

Psicologia e Religião

Os fenômenos religiosos na clínica psicanalítica¹

Religious phenomena in the psychoanalytic clinic

Valeria Wanda da Silva Fonseca²
valeriawanda60@gmail.com

Resumo: Em uma aproximação entre religião e psicanálise, pretendemos refletir, na clínica, o desafio do diagnóstico e tratamento de uma mulher de 60 anos que, dada sua forte vinculação religiosa, é trazida por seu único filho, em situação de urgência, ao apresentar “fenômenos da religiosidade e da espiritualidade”, com o seguinte questionamento: “A minha mãe está delirando?”.

Palavras-chave: Psicanálise, Clínica psicanalítica, Religião, Diagnóstico, Psicanálise.

Abstract: In an approximation between religion and psychoanalysis, we intend to reflect on, in the clinic, about the challenge of the diagnosis and treatment of a 60 years old woman which, for her strong religious connection, was brought by her only child, in an emergency, presenting "phenomena of religiosity and spirituality" with the following question: "Is my mother delirious?".

Keywords: Psychoanalysis, Psychoanalytic Clinic, Religion, Diagnosis, Psychoanalysis.

Introdução

Na clínica psicanalítica, tornam-se fundamentais as reflexões a respeito das relações entre o fenômeno religioso e a doença mental. Considero que o III CONACIR, em 2018, abre um espaço para que se possa dialogar sobre tais fronteiras, permitindo profissionais de áreas afins trazerem suas angústias para serem partilhadas e formularem teses mais interessantes a respeito de tais fronteiras.

¹ Trabalho apresentado no III CONACIR, em 2018, em Juiz de Fora, MG, Brasil.

² Psicóloga Clínica (CRP 04/4320), Psicanalista, Doutora em Teoria Psicanalítica pela UFRJ, Professora Substituta no Departamento de Psicologia UFJF. Docente do curso de formação em Psicanálise da SOBRAP/JF/MG. Membro do Instituto Sephora de Psicanálise de Orientação Lacaniana (ISEPOL/RJ); Coordenadora da Comissão do SUAS do CRP/MG – Sudeste. E-mail: valeriawanda60@gmail.com.br

Partilhamos algumas reflexões e aproximações entre religião e psicanálise, através da clínica, num desafio de diagnóstico e tratamento de uma mulher de 60 anos, que, em virtude de sua forte vinculação religiosa, é trazida por seu filho, com o seguinte questionamento: “A minha mãe surtou? Ela é seguidora do Padre Marcelo e, atualmente, considera que deve ir viver em São Paulo, para seguir sua missão e se preparar para servir ao Senhor”. Maria se apresentou como uma mulher de fé, criada na religião católica e que sempre foi protagonista responsável pelos seus próprios atos, sem, contudo, abdicar da proteção de Deus.

Na prática clínica, o discurso religioso faz parte integrante da vida de muitos pacientes. Estes, porém, em sua maioria, querem separá-lo sob o argumento de que, nas sessões, não precisam discutir religião, traduzindo como algo pertencente a outro campo. Avisado, cabe ao analista propor: vamos falar sobre isso!

A religião, para Lacan (1974), tem um significado de ser capaz de derramar uma carga de sentido sobre o real insuportável e impossível de nomear-se. A religião oferece uma cobertura para a nudez da falta de resposta do sujeito diante de sua divisão subjetiva, sua falta irreduzível, tampando a sexualidade que se desvela sob o rasgo no sintoma e, assim, estabilizando e apaziguando os corações. Portanto, não deve ser algo fora da psicanálise.

Durante os períodos da sua análise, observamos que Maria foi-se descolando da missão de esposa dedicada e resignada que havia traçado para si. Ela dizia suportar, silenciosamente, “as intransigências e humilhações do marido”, pois vivia a convicção da indissolubilidade do casamento. Assim, ela falava do seu forte sentimento de desamparo diante da sua vida, do cansaço, que a levava comumente a estados depressivos e da profunda desesperança em sua vida. Refere: “se não fosse esse chamado de Deus, não conseguiria me separar”. A posição ética da analista reposicionou a questão ao filho e algumas explicações dos limites do que seria o fenômeno religioso e a psicopatologia permitiram-nos autorizar essa mulher a rever sua biografia.

