perspectivista, na medida em que busca problematizar a supremacia do pensamento ocidental-moderno, em especial, do cartesianismo/positivismo encarnado em “*mechanos*”, fazendo-o experimentar outras ontologias, outras epistemologias e outros modos de operar sobre si e sobre o mundo.

Agregamos o termo pluri, para indicar as diversas formas de perspectivismos, que mobilizamos na transpessoal, que vão do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2015, 2008, 2002, 1996), dos perspectivismos participativos do campo transpessoal (FERRER, 2017; TARNAS, 2016; LAHOOD, 2007; HERON, 1992, 1996, 1998; 2006; HERON; LAHOOD, 2008; HERON; REASON, 2008), dos estudos orientais não lineares (SILVA, 2020; SILVA, 2019; DURAZZO, 2016), dos afroperspectivismos e amefricaperspectivismos (NOGUERA, 2012; ASANTE, 2002; GONZÁLEZ, 1988; FERREIRA; DIÓGENES; BEZERRA, 2021) às Clínicas transpessoais (GROF, 2020; MATOS, 1992).

Propomos uma psicologia transpessoal brasileira que repouse na América, como marcador cultural e político (GONZÁLEZ, 1988) de nossas experiências, e que não pretenda importar as cosmopercepções africanas, tibetanas, indianas, ameríndias, etc.; mas dialogar com elas, sem pretensão de perpetuá-las e enunciá-las em estruturas fixas. A presença, como condição ontológica da experiência de mundo, leva-nos a metabolizar, o que aqui herdamos, e a

¹ Na origem de clínica, além do radical Kliné, também há *Klinamen* que remonta a desvio e movimento (Bezerra, 2019).

² *Mechanos* é uma metáfora que encarna o horizonte Mecanicista e predatório moderno.

https://people.bath.ac.uk/mnspwr/doc_theses_links/pdf/dt_ds_chapter1.pdf

transmutar modos outros de ser, propondo desalojamentos. É a vista de um ponto e não mais o ponto de vista. Por isso, trata-se de algo que está em constante movimento e que não quer a representação dos valores africanos ou de outros povos fora do eixo ocidental colonizador, mas quer a consciência do que herdamos e do que fizemos com nossa herança epistêmica.

Nesse sentido, a noção de améfrica agregada a psicologia transpessoal brasileira propõe um processo de libertação que, como afirma Asante (2002), deve ser encontrado em nossas experiências, em nós mesmos. Não deriva de uma localização histórica, política e cultural para além de nossa realidade. Abandonamos as metaorientações construídas para nós e, dentro do real, começamos a atravessar e não mais nos deslocar. Atravessamos, portanto, de novo, não orientado; mas participadamente incorporado.

Acreditamos apropriado agregar o termo amefricaperspectivismo à psicologia transpessoal em solo brasileiro, movimentando-a entre as contribuições de Viveiros de Castro, Roberto Noguera, Lélia González, Ronilda Iyakemi, Ailton Krenak, David Kopenawa, além dos teóricos participativos transpessoais e não lineares como Sidney Silva, Silas Silva e Nagarjuna. Compromete-se o amefricaperspectivismo com uma justiça cultural, política e epistêmica, que seja pautada em uma noção democrática do local. A partir do que é localizado, podemos expandir noções complexas da realidade, para que dialoguem entre si e não tropecem no mito da universalidade colonial. Portanto, reconhecer o lugar de enunciação e estruturar a anunciação outra, a partir dos marcadores êmicos, fazem parte do pressuposto amefricaperspectivista de nossa participação em nossa realidade colonizada. E se a linguagem é epistêmica, posicionamos no entre-lugar amefricaperspectivista. O lugar onde não ansiamos o paraíso da universalização colonial, nem as armadilhas dos particularismos identitários expressos no multiculturalismo e nos relativismos.

A dimensão subjetiva das experiências espirituais tem sido a âncora dos estudos transpessoais, sendo esta uma das grandes críticas feitas por Ferrer (2002). Segundo o autor, a teoria transpessoal até então tem se lançado a compreender e definir experiências ou fenômenos espirituais, tais como eles ocorrem nos humanos. No entanto, ressalta

Ferrer, esses fenômenos são reconhecidos a partir de experiências intrassubjetivas ou estados de consciência, de modo que, a partir da alteração desses estados, tem-se acesso a fontes de conhecimento, que extrapolam as nossas biografias e as dimensões tempo/espaço, as quais conhecemos. Assim, prevaleceu nas teorias transpessoais o entendimento de que espiritualidade era uma experiência unicamente subjetiva. Mas, como lidar com a herança cartesiana de que a espiritualidade é algo voltado ao misticismo e não pode ser alçado ao lugar científico? Assim,

Se a espiritualidade era essencialmente uma experiência subjetiva, e se o único conhecimento válido era o empírico, então, a legitimidade dos estudos transpessoais tinha que ser defendida em termos de uma "ciência da experiência humana", um "empirismo interior", uma "ciência taoísta", uma "epistemologia subjetiva", uma "Ciência da consciência" ou, mais recentemente, uma "ciência da experiência espiritual". (FERRER, 2002, p. 21)

As críticas de hoje reconhecem a necessidade desse passo para a teoria transpessoal, uma vez que possibilitaram a inserção da espiritualidade nesse universo, não obstante os ditames da racionalidade. E assim, a espiritualidade passou a ter reconhecimento epistêmico a partir da importação cognitiva das experiências transpessoais o que, segundo Ferrer, tem o seu caráter revolucionário.

Com o passar do tempo, porém, foi possível reconhecer que as experiências espirituais interiores se revelavam segregadas de seus contextos éticos e tradicionais, alijados de sua capacidade transformadora. A ênfase dada as "experiências de pico" passou a evidenciar esses momentos como experiências pontuais de gratificação temporária e, além disso, tem sido interpretada como uma forma excessiva de pressionar a subjetividade humana a buscar sentido e realização espirituais a partir de tais experiências particulares.

Estas dificuldades têm se apresentado ao longo do tempo e desencadeado sofrimento psíquico e patologias espirituais, realçando a urgência em integrar os fenômenos transpessoais com a vida cotidiana. É por demais conhecido no meio transpessoal que o acesso a estados não ordinários não significa passar a operar de forma integrada

nas ações cotidianas, sendo a “inflação do ego” um fenômeno muito comum na jornada de transformação de si. Deste modo, o que Ferrer (2002, p. 25) pretende sinalizar é a necessidade do

[...] engajamento ativo dos indivíduos espiritualmente motivados nos problemas sociais, políticos e ecológicos dos nossos tempos tem o potencial de não apenas integrar o natural, social e individual, atualmente em mundos dissociados, mas também emancipando a espiritualidade a partir da restrição a uma limitação interna e individualista.

Assim, o autor defende que os estudos transpessoais devem ampliar o enfoque, indo do individual para o coletivo, para as relações humanas, para uma espiritualidade e que reverbera nas comunidades, nas formas culturais e nas estruturas sócio-políticas (FERRER, 2002, p. 27):

A revisão introduziu a abordagem participativa como uma “Virada participativa” nos estudos transpessoais e espirituais - uma mudança paradigmática rompendo com as estratégias epistemológicas predominantes na teoria transpessoal (empirismo interior) e pressupostos ontológicos (perenismo).

Ao invés de geração de fenômenos espirituais, que reverberam mais agudamente no âmbito individual, Ferrer (2017) propõe a virada participativa. Uma proposta de reformulação do campo teórico transpessoal e das práticas transpessoais visando à enação de estados espirituais, que possam promover transformações estáveis na subjetividade humana e nos relacionamentos com os humanos, com os extra-humanos e com o mundo.