A função da religião à Psicanálise

Freud considerou a religião uma ilusão: “[...] as ideias religiosas são ilusões insuscetíveis de provas” (Freud, [1927] 1976, p. 44). Lacan a considera um campo indestrutível do humano, onde persistem as “verdades eternas”, ou seja, de estrutura. Tais afirmativas de Freud e Lacan informam-nos da importância da religião. A falta de um sentido absoluto para aquilo que nos sustenta na vida está no fundamento da própria estrutura dos seres falantes, o real. Talvez, por isso, Lacan tenha assinalado numa das citadas conferências

em Bruxelas, que a “religião triunfará: [...] se a psicanálise não triunfar sobre a religião, é porque a religião é inquebrantável”. E ainda que, “a psicanálise não triunfará: sobreviverá ou não” (Lacan, 2005, p. 65). Acrescenta para concluir seu posicionamento: “Não triunfará apenas sobre a psicanálise, triunfará sobre muitas outras coisas. É inclusive impossível imaginar quão poderosa é a religião” (Lacan, 2005, p. 65). Embora religião e igreja sejam distintas, é difícil para o discurso religioso sobreviver fora da igreja.

A tentativa de se dar sentido à vida, gira em torno do vazio estrutural, decorrente da falta de sentido e este deve permanecer como um operador de novas formas. A preocupação que temos é

[...] no que se refere ao sentido, eles conhecem um bocado. São capazes de dar um sentido realmente a qualquer coisa: à vida humana, por exemplo. São formados nisso. Desde o começo, tudo o que é religião consiste em dar um sentido às coisas que outrora eram as coisas naturais. [...] e a religião vai dar um sentido às coisas mais curiosas, àquelas pelas quais os próprios cientistas começam a sentir uma ponta de angústia. A religião vai encontrar para isso sentidos truculentos (Lacan, 2005, p. 65-66).

Consideramos que, diante da falência de ideais e utopias, os quais antes sustentavam a entrada das novas gerações na vida adulta, no mercado e na vida política, a religião está pronta para acolher os corações dos não esperançosos e oferecer-lhes sentidos para apaziguá-los, impedindo-os de perceber o que não funciona, o real. (Coelho dos Santos, 2008).

O real é o lugar onde Deus está, ainda que morto e é, nesse lugar, que se instaura a fé que move montanhas e pode, não apenas “salvar” mas, ser um instrumento de destruição da vida. A indicação de Freud é clara:

Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo. [...] Nisso, sua constituição psíquica desempenhará papel decisivo, independente das circunstâncias externas (Freud, [1930] 1976, p. 103).

Da Psicopatologia geral à psicanalítica

Na psicopatologia, em geral, discutem-se os limites para se diferenciarem experiências religiosas ou espirituais "normais" de sintomas psicóticos. Koenig (2017) considera que as evidências científicas demonstram que as pessoas tornam-se ainda mais religiosas quando estão doentes, tanto física como mentalmente. Nas situações de alto estresse psicológico, a religião é, frequentemente, usada para auxiliar a lidar com as situações de sofrimento ou

adaptar-se a elas. As pessoas imploram a ajuda de Deus; elas rezam; realizam rituais religiosos ou buscam conforto e apoio de membros de suas comunidades religiosas.

Propomos a pergunta: Na clínica, como se distinguem as crenças religiosas culturalmente apropriadas de sintomas psicóticos? Infelizmente, não é sempre tão fácil. Um delírio é definido como uma crença fixa e falsa da qual a pessoa não possa ser dissuadida, não importa quantas evidências apontem o contrário. O ateu pode acreditar rapidamente que a pessoa religiosa sofra de uma crença fixa, falsa, assim, até certo ponto; isso depende da visão de mundo da pessoa que julga a crença particular. Igualmente, pessoas não-psicóticas profundamente religiosas podem falar a respeito de ouvir a voz de Deus ou experimentar uma visão religiosa.

Na prática clínica, não existem diretrizes claras para se distinguirem crenças religiosas “normais” e delírios religiosos “patológicos”. A atual definição de delírio, do DSM-5, isenta completamente a doutrina religiosa da patologia. Do ponto de vista individual, uma abordagem dimensional do pensamento delirante (ênfatisando a convicção, a preocupação e a extensão, em vez do conteúdo) pode ser útil para examinar o que é e o que não é patológico. Quando as crenças são compartilhadas pelos outros, a idiossincrática pode-se tornar normalizada.

As crenças religiosas existem fora do domínio científico; portanto, as crenças podem ser facilmente rotuladas de delirantes de uma perspectiva racional. Koenig (2017) levantou vários estudos que pretendem desenvolver modos de se distinguirem experiências psicóticas de experiência religiosa normal. Entre eles, descreve os Pierre ([2001], citado por Koenig, 2017), indicando que, para que as crenças ou as experiências religiosas sejam patológicas, precisam prejudicar a capacidade de a pessoa desempenhar suas atividades diárias. Se o desempenho social ou ocupacional não for prejudicado, então a crença ou experiência religiosa não será patológica. Exemplos de problemas no desempenho são: perda da capacidade de manter um emprego, problemas legais com a polícia ou por não conseguir realizar suas obrigações, comportamentos ou ameaças suicidas ou homicidas e dificuldades de pensar com clareza. A pessoa religiosa saudável com experiências místicas, por outro lado, terá frequentemente com o passar do tempo um resultado positivo, como maior maturidade e crescimento psicológico ou espiritual.

Freud organizou uma psicopatologia psicanalítica, definindo-a a partir dos conflitos que se estabelecem entre o inconsciente e o consciente do sujeito, fruto de seu imperativo original. A variação ou o grau desse conflito indica o tipo de psicopatologia. Patologia: as neuroses histéricas, fóbicas, obsessivas, de ansiedade; as psicoses; as perversões; as afecções

psicossomáticas. Os modos de subjetivação e os graus de sofrimento mental são singulares, uma vez que responde aos traços de cada sujeito ao se posicionar no meio familiar e social em que ele se constitui, bem como a implicação cultural de sua época.

Com Freud, podemos apontar que patologia psíquica pode ser observada tanto clinicamente, pela via do sintoma, quanto em variados aspectos da vida cotidiana, como nos chistes, sonhos e atos falhos. Tais fundamentos da psicopatologia psicanalítica reorientam as disposições entre o normal e o patológico. Como ficamos com o conceito de normalidade? Os limites das fronteiras da normalidade não estão subordinados ao equilibrado funcionamento das funções mentais mas, ao cessar da produção dos antigos sintomas e a um saber lidar com aquilo que não cessa de pressionar o sujeito, a pulsão.

A partir dessas orientações iniciais, Freud ensina-nos uma direção no tratamento na psicopatologia psicanalítica. Ele desloca a função do olhar, que privilegiaria a percepção e a observação do comportamento, para função do ouvir, nas nuances da linguagem, os tropeços do pensamento na expressão do desejo de cada sujeito. Ao invés de ‘olhar’ os sintomas, ele ‘ouvia’ as queixas que, invariavelmente, relacionavam-se a uma incapacidade de superar determinadas experiências. Assim, ele inicia um deslocamento da função dos sinais e sintomas na psicopatologia: antes de serem enquadrados como uma ‘perda da razão’ e do ‘controle afetivo’, os sintomas passam a ser pensados como produtos de conflitos inconscientes que o paciente resiste a enfrentar. Os sintomas são formações substitutivas de um conflito psíquico, que traduzem o drama subjetivo expresso na interpretação contraditória na realização de desejos.

A psicanálise está na contramão da religião em Maria

A psicanálise não é contra a religião e, sim, está na contramão, numa outra direção, mas na mesma estrada: a da vida. Lacan refere-se ao surgimento da psicanálise como um lampejo de verdade, um pequeno vislumbre, um novo saber que vai-se ocupar daquilo que não funciona, das esquisitices. (Lacan, 2005).

A religião, ao ocupar o lugar de acomodação da angústia, ofertando sentido para além da vida humana, explica os enigmas do mundo, garante a compensação das frustrações terrenas numa existência futura, produz respostas generalizáveis. Enquanto a psicanálise aponta para um lugar insustentável, difícil de se conviver, ocupa-se em abrir espaço para o sujeito fazer sua singularidade. Mesmo com essa diferença gritante, muitos dos angustiados desta época também têm tido a opção de buscar seu socorro na psicanálise, entretanto ali suas

queixas tomam outros rumos, pois esta direciona sua prática no sentido da construção de um saber sobre a causa do sujeito.