O entendimento acerca da espiritualidade, no bojo da perspectiva participativa, toma um caminho diferente das visões subjetivistas, essencialistas e individualistas, que a tem como uma dimensão sutil, transcendente e dissociada da imanência. Para Ferrer (2017), a espiritualidade não é algo meramente individual, subjetiva e intrapessoal, que pode ser compreendida unicamente a partir de uma visão micro. Ela é cocriada a partir de uma complexa relação de aspectos intrapessoais, interpessoais e transpessoais. Logo, os fenômenos espirituais são frutos de uma relação dialógica e compreendem não apenas uma dimensão, mas toda a gama de faculdades epistêmicas – racional, imaginal,

somática, vital, estética, etc. Em suma, não há uma hierarquização e valoração destas características quando se trata da espiritualidade. Todas são geradoras, em potencial, de eventos espirituais capazes de promover transformações.

Ferrer (2015) indica que um ponto fundamental na teoria transpessoal é a noção de que a co-criação espiritual envolve três dimensões, que estão inter-relacionadas, são elas: intrapessoal, interpessoal e transpessoal. Como é cediço, a espiritualidade intrapessoal é aquela corporificada, que reconhece a participação de todos os atributos humanos – corpo, energia vital, coração, mente e consciência – na geração de fenômenos espirituais. O resgate do corpo é uma mudança importante nessa perspectiva, pois reconhece a necessidade dos atributos não mentais no processo de constituição de si.

Destacamos que as práticas espirituais tradicionais no Ocidente vislumbram o acesso à espiritualidade através da normatização dos corpos, de um controle da materialidade corporal através dos ritos e preceitos institucionalizados. E esta compreensão pode nos apresentar a espiritualidade como um caminho certo, prescrito, fixo e desincorporado. Na transpessoal brasileira, temos uma influência da corporalidade africana e ameríndia que produzem um tensionamento na tentativa de dissociar o espiritual do corpo. A visão dualista, mente e corpo, excluiu este último do processo do conhecimento. O corpo passou a fazer face a um processo produtivo acelerado, essa separação entre o saber e o sentir acabou por fomentar uma redução epistemológica: “[...] o corpo tomado como máquina precisa apenas ser consertado, não havendo espaço para o sentir, para o educar” (PACHECO, 2019, p. 37).

Nesse cenário de estreitamentos, a perspectiva participativa defende uma atenção sensível a este corpo, reverberando em formas outras de concebê-lo, para além de uma questão estética, biológica ou funcional. Dito de outra forma, a dimensão intrapessoal vem se contrapor a essa compreensão arraigada de um corpo instrumentalizado, forçado e disciplinado e defende uma nova perspectiva: um corpo como sujeito, permitindo a circulação de outros sentidos e mensagens, sejam elas políticas, artísticas ou espirituais.

Como já dissemos, a dimensão intrapessoal nesta perspectiva redimensiona a compreensão de uma evolução pessoal, baseada em critérios como o perenialismo e uma espiritualidade, que não se refletem no âmbito social. Neste sentido, essa dimensão – que reconhece que o desenvolvimento espiritual pode emergir da própria experiência corporal – diz respeito a mudanças individuais, que reverberam na relação do humano consigo. O que, por sua vez, acarreta uma série de transformações nas relações junto à extra-humanos, comunidade, natureza e todo o universo. Uma espiritualidade incorporada, corporificada, pode reverberar nas questões identitárias, repensando a construção da identidade para além do eu: “Em síntese, a espiritualidade, de modo geral, caracteriza-se por tudo aquilo que desmonta as sólidas estruturas identitárias e aponta para a natureza criativa, aberta e sem limites da subjetividade” (SILVA, 2015, p. 81).

Estes limites existem, porque deixamos de lado nossa capacidade criativa, de abertura, de ser e de estar no mundo a partir do próprio referencial e somos atravessados pelo que é imposto socialmente. Fruto de um processo de colonização, que se perpetua fortemente até a atualidade. Assim, o reconhecimento da espiritualidade pode trazer essa ampliação, possibilitando novos alcances em contraposição aos limites:

Quanto mais linhas-limites estabeleço para dizer quem sou/o que sou e quanto mais restritos e firmes esses limites, forem, nossa forma de vida será a de manter-se dentro dessas fronteiras e, mais ainda, erradicar, excluir e eliminar o oposto, o estranho, o não eu, o outro. É assim que aprendemos a resolver os conflitos de nosso tempo fundamentados em uma educação que toma por base uma identidade: reduzindo a pluralidade, homogeneizando o heterogêneo, reduzindo o outro, eliminando a diferença (SILVA, 2015, p. 102).

Na construção da teoria transpessoal participativa, Ferrer adota princípios basilares de cada uma dessas dimensões (interpessoal, intrapessoal e transpessoal) e o princípio que envolve a coexistência intrapessoal é a reciprocidade e segundo o qual nenhum atributo humano é, per se, superior em relação aos demais. Significa dizer que todos eles compõem um caleidoscópio, tendo o mesmo lugar de

relevância e podendo participar conjuntamente no desenvolvimento criativo do caminho da espiritualidade.

O reiterado protagonismo conferido ao aspecto cognitivo gera um visível desequilíbrio no desenvolvimento, acarretando, como já dissemos, orgulho mental e desincorporação das atitudes para o crescimento espiritual. Conceber a o processo de transformação a partir da dimensão intrapessoal significa ir além da ênfase à cognição que, comumente, é direcionada para fins sociais:

Longe de ser um obstáculo, essa abordagem vê o envolvimento do corpo e de suas energias vitais / primárias como cruciais não apenas para uma profunda transformação espiritual, mas também para a exploração criativa de formas expandidas de liberdade espiritual (FERRER, 2017, p. 65-66)

O parâmetro da dissociação pode auxiliar na investigação sobre o envolvimento de todas as dimensões humanas e não apenas da dimensão cognitiva. Isso pode redundar, como já mencionado, em um desenvolvimento nivelado, em que as demais dimensões não recebem a devida atenção e cuidado. Além disso, a formação transpessoal não deve ser autocentrada na mente, trazendo orgulho mental. Essas questões tornam-se um tanto mais claras, quando nos reportamos à formação calcada apenas nas questões teóricas e práticas, enfatizando apenas a capacidade técnica e, em contrapartida, minimizam uma visão mais abrangente, envolvendo outros tipos de saberes. Para fazer contraponto a esses impasses, Ferrer (2015) defende, entre outros, o uso de práticas integrais e abordagens incorporadas para o crescimento espiritual, além do cultivo da humildade mental.

Por outra via, a cocriação interpessoal emerge das relações entre os humanos, relações estas, que são caracterizadas pela solidariedade e respeito mútuo, considerando que os seres humanos carregam as suas particularidades, mais ou menos desenvolvidas, em diferentes aspectos. E, assim, não podem ser alçados a um lugar de superioridade, em função de um determinado aspecto, o qual o meio social repute importante (FERRER, 2015).

Neste sentido, apesar do relevo do conhecimento e experiência dos/as

“mestres/as”, não há de se pensar em uma forma de relação hierárquica, onde o líder se posiciona como detentor das ferramentas e do próprio conhecimento. Na verdade, este elemento aponta que não existe exclusividade ou supremacia; ainda que se reconheça a importância do saber especializado dos/as “mestres/as”, seu papel é recomposto, no sentido de estar aberto para dispor de seu conhecimento especializado para contribuir, mas também de estar disposto para aprender conjuntamente. Em outras palavras, tal dimensão preceitua que mestre/educador/terapeuta e educando/sujeito do cuidado cresçam juntos, de modo que os argumentos de autoridade, que permeiam essa relação, já não cabem mais.