Maria, com 60 anos, está envolta no discurso religioso e segue os dogmas da Renovação Carismática, afirmando ter-se aproximado definitivamente de Deus. Ela relata resignação mediante uma vida inteira de sofrimento. É uma mulher que sempre teve muitos desafios afetivos, sociais e econômicos, porém conseguiu dar uma educação de muito boa qualidade a seu único filho que agora está com 40 anos.

Os pais de Maria eram da roça e muito pobres. Sua avó materna tinha um terreiro de umbanda que, segundo ela, fazia “trabalhos pesados” e afirmava ser para o bem e ou para o mal. Ela criou-se nesse meio, sempre muito ‘perturbador’, até que fecharam o terreiro e, segundo as tradições do meio, depois que se faz pacto com o diabo ninguém tem mais sossego. Foram tempos difíceis, de precariedade em satisfazer as necessidades básicas e, aos 19 anos, casou-se com o Manoel. Refere que, só com o passar de muitos anos, foi descobrindo quem era seu esposo, inclusive que ele era analfabeto, dependia dela para tudo e que, sempre fora “cruel e ignorante no tratamento com ela”.

Freud, desde sempre, estabeleceu a importância da sexualidade na formação dos sintomas. As características fundamentais do aparelho psíquico são derivadas da forma como o sujeito constrói suas relações de amor a partir das primeiras experiências de satisfação e da forma como ele passa pelo processo de identificação com seus primeiros cuidadores na vida, incluindo que as ‘teorias infantis’ sobre a diferença anatômica entre os sexos fundamentam as fantasias em torno do ‘medo da castração’ e suas formas de enfrentamento.

A psicanálise é orientada pelo conceito de sexualidade – força que transtorna o aparelho psíquico – e pulsão de morte – como um impulso a desintegrar os investimentos em objetos (já que os investimentos em objetos, a partir da perda fundamental, nunca são completamente satisfatórios para a substituição do ‘original perdido’). Os efeitos da sexualidade aparecem como causadores das psicopatologias porque é aquilo que transtorna o funcionamento psíquico, aumentando o nível de tensão e forçando o eu a erguer barreiras de resistência contra seu aparecimento. Aí, instala-se o conflito inconsciente: desejo e proibição.

Manoel trabalhava como caseiro e recebia muito pouco dinheiro, só metade do salário mínimo, pois a outra parte pagava o aluguel da casa que moravam no sítio. O filho, José, relata tal cena emocionado e diz que chegaram a faltar alimentos para eles. Maria foi trabalhar em casa de família, engravidou e depois do nascimento do filho, passou a levá-lo ao trabalho e insistir que estudasse. Segundo José, a mãe tinha um desejo determinado que “ele fosse rico”. E hoje, diz: “diante das condições da família, eu sou rico e meus pais vivem muito bem.

Ela foi uma vitoriosa, a casa deles é muito boa e tem o conforto tão merecido. Devo tudo à mãe; se dependesse do pai, teria sido um bronco como ele”.

Segundo Maria, seu casamento foi de muito sofrimento e humilhação, seu marido praticou “fornicação com minha amiga, ele me traiu por 20 anos”. Ela sempre acreditou que o casamento era indissolúvel, era pecado separar, porém, desde que descobriu a traição, ela não teve mais relações sexuais com o marido.

O que acontece durante o período da análise? Maria falou do que escondia, a humilhação dessa vivência equivocada. Tal sofrimento só foi apaziguado quando foi “iluminada pelo Espírito Santo para sair da companhia desse homem”. Algo modificou-se e Maria fala, fala do seu desejo de separar-se dele e que quer cuidar da vida dela. Manoel cobrava obediência e era ciumento; na verdade, hoje sei que a ignorância dele o impedia de cuidar do filho. “Perdi a conta das vezes que ele humilhou o filho, impediu-o de ir à escola e queria obrigá-lo a trabalhar na roça”. Pergunto-lhe da violência física e ela refere que a crueldade dele era com as palavras. Ele não resolvia nada, sempre era eu e depois de grande, o filho.

A experiência da análise consistiria, não em encontrar um sentido último dos conflitos psíquicos, mas pelo contrário, em esgotar o sentido que, de certo modo, vem inflá-los. O filho, diante do desespero do pai da possível separação, questiona se a mãe não estava louca, em querer-se separar. Foram momentos de divisão para José, afinal tratava-se dos seus pais e algumas explicações dos limites do fenômeno religioso e da psicopatologia, possibilitaram-no pensar o “jeito torto da mãe revisar sua biografia”.