Por outra via, o autor afirma que a participação junto aos mestres/as, professores/as é de rica importância; no entanto não se pode deixar de considerar que a co-criação pode envolver inteligências outras “[...] tais como entidades sutis, poderes naturais ou forças arquetípicas, que podem estar embutidas na psique, na natureza ou no cosmos (FERRER, 2015, p. 2).

Dito de outra forma, a dimensão interpessoal representa uma abertura à pluralidade dos ensinamentos humanos ou de outras ordens. Isso tem especial relevo quando pensamos, por exemplo, nos saberes populares, nas tradições difundidas pela oralidade, por pessoas que não fazem parte de uma espiritualidade “institucionalizada”. A dimensão interpessoal pode partir do reconhecimento e da valorização da espiritualidade no ambiente institucional, ou seja, no âmbito dos espaços formativos, nas escolas, nos espaços acadêmicos e nos diversos locais, que realizam a formação humana.

Ferrer (2015) indica a importância do engajamento no processo interpessoal, pois mobiliza a responsabilidade em relação a si, aos outros e ao planeta, estimulando a criatividade para o enfrentamento das situações adversas da vida, tendo como referência, não apenas o arcabouço material para fazer frente aos desafios, mas também a espiritualidade, pois:

Nessa via, as experiências espirituais são ativadoras de valores e potenciais adormecidos (éticos, estéticos, humanitários), que levam um indivíduo,

no trabalho de mudança consigo, a adquirir o que Wilber (2006) denomina de atitudes especiais como bondade, amabilidade, sabedoria, etc. (SILVA, 2015, p. 88)

Uma das grandes contribuições trazidas por Ferrer diz respeito à aceitação da alteridade, no sentido mais amplo. Dessa maneira, nenhuma prática espiritual pode ser considerada superior, sendo - a partir dela - as demais, niveladas e, por consequência, desprestigiadas. Segundo Ferrer (2017), algumas delas são mais pertinentes a determinado contexto e outras não, o que não representa um protagonismo. A abertura é, de fato, redimensionada: ela compreende não só os caminhos espirituais já tradicionalmente conhecidos, mas também amplia as concepções de liberações espirituais, considerando a existência de variados objetivos espirituais. Uma das referências dada pelo autor se revela ao abordar o parâmetro da equipotencialidade, pois todos somos professores e estudantes. Na verdade, segundo o autor, todos nós podemos nos colocar em pontos diferentes, dependendo de determinados critérios ou perspectivas.

Por fim, trazemos à baila a cocriação transpessoal, a qual “[...] refere-se à interação dinâmica entre seres humanos encarnados e o mistério no surgimento de *insights* espirituais, práticas, estados e mundos” (FERRER, 2017, p. 5). É estruturado a partir do princípio da equipluralidade, que reconhece a diversidade das experiências de enações espirituais, sendo todas elas igualmente equivalentes e emancipatórias. Significa dizer que não há uma forma única de desenvolvimento espiritual, tampouco conceber que é necessário seguir um processo já trilhado por um líder espiritual, na perspectiva de obter equivalente ápice na experiência espiritual. Assim,

[...] este princípio libera a espiritualidade participativa da fidelidade a qualquer sistema espiritual único e abre o caminho para um pluralismo espiritual genuíno, ontologicamente e pragmaticamente fundamentado (FERRER, 2017, p. 5).

Em outras palavras, o princípio da equipluralidade aponta que a espiritualidade não está associada à religião professada, mas à forma com que essa relação se desenvolve e reverbera. Importante ressaltar

que não necessariamente essa relação envolve uma religião explicitamente conceituada, porém a experiência pessoal com o Mistério³.

Como se vê, os pressupostos da perspectiva participativa transpessoal dão especial relevo à individuação espiritual, em que o humano constrói gradual, criativa e pessoalmente sua singularidade espiritual num movimento de cocriação intrapessoal, interpessoal e transpessoal. Esse processo certamente será capaz de proporcionar “[...] uma integração de maturação espiritual e individuação psicológica que provavelmente levará a uma diversidade mais rica de expressões espirituais” (FERRER, 2017, p. 6). Do ponto de vista coletivo, a abordagem participativa vislumbra a elucidação de uma coletividade composta por indivíduos espiritualmente diferenciados, permitindo uma comunhão profunda com os outros, com a natureza e com o cosmos multidimensional.

Dessa maneira, o desenvolvimento da cocriação transpessoal demanda a revisão sobre alguns desafios, como a doutrinação, o narcisismo espiritual ou espiritualidades universalistas. O enfrentamento destes significa superar a rigidez e a forma instrumentalizada das tradições religiosas, favorecendo uma abertura às dimensões sutis do mistério. Talvez, retomando ao sentido da palavra religião – que significa religação – a equipluralidade envolva as experiências com essa religação interior. Nesse sentido, esse redimensionamento trazido pela abordagem participativa “[...] pode naturalmente engendrar uma série de novas realizações espirituais holísticas que não podem ser reduzidas a estados tradicionais de iluminação ou libertação” (FERRER, 2015, p. 3).

No contraponto ao relativismo, Ferrer (2015) indica que apesar de não privilegiar determinada religião ou prática religiosa,

reconhece a presença de diferenciações qualitativas entre os diferentes sistemas espirituais, em bases pragmáticas e transformacionais. Para melhor compreensão dessas diferenças, o autor apresenta três diretrizes, a partir de três parâmetros. O parâmetro do egocentrismo procura avaliar quais tradições, ensinamentos e práticas não apresentam formas grosseiras ou até mesmo sutis de narcisismo ou egocentrismo. O parâmetro de dissociação, por sua vez, avalia até que ponto essas práticas espirituais permitem o desabrochar integrado de todas as dimensões do humano. Por fim, o autor apresenta o parâmetro eco-social-político, que “[...] avalia em que medida os sistemas espirituais promovem equilíbrio ecológico, justiça social e econômica, liberdade religiosa e política, igualdade de classe e gênero e outros direitos humanos fundamentais” (FERRER, 2015, p.6).

Uma tônica presente na cocriação espiritual diz respeito ao reconhecimento da pluralidade e diversidade dos caminhos espirituais. Estes são concebidos a partir de uma experiência pessoal de afetação e reflexão. Ferrer (2017) sinaliza que boa parte das vivências espirituais acabam por estimular a reprodução da trajetória do seu fundador ou dos estados mais elevados, considerando os passos prescritos nos escritos sagrados. Em suma: a busca espiritual era guiada por propósitos já pré-estabelecidos, impostos. A diferenciação consistente na enação participativa é a abertura a outras possibilidades de experiências espirituais, ancoradas não em práticas condicionadas e condicionantes, mas na inovação e criatividade do Mistério:

[...] a pesquisa espiritual participativa pode não só realizar a revisão crítica e atualização de formas religiosas anteriores, mas também a co-criação de novos entendimentos espirituais, práticas e até mesmo estados expandidos de liberdade (FERRER, 2017, p. 6).

Assim, ao invés de pensar em práticas espirituais comuns gerando respostas espirituais homogêneas, Ferrer defende a importância da singularidade espiritual, a partir do cultivo da criatividade. Isso, decerto, exige uma maior flexibilidade e afastamento dos ideais generalizados, que nos são impostos. Deste modo:

³ Nosso uso do termo mistério não implica qualquer tipo de reificação essencialista de uma base ontologicamente dada de ser, como expressões como "o sagrado", o divino "ou o eterno" muitas vezes transmitidas na erudição clássica da religião. Também não está relacionado ao relato de Rudolf Otto sobre a experiência humana do divino como *mysterium tremendum et fascinans*. Em contraste, usamos deliberadamente este termo conceitualmente vago, aberto e ambíguo para se referir à energia criativa não-determinada ou fonte de energia. realidade, o cosmos, a vida e a consciência. Assim entendido, o termo mistério obstrui reivindicações ou insinuações de certeza dogmática e exclusivismos religiosos associados, mais positivamente, convida a uma atitude de humildade intelectual e existencial e receptividade ao Grande Desconhecido.

[...] uma pessoa espiritualmente individuada em uma identidade corporal integrada, conectada e permeável, alto grau de diferenciação, longe de ser isolante, permite que ele ou ela ao entrar em uma comunhão profundamente consciente com os outros, a natureza e o cosmos multidimensional (FERRER, 2017, p. 6).

A virada participativa solicita uma revisão crítica das sombras e personas. Neste sentido, um dos trabalhos fundamentais no campo transpessoal é a ruptura fundante com o colonialismo presente na cultura brasileira, que é marcado pelo processo de opressão, de violência com povos considerados inferiores, tais como os asiáticos, os negros e os indígenas. Nesta perspectiva, precisamos operar uma decolonização no campo transpessoal.

Decolonizando o campo dos estudos transpessoais brasileiro

Concordamos com Ballestrin (2013, p. 90) que diz:

[...] nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo, ainda que possam ser reforçadas ou indiretamente reproduzidas por ele. Em suma, ainda que não haja colonialismo sem exploração ou opressão, o inverso nem sempre é verdadeiro.

A colonialidade é o resultado do colonialismo moderno. Esse já existia antes da colonialidade, que, por sua vez – está mais intimamente relacionada ao controle de ser, de poder e de saber –, enquanto o colonialismo é a concretização de projetos políticos e econômicos. Está implicado na exploração e na escravização dos povos considerados subalternizados, inferiorizados, como nos esclarece Maldonado-Torres (2007, p. 131) " [...] o colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, que constitui essa nação em um império".

O colonialismo também traz essa ideia de raça, essa hierarquização dos povos. "O colonialismo, então, serve como um prelúdio ao liberalismo, mesmo antes do nazismo aparecer. É o ego conquistado, e não Hitler, que primeiro ameaça a ordem humana da perspectiva destrutiva da ideia ou noção de raça" (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 153-154).

A lógica de *mechanos* é herdeira da modernidade e teve suas raízes na Europa, como um modelo a ser seguido por toda a civilização ocidental. Um imaginário repleto de conquistas, progressos e avanços, contudo há um preço alto para aqueles que são considerados povos existentes para a escravização, para a exploração e logo, mão de obra para as realizações modernas. Nesse contexto, destaca Mignolo (2017, p. 2) "[...] não há modernidade sem colonialidade".

Como duas faces de uma mesma moeda, a modernidade e a colonialidade estiveram cruelmente presentes na formação do Brasil. Assim na visão de Mignolo (2017, p. 4) "[...] a América não era uma entidade para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob bandeira da missão cristã".

A lógica dos colonizadores era de que – crenças, maneiras de viver a vida, costumes, enfim – o que os nativos dessas tantas terras "descobertas" acreditavam e praticavam estava absolutamente equivocada, demonizada e precisava, portanto passar "[...] por etapas sucessivas e cumulativas que foram apresentadas positivamente na retórica da modernidade: especificamente, nos termos de salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia" (MIGNOLO, 2017, p. 8).

Estas etapas consistiam, primeiramente, em converter as pessoas ao cristianismo, se quisessem ser salvas. Em seguida, exercer o controle de não europeus, fora da Europa, por meio de um processo "desenhado" de civilização. Por fim, e ainda existente nos dias atuais, a biotecnologia substituiu a eugênica e a publicidade midiática deslocou o rádio (MIGNOLO, 2017).

A vida humana desses povos considerados inferiores era dispensável. A crença do domínio de conhecimento formava a base para decidir quem poderia viver e quem deveria morrer. Esta política de distribuição e de inscrições de morte para os corpos racializados configura um dos instrumentos coloniais de controle, hierarquização e subalternização dos corpos e das vidas entendidas como subumana. Mbembe (2016) chama de necropolítica. Ela atua de forma a estruturar as relações sociais e as cosmologias sociais, culturais e políticas. Assim, há um poder – o necropoder – que cria mundos de morte. Metaforicamente, mas também de modo real, os mundos de morte são formas para

dissipar e negar as condições de humanidade dos povos e dos grupos postos como inferiores. O controle exercido pelos povos soberanos sobre os povos subalternizados, num exercício de poder político, de um necropoder:

A cidade do povo colonizado [...] é um lugar de má fama, povoado por homens de má reputação. Lá eles nascem, pouco importa onde ou como; morrem lá, não importa onde ou como. É um mundo sem espaço; os homens vivem uns sobre os outros. A cidade do colonizado é uma cidade com fome, fome de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma vida agachada, com uma cidade sobre os seus joelhos (MBEMBE, 2016, p. 135 *apud* FANON, 1991, p. 39).

Nesse contexto, os povos escravizados não tinham direito de fala, eram convertidos, treinados para seguirem um modelo eurocêntrico de dominação, de superioridade, de tal maneira que:

O conhecimento ocidental é fundamentado em duas línguas clássicas (grego e latim) e se desdobrou nas seis línguas europeias modernas/coloniais e imperiais: o italiano, o espanhol e o português (as línguas vernáculas do Renascimento e do fundamento inicial da modernidade/colonialidade), o francês, o alemão e o inglês (as três línguas vernáculas que dominam a partir do Iluminismo até hoje) (MIGNOLO, 2007, p.12).

A decolonialidade do campo transpessoal consiste na voz dos escravizados, dos explorados. São “[...] possibilidades de um pensamento crítico a partir dos subalternizados pela modernidade capitalista” (OLIVEIRA, 2016, p. 35) capaz de promover processos de transformação, que rompam com todas as formas de exploração.

A partir das figuras centrais da decolonialidade, a ABRAPET tem movido reflexões no campo transpessoal, que incluem o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel; o filósofo argentino Enrique Dussel; a linguista norte-americana, radicada no Equador, Catherine Walsh; o semiólogo e teórico cultural argentino-norteamericano Walter Mignolo; o sociólogo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres; o antropólogo colombiano Arturo Escobar e o português Boaventura Santos; dentre outros, no intuito

de promover um giro decolonial nos estudos transpessoais.

Assim, decolonizar as matrizes, que sustentam o horizonte egocentrado da modernidade, requer ampliarmos as críticas, que foram iniciadas por autores vindos do norte global, tais como: Ferrer, Heron, Daniels, Foucault, Derrida e Gramsci, no intento de expandir as epistemologias vindas dos cânones ocidentais pelo cruzamento com outros modos de ser e sentirpensar. A partir dos trabalhos nas periferias do Brasil, defendemos uma “opção decolonial” para fazer uma crítica à colonialidade presente nos dias atuais e propor maneiras outras de atuar no mundo. De maneira que, propomos um “Giro decolonial” que significa “[...] o movimento de resistência teórico-prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105) para pensarsentir a psicologia transpessoal brasileira.

Este modo de operar é fundamental para o campo transpessoal, pois os modelos de hierarquizações muitas vezes adotados – como algumas visões de Wilber – consideram as crenças de certos povos como inferiores (tais como, os negros e indígenas), as quais são desrespeitadas. Os povos dominantes são céticos quanto aos resultados das práticas espirituais dos colonizados, para aqueles não passa de superstição, como esclarece Ferrer (2017, p. 34),

O ceticismo neokantiano não é apenas empiricamente injustificado, mas também requer a rejeição etnocêntrica das reivindicações cognitivas da maioria dos praticantes espirituais do mundo. Isso fica evidente na forma como explicitamente ou descarta implicitamente as alegações sobrenaturais feitas por praticantes espirituais como pré-crítico, ingênuo, dogmático, ou mesmo primitivo e supersticioso.

O etnocentrismo não conceberia que povos ignorantes e bárbaros, em sua visão, pudessem viver experiências espirituais. Como se tais experiências só pudessem existir, a depender da raça e da classe social. Soa-nos absurdo e, felizmente, autores, com outro olhar sobre a espiritualidade, têm realizado pesquisas, que alertam e esclarecem sobre uma lógica mais humana e menos racista e preconceituosa.

A modernidade como mola, que impulsionou a colonialidade, tornou-se a

razão pela qual – principalmente – povos negros e indígenas foram explorados, escravizados e invisibilizados, essa missão civilizatória tinha como modelo a Europa, ou seja,

Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas com um modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente (OLIVEIRA, 2016, p. 35).

Mignolo (2017, p. 13) descreve cinco projetos, que nos podem ajudar a nos contrapor a crise civilizatória, a qual atravessamos: “a reocidentalização, a reorientação da esquerda, a desocidentalização, a descolonialidade ou opção descolonial e a espiritualidade ou opção espiritual”, como estratégias que coexistem ou coexistirão, sem classificação de superioridade e que também poderão ser conflitantes ou não. O pesquisador esclarece que a opção espiritual, ou seja, a liberação da espiritualidade é a partir da decolonização da religião, ou ainda melhor, a problematização do poder, do controle e da hierarquização das mais variadas religiões.

Esclarece ainda que a espiritualidade está além das religiões e seu significado é “construção de comunidade”, sendo assim transita para o além-sagrado e pode ser encontrado em expressões artísticas, tais como, o hip hop. Principalmente, o que a opção espiritual defende é a possibilidade dos colonizados viverem a vida além do capitalismo e da hierarquização dos povos ocidentais pelos colonizadores, como frutos da modernidade. Além de exercerem sua autonomia em relação aos conhecimentos, que lhes são legítimos, fazendo parte de suas experiências de vida e de mundo.

Destaca ainda, o autor,

Então, o “Eu” entre modernidade/(des)colonialidade é o local, como eu disse e repetirei, onde modernidade/colonialidade se unem e se dividem, onde o imperial e colonial habitam as diferenças, onde emergem a descolonialidade e a deswesternização, opções espirituais florescem (MIGNOLO, 2011, p. 90, tradução livre).

O encontro com uma maneira de viver e de ser, que para sobreviver não precise ter domínio sobre o outro. Que não almeje o poder, o controle; mas que surja de um

processo de autorreflexão, ou seja, de dentro para fora, para a comunidade.

Para Walsh (2013, p.213),

[...] espiritualidade é uma maneira de ser que implica um ato intencional de consciência reflexiva, em que há reconhecimento de ser como um “ser para si” (usando o termo de Sartre). É uma maneira de ser que vai para fora e, portanto, aponta além de si mesmo para objetos. É um ser com um ponto ou propósito no mundo. Nesse sentido, a espiritualidade é uma realidade que tem o potencial para transformar.

Nesta vida, a espiritualidade é potência, porquanto é capaz de criar realidades mais solidárias, pedagogicamente insubmissas e questionadoras de si, do outro e do mundo. Pela espiritualidade deixamos de ser infantes, ou seja, aqueles que são anunciados e falados por outros e passamos a ser pessoas autônomas, a viver o corpo, em suas expressões mais políticas e estéticas e a tensionar relações harmonicamente mais sensíveis.

Corpos esvaziados de conhecimentos e de suas experiências foram resultados da colonialidade. É um processo de desespiritualizar e de deslegitimar corpos e vidas. Ao passo que esse movimento feriu a autonomia dos povos subalternizados e colonizados. Resistências foram organizadas para que houvesse ocupação de si mesmo e para que a espiritualidade, enquanto condição de experimentar o mundo, por meio de caminhos mais afetivos, coletivos e plurais, fosse respeitada.

A psicologia transpessoal brasileira aqui proposta caminha num resgate da autonomia e das raízes históricas de seu povo, rompendo com a lógica de universalização eurocêntrica moderna. Esse caminho, que é uma ontologia combativa aos processos coloniais e de colonialidade, considera as sensações, as palavras, as cosmo-percepções e as reinvenções epistemológicas das experiências subalternizadas, denunciando toda tentativa de escrever uma única história, escrita pelo dominador. Rompe com as narrativas coloniais, que inferiorizam os corpos e seus conhecimentos dos povos ancestrais.

Assim, seguimos os conselhos de Nkrumah (1964), que nos alerta para a necessidade de reconstrução da história e da produção do conhecimento. De forma que haja a voz daqueles, que foram silenciados

historicamente. Configura, pois, a possibilidade ética-espiritual de enfrentamento do colonialismo e das colonialidades, contra as formas de desterritorializar as experiências de mundo e as subjetividades silenciadas. Isso nos sinaliza para a capacidade de transformação da vida e da realidade.

Desafios teórico-práticos para os estudos transpessoais no Brasil: Esboçando uma agenda

Em função da tríplice demanda oriunda das tarefas de decolonizar o poder, o saber e o ser (MALDONATO-TORRES, 2007) do campo dos estudos transpessoais, sintetizamos os desafios teórico-práticos que requerem uma atenção especial dos/as pesquisadores/as, tais como:

a) Crítica às perspectivas de um pensamento hegemônico, expresso nas relações globais de dominação políticas, econômicas e socioculturais Norte-Sul (SANTOS, 2010; MIGNOLO, 2011) ou no campo das relações institucionais, socioculturais, coletivas e de governo, entre outras, que regem a vida social, é uma das primeiras tarefas de decolonização no campo dos estudos transpessoais. A perspectiva “[...] decolonial luta por fomentar a divulgação de outra interpretação que põe em evidência uma visão silenciada dos acontecimentos” e, ao mesmo tempo, revela “[...] os limites de uma ideologia imperial que se apresenta como a verdadeira e única interpretação” (MIGNOLO, 2007, p. 485), que reatualiza a lógica da “recolonialidade” com suas visões hierárquicas, interpretações e ações dicotômicas e separatistas. A decolonialidade aponta o contexto de multiplicidade, de reposicionamento das ecologias dos saberes e de relacionalidade das concepções de humanos, extra-humanos e espiritualidades, que pode oferecer novas perspectivas conceituais marcadamente plurais para os estudos da transpessoalidade.

b) A desconstrução de perspectivas de “centrocentrismos” (SANTOS, 2010a), ou seja, visões centralistas, verticalistas e elitistas articuladas com formas de racismos, machismos, xenofobia e trans/homofobia, que inibem processos de contextualização e de recontextualização de identidades culturais e se colocam como monopólio regulador das consciências e das práticas sociais, dispensando a intervenção

transformadora dos contextos, das negociações culturais e dos diálogos. As visões patriarcais, racistas e sexistas, por exemplo, tomadas como naturalizadas são intensamente problematizadas através de uma desobediência epistemológica.

c) O giro decolonial também questiona a noção de universalismo das ciências e da ética, uma vez que ela dissimula a particularidade que a produção de conhecimento e os processos de normatização de valores na sociedade possuem. A lógica de universalismo moderno, em geral, é marcadamente masculina, heteronormativa, branca e atrelada aos interesses das elites econômicas, e, quase sempre, encobre saberes locais e particulares. A perspectiva decolonial

[...] parte da ideia de que, a partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis. Daí, o interesse desta perspectiva pela geopolítica do conhecimento, ou seja, por problematizar quem produz o conhecimento, em que contexto o produz e para quem o produz (SANTOS, 2010b, p. 28-29).

d) Ampliação da análise crítica da supremacia restritiva da racionalidade formal técnico-científica em relação às formas de subjetividade, de vivências orgânicas holísticas e integradoras e de valorização do corpo. Esta crítica, quase sempre, desdobra-se em uma avaliação da forma meramente conceitual da produção do conhecimento em detrimento das perspectivas narrativas, enredadas no cotidiano e nas expressões da corporeidade complexas e em conexão com saberes alternativos e de grupos subalternos.

Tais análises responderiam ao postulado do pensamento decolonial de que a colonialidade é constitutiva da modernidade e não apenas derivada. Ou seja, a produção do conhecimento moderno atende às demandas coloniais e se guia por elas. “Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente” (CANDAUI; OLIVEIRA, 2010, p. 17). Boaventura de Souza Santos (2010b) se refere a este processo como “epistemicídio”.

A perspectiva participativa transpessoal decolonial – ao se fundamentar a partir de

epistemologias feministas, afro-indígenas, orientais não lineares e de uma ampla ecologia de saberes – realça as dimensões concretas da vida. Além disso, como já visto, os discursos científicos, por estarem marcados pela lógica masculina e branca, arvoram uma falsa universalidade, uma vez que dissimulam a particularidade que possuem.

e) A revisão da noção de sujeito moderno desprovida da cocriação do humano com a comunidade, a história, a natureza e o kosmos é tarefa da agenda fundacional transpessoal, que precisa ser devidamente aprofundada e complexificada. O trabalho decolonial de se revisar as noções reducionistas de indivíduo refém da lógica ocidental colonial é uma tarefa intensificada na agenda transpessoal brasileira. Tal perspectiva desafia as análises científicas em variados campos, que tentam desvalorizar outras epistemologias e ontologias. Catherine Walsh (2007, p. 3, tradução livre), por exemplo, mostra que uma dimensão de colonialidade é a

[...] cosmogônica ou mãe natureza que tem a ver com a força vital-mágica-espiritual da existência das comunidades afrodescendentes e indígenas, cada uma com suas particularidades históricas. É a que focaliza a distinção binária cartesiana entre homem/natureza, categorizando como não-modernas, 'primitivas' e 'pagãs' as relações espirituais e sagradas que conectam os mundos acima e abaixo com a terra e com os ancestrais como seres vivo. Assim, [a lógica colonial] visa minar visões de mundo, filosofias, religiosidades, princípios e sistemas de vida, ou seja, a continuidade civilizacional das comunidades indígenas e da diáspora africana.

Ampliar a noção de pessoa embutida no conceito transpessoal, de modo a incluir o aspecto relacional e não substancial, ajuda a compreensão de que a minha felicidade pessoal implica em uma busca do bem viver coletivo, retomando uma ecoespiritualidade, que aponta a interdependência e cooperação vital entre sujeito e mundo. A inclusão mais ativa da corporeidade e da natureza enquanto Gaia (BOFF, 1999, 2020).

f) Ampliando o projeto de problematização das identidades fixas, promovidas pelos estudos transpessoais em sua origem, a decolonização propõe analisá-las como processos híbridos, algumas vezes fluidas e permanentemente criadas e recriadas nos

mais diferentes processos de fronteirização das experiências da vida e nos entre-lugares das culturas. Dentro do quadro das perspectivas decoloniais, Boaventura de Souza Santos afirma que elas:

[...] não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidade são, pois, identificações em curso (SANTOS, 2010a, p. 135).

g) Instituir a diversidade de possibilidades de cuidado e atenção em psicologia. Inclui, neste sentido, o trabalho com grupos, com equipes de saúde, dispositivos antimani-comiais, trabalhos com cuidados paliativos na atenção primária, com instituições no campo da assistência, educação e segurança pública, plantão psicológico, aconselhamento e clínica de curta duração. Estas são algumas das modalidades de atenção em instituições públicas, mas também em espaços comunitários, adaptando e reinventando a clínica *stricto sensu*. Em comum, todas elas possuem a perspectiva da criação de espaços para acolher o sofrimento psíquico. Trata-se de experimentações que permitam outras lógicas, que suscitem mutuamente teoria e prática, refazendo novos diagramas de atuação profissional, reconhecendo limites teóricos, de atuação e demandando outros setores da sociedade. Como coloca Bezerra (2019):

Nesse sentido quando falamos em *Práticas clínicas em instituição* estamos pensando um campo de imprevisibilidade técnica produzido por novos agenciamentos, uma experiência-limite do outro. Esses novos agenciamentos encontram-se em territórios existenciais forjados nos limites das possibilidades de acesso a condições de vida.

Considerações finais

As conquistas e avanços do campo transpessoal brasileiro já lhe conferem um reconhecimento acadêmico e social, contudo suas sombras e personas carecem de reflexões mais sistemáticas de modo a elucidá-las, nomeá-las e integrá-las, favorecendo o enfrentamento a adesões limitadas do transpessoal nos processos de cuidado.

Os quarenta anos de psicologia transpessoal no Brasil despontam em um horizonte histórico marcado por imensos desafios e adversidades, no qual conquistas e pautas humanistas são insistentemente violadas, requerendo da comunidade transpessoal um engajamento no cotidiano do povo brasileiro. É imprescindível reivindicar uma vez mais o fortalecimento do Sistema Único de Saúde (SUS); as políticas públicas de assistência social; a educação do nível infantil ao superior como bem inalienável (e não uma mercadoria) e opor-se a qualquer projeto de privatização que ameace ou fragilize conquistas históricas da sociedade brasileira. Para psicólogas/os que assumam a transpessoal como prática norteadora é necessário atenção e combate de pautas fundamentalistas, racistas, sexistas e lgbtfóbicas que tomaram conta do cenário social e causam inúmeros sofrimentos individuais e coletivos.

Apresentamos reflexões pautadas numa crítica à lógica utilitarista e neoliberal vigente, posicionando a transpessoal em uma perspectiva participativa decolonial. Suas bases, como a espiritualidade, integralidade, multidimensionalidade, transdisciplinaridade e, etc., são postas a serviço do mundo, no intuito de preservar a vida em sua complexidade, diversidade e interdependência e no propósito de fomentar o bem viver consigo, com o outro e com o mundo.

O esforço da transpessoal brasileira em buscar novas perspectivas de sentir/pensar está centrado na expansão das espiritualidades enquanto dispositivo ético, que se ocupa com as situações de opressão e de violência e que marcam a vida de parcelas consideráveis da população, especialmente, mulheres, indígenas, negros e grupos LGBTQ+. Tal expressão da

espiritualidade, despida de androcentrismos⁴ e das consequentes formas de patriarcalismos, sexismos e heteronormatividades, promove a cura, valoriza o corpo, a sexualidade, o cuidado e a proteção da natureza com uma consequente responsabilidade ética pela cocriação em suas múltiplas expressões. Em especial, revelam-se no meio da comunidade e baseiam-se em uma interrelacionalidade, solidariedade, interculturalidade de maior respeito às pessoas e à natureza.

Referências

ADICHIE, C. N. O Perigo da História Única. Vídeo da palestra no evento Technology, Entertainment and Design (TED Global 2009). http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichi_e_the_danger_of_a_single_story?language=pt. Acesso em: 5 de maio de 2014

ASANTE, M. K. Afrocentricity. Trenton: African World Press, 2002.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. Revista brasileira de ciência política, n. 11, p. 89-117, 2013.

BEZERRA, M.A. Psicologia e práticas em saúde: desafios para a abordagem transpessoal. In: FERREIRA, A. L. et al. Tratado de psicologia transpessoal: perspectivas atuais em psicologia; vol.2, Recife: EDUFPE, 2019; (pp, 86-114).

CUNNINGHAM, P. F. A Primer of Transpersonal Psychology: Bridging Psychological Science and transpersonal Spirit. Nashua: Department of Psychology. Rivier College, 2011.

DANIELS, M. The Shadow in Transpersonal Psychology. Transpersonal Psychology Review, Vol. 4, No. 3, 29-43, 2000.

DATTI, D. J. A Psicologia Transpessoal: uma contribuição ao entendimento do Movimento Transpessoal e de suas implicações para a Educação (Dissertação de Mestrado). Universidade de Campinas, SP, Brasil, 1997.

⁴ Visão de mundo que situa homem como centro de todas as coisas e seu modo de ver como única possibilidade universal que se generaliza para toda a sociedade.

DURAZZO, L. A Montanha oriental se move: Mestre Dogen e o perspectivismo Zen no Sermão das Montanhas e Águas. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, 13(2), 480-505, 2016. Recuperado de <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/32050>.

FERREIRA, A. L. Do entre-deux de Merleau-Ponty à atenção/consciência do budismo e da abordagem transpessoal: a busca de uma pedagogia direcionada para integralidade da formação (Tese de Doutorado). Centro de Educação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2007.

FERREIRA, A. L. Matrizes conceituais: transcendência, espiritualidade e tradições de Sabedoria do Oriente. In M. F. A. TAVARES, C. R. F.; AZEVEDO; M. A. BEZERRA (Orgs.). *Tratado de Psicologia Transpessoal: antigos ou novos saberes em psicologia?* (Vol. 1, pp. 13-66). Natal: EdUFRN, 2012.

FERREIRA, A. L.; DIÓGENES, D. C.; BEZERRA, M. A. (ORG). *Psicologia Transpessoal no Brasil: 40 anos de produção acadêmica, intervenções clínicas, resiliência coletiva*. Editora UFPE, Educat UFPE Publicações, Recife 2021.

FERREIRA, A. L.; SILVA, M. C. O. A inserção da psicologia transpessoal no espaço acadêmico brasileiro: desafios e conquistas. In A. L. FERREIRA, N. M. ACIOLY-RÉGNIER, M. F. A. TAVARES; M. A. BEZERRA (Orgs.). *Psicologia Transpessoal: Reflexões e pesquisas no campo acadêmico brasileiro* (pp. 21-38). Recife: TOP produções, 2012.

FERREIRA, A. L.; SILVA, S. C. R. *Psicologia Transpessoal: histórias, conquistas e desafios*. Recife: Editora Universitária UFPE, 2016.

FERREIRA, A. L. et al. *Tratado de psicologia transpessoal: perspectivas atuais em psicologia*; vol.2, Recife: EDUFPE, 2019.

FERREIRA, Aurino Lima; SILVA, Sidney Carlos Rocha da; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Psicologia Transpessoal: uma abordagem não hegemônica*. In: *Psicologia, espirituali-*

dade e epistemologias não hegemônicas: v.3 [S.l: s.n.], 2016. Disponível em: http://www.crpsp.org.br/diverpsi/arquivos/ColacaoDiverpsi_Vol3.pdf. Acesso em: 20 jan de 2020.

FERRER, J. *Revisioning Transpersonal Theory: A Participatory Vision of Human Spirituality*. New York: New York State University of New York Press, 2002.

FERRER, J. Participação, metafísica e esclarecimento; Reflexões sobre o trabalho recente de Ken Wilber Aproximando-se da religião. *Revista*, 5(2), 2015.

FERRER, J. *Participation and the mystery: transpersonal essays in psychology, education, and religion*. Albany, NY: State University of New York Press, 2017.

FIGUEIREDO, L.C. *A invenção do psicólogo: quatro séculos de subjetivação 1500-1900*. 7. ed. São Paulo: Escuta. 2007

FOX, W. Transpersonal ecology: "psychologizing" ecophilosophy. *Journal of Transpersonal Psychology*, 22(1), 59-96, 1990.

FOX, W. *Toward a Transpersonal Ecology*. Albany: State Univ. of New York Press, 1995.

FRIEDMAN, H. e HARTELIUS, G. (2014) *The Wiley-Blackwell handbook of transpersonal psychology*. London: Wiley-Blackwel, 2014.

GONZÁLEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.), 1988.

GROF, S. *O caminho do psiconauta: enciclopédia para jornadas internas* (vol. 1). Rio de Janeiro: Capivara, 2020.

GROF, S.; et al. *The Pastand Future of the International Transpersonal Association*. *International Journal of Transpersonal Studies*, 27, p. 55-62, 2008.

HERON, J. *Feeling and personhood: Psychology in another key*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1992.

HERON, J. *Co-operative inquiry: Research into the human condition*. Thousand Oaks, CA: Sage, 1996.

HERON, J. Sacred Science: Person-centred Inquiry into the Spiritual and the Subtle. Ross-on-Wye, Herefordshire: PCCS Books, 1998.

HERON, J. Participatory spirituality: A farewell to authoritarian religion. Morrisville, NC: Lulu, 2006.

HERON, J.; LAHOOD, G. Charismatic inquiry in concert: Action research in the realm of the between. In P. Reason, & H. Bradbury (Eds.). The Sage handbook of action research: Participative inquiry and practice (2a ed., pp. 439-449). Thousand Oaks, CA: Sage, 2008.

HERON, J.; REASON, P. Extending epistemology within a co-operative inquiry. In P. Reason, & H. Bradbury (Eds.). The Sage handbook of action research: Participative inquiry and practice (2a. ed., pp. 366-380). Thousand Oaks, CA: SAGE, 2008.

KRIPPNER, S. Parapsicologia. Psicologia Transpessoal e o Paradigma Holístico. In Brandão, D. M. S., & Crema, R. (Orgs.), Visão holística em psicologia e educação (p. 13-23). São Paulo: Summus, 1991.

LAHOOD, G. One hundred years of sacred science: Participation and hybridity in transpersonal anthropology. ReVision: A Journal of Consciousness and Transformation, 29(3), 37-48, 2007.

LAJOIE, D.; SHAPIRO, S. Definitions of transpersonal psychology: the first 23 years. The Journal of Transpersonal Psychology, 24(1), 79-98, 1992.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de um concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (Org). El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo Del Hombre Editores, 2007.

MATOS, L. As raízes da depressão em uma crise suicida. In: _____. Publicação da Faculdade de Ciências Humanas de Minas Gerais (FUMEC, revista plural), 1992.

MBEMBE, A. Necropolítica. Arte e Ensaios. N. 32, dezembro de 2016.

MIGNOLO, W. D. The darker side of western modernity: global futures, decolonial options. Durham, Duke University Press, 2011.

MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2017, vol.32, n.94, e 329402. Epub June 22, 2017. ISSN 1806-9053. <http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>.

NKRUMAH, K. Consciencism. New York: Monthly review Press, 1964.

NOGUERA, R. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza. Disponível em <http://www.geledes.org.br/afroperspectividad-e-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>. 2015.

NOGUERA, R. O ensino de filosofia e a Lei 10.639. Rio de Janeiro: Pallas: Biblioteca Nacional, 2014.

OLIVEIRA, Luiz Fernando de. O que é uma educação decolonial. Revista Nuevaamérica (Buenos Aires), 149, p. 35-39, 2016.

PACHECO, R. A. Sentir é saber: a produção de (re) existências do saber sensível no contexto de uma escola médica. 2019. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019.

ROTHBERG, D.; KELLY, S. Ken Wilber em diálogo. Conversas com os principais pensadores transpessoais. Tradução de Cláudio Blanc. São Paulo: Madras, 2005.

ROWAN, J. The Transpersonal: Psychotherapy and Counselling. London & New York: Routledge, 1993.

SALDANHA, V. P. Psicologia Transpessoal: Abordagem Integrativa – Um conhecimento Emergente em Psicologia da Consciência. Ijuí, RS: Ed Unijuí, 2008.

SHAPIRO, S.; LEE, G.; GROSS, P. The essence transpersonal psychology. The International Journal of Transpersonal Studies, 21m 19-32, 2002.

SILVA, G. F. Cuidados paliativos e subjetividade: ações educativas sobre a morte e o morrer. Tese (Doutorado). Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

SILVA, S. C. R. O ponto de vista da vacuidade como experiência de pensamento: notas para uma ética da Não-dualidade na Educação (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2019.

SILVA, S. C. R. Educação e Espiritualidade em Chogyam Trungpa RINPOCHE: nos rastros de uma pedagogia fantástica (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, Brasil, 2020.

SOUZA, Jessé. A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

SOUZA, Jessé. A radiografia do golpe: entenda como e por que você foi enganado. Rio de Janeiro: Leya, 2016.

STROPPIA, A.; COLUGNATI, F. A.; Koenig, H. G.; Moreira-Almeida, A. Religiosity, depression, and quality of life in bipolar disorder: a two-year prospective study. *REVISTA BRASILEIRA DE PSQUIATRIA*, v. 40, p. 238-243, 2018.

TABONE, M. A Psicologia Transpessoal: introdução à nova visão da consciência em psicologia e educação. São Paulo: Cultrix, 1999.

TARNAS, B. Iridescent infinity: Participatory theory and archetypal cosmology. *Archai: The Journal of Archetypal Cosmology*, 5, 87-104, 2016.

TRUNGPA, C. Além do materialismoespiritual. São Paulo: Editora Cultrix, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. A Inconstância da alma selvagem - e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, E. O que se vê no Brasil hoje é uma ofensa feroz contra os índios. Entrevista concedida a Guilherme Freitas. *O Globo*, Agosto, 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185->

[noticias/noticias-2016/559817-eduardo-viveiros-de-castro-oque-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contra-os-indios](http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/559817-eduardo-viveiros-de-castro-oque-se-ve-no-brasil-hoje-e-uma-ofensiva-feroz-contra-os-indios).

VIVEIROS DE CASTRO, E. Xamanismo transversal: Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica. In R. C. Queiroz, & R. F. Nobre (Orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (p. 79-124). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

WALSH, C. Pedagogias decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WALSH, R.; VAUGHAN, F. Caminhos além do ego: visão transpessoal. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1993.

WASHBURN, M. *The Ego and the Dynamic Ground*, Rev. ed. Albany: State Univ. of New York Press, 1995.

WEIL, P. A revolução silenciosa; autobiografia pessoal e transpessoal. São Paulo: Pensamento, 1982.

WEIL, P. A Consciência cósmica: introdução à Psicologia Transpessoal (7a ed.) Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

WILBER, K. *Espiritualidade Integral: uma nova função para a religião neste início de milênio*. São Paulo: Aleph, 2006.

Autores

Aurino Lima Ferreira – Pós-doutorado na Université Claude Bernarde Lyon 1, França. Doutor em Educação (UFPE). Mestre em Psicologia (UFPE). Professor Associado da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Presidente da Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Psicologia Transpessoal (Abrapet). Coordenador do Programa Observatório das Periferias (UFPE). Docente do Programa de Pós-graduação em Educação (UFPE). Membro da Asociación Transpersonal Iberoamericana. Formação em Psicologia Transpessoal pela Associação Brasileira de Psicologia Transpessoal (ABPT/ Dharamsala, Índia).

Maria Carolina Souto de Vasconcelos – Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGE - UFPE), na linha de pesquisa Educação e Espiritualidade. Mestra pelo PPGE/UFPE. Graduada em Psicologia pela UFPE. Professora substituta do DPOE/UFPE. Desenvolve atividades voluntárias como psicóloga e educadora no Núcleo Educacional Irmãos Menores de Francisco de Assis (NEIMFA). Psicóloga clínica transpessoal.

Djailton Pereira da Cunha – Doutor em Educação pela Universidade Federal de Pernambuco e em Ciências da Educação pela Université Lumière Lyon 2, França. Membro da Asociación Transpersonal Iberoamericana. Professor adjunto da Universidade de Pernambuco (UPE). Formação em Psicologia Transpessoal (Espaço Ser e Transcender/Abrapet).

Maria Lúcia Ferreira da Silva – Doutoranda em Educação (UFPE). Mestra em Educação (UFPE). Psicóloga Clínica Transpessoal. Especialista em Psicologia Transpessoal (Espaço Ser e Transcender/Abrapet). Especialista em Psicopedagogia.

Marlos Alves Bezerra – Professor Adjunto no Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Pós-doutorado em Resiliência na Dalhousie University, Canadá. Membro fundador da Associação Brasileira de Pesquisa e Ensino em Psicologia Transpessoal (Abrapet) e Rede Nordestina de Psicologia Transpessoal (Retrans). Membro da Asociación Transpersonal Iberoamericana.

Sidney Carlos Rocha da Silva – Doutor em Educação (UFPE). Coordenador da Formação em Psicologia e Psicoterapia Transpessoal do Espaço Ser e Transcender. Coordenador da Associação Brasileira de Pesquisa e ensino em Psicologia Transpessoal (Abrapet). Em estágio Pós-doutoral pelo PPGE/UFPE. Membro do Conselho gestor Neimfa. Formação em Psicologia Budista Tibetana e Psicoterapia Transpessoal (Dharamshala/Índia). Psicólogo clínico transpessoal.

Silas Carlos Rocha da Silva – Doutor em Educação (UFPE), mestre em Psicologia

(UFPE), professor adjunto do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), realiza Estágio Pós-Doutoral pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pernambuco (PPGE/UFPE).

Tatiana Lima Brasil – Doutora em Educação (UFPE). Mestra em psicologia (UNICAP) e em educação (UFPE). Formação em Psicologia e Psicoterapia Transpessoal (Atman/Recife). Pesquisadora do Núcleo Educação e Espiritualidade da UFPE. Coordena a área de estudos de resiliência. Psicóloga clínica transpessoal.

Livros dos autores



<http://www.editoraufpe.com.br/a-psicologia-transpessoal-no-brasil/>



<http://www.editoraufpe.com.br/tratado-de-psicologia-transpessoal-perspectivas-atuais-em-psicologia-vol-2/>