Maria veio a algumas sessões no final de 2017 e, depois, com o nascimento do neto, ficou uns 3 meses no Rio. Vinha, esporadicamente, às sessões e seu vínculo com a analista era amoroso, porém seu interesse concentrava-se na religião, em seguir sua missão e não, em fazer análise.

Na última sessão, em que estivemos juntas, reafirma seu desejo de ser feliz, viajar e servir a Deus. Explica que irá morar em Santo André, vender sua casa e o marido irá morar na casa do sítio em que trabalha. Ela refere ter recebido “a iluminação do Espírito Santo: será missionária, dedicada às causas de ajudar o próximo”. Estava determinada em sua missão de cuidar do Padre Marcelo e dos pais dele que muito precisam. Tal dia, impôs-nos uma preocupação diagnóstica; ela sorria ao falar do Padre Marcelo, referia sua admiração por ele e sorria, ao comentar sua paixão secreta e que, um dia, ia-se concretizar. Nada que não possa ser explicado pela via da idealização e do apaixonamento. Maria dava justificações rasteiras a

respeito do assunto, só restando à analista considerar que ela iria, de qualquer jeito, seguir esse propósito e que seu filho iria levá-la até lá.

Alguns dias depois dessa sessão, recebi uma ligação do filho partilhando as preocupações com a mãe: “acho que ela surtou!!!” Maria estava em sua casa, sozinha e decidiu que viajaria de uma vez. Falou que a sua casa estava cheia de maus espíritos, e resolveu jogar água com muito sal por toda área, depois também faz isso nas casas das vizinhas para protegê-las. Estas vizinhas estavam preocupadas com a agitação de Maria. Ela tinha pressa, pois tinha “recebido um chamado do Padre Marcelo para ir de uma vez para Santo André”.

Ela arruma uma bolsa sem roupas, avisa que o comprador da casa está chegando e separa a escritura da casa que, de fato, era um “manual de geladeira”. Fala, ao mesmo tempo, da venda da casa, de que precisa viajar e de fechar a casa. Ela chama um táxi e volta duas vezes por insegurança com as portas. As vizinhas ligam para o filho e ele pede-lhes que a levem ao hospital geral, HPS. Lá, ela toma uma injeção de Haldol e volta para casa. Porém, não dorme e agita-se mais ainda. No dia seguinte, o filho chega e encontra a mãe transtornada, apelando para ir embora e dizendo: “não vou ficar aqui!!! Completo: sozinha”!

Construindo por que havia feito o delírio, entendemos que sua crise vem quando está só. E o filho associa: “a mãe sempre teve medo de ficar sozinha, tinha medos dos espíritos do mal”. De imediato, entendi porque Maria nunca se separou desse marido, era ela a dependente, seu horror à solidão beirava o desespero do abandono/ desamparo. E lembrei quando Freud avisa que a religião é uma “ilusão fundamental”, pois acalenta o desamparo da existência.

Devido a sua agitação e a dificuldade de cuidados aqui na cidade, Maria foi internada; tinha parado de tomar seu remédio, Depakote, há 15 dias. Inicialmente, ficou muito desesperada com a internação mas, aos poucos, acalmou, está mais resignada e já entende que precisa-se cuidar. O filho, emocionado, fala orgulhoso: “minha mãe é especial! Você acredita que ela tem ajudado as enfermeiras a cuidarem dos pacientes mais graves e disse ser uma missão para ela tal tarefa”?

Assim, combinamos que Maria precisa se recuperar de tal sofrimento e que a vida dela incluiria conviver com as suas limitações e as saídas que construiria, a partir de então, na sua vida.

Esperamos que a esse desarranjo, ou mau arranjo fundamental, a religião compareça com mais êxito, ofertando uma forte defesa ao sujeito que o ampara e o livra do mal que lhe é

mais próprio e mais íntimo, para que ele não tenha que disso ocupar-se e nada venha disso saber.

Considerações finais

Para a psicanálise, os fenômenos não têm o mesmo valor de verdade que têm para as ciências empíricas, ou seja, o dado clínico não é o único critério de verdade para afirmar um diagnóstico ou tratamento. Quando observamos, a partir do plano do visível, o que se dá a ver, não observamos a dimensão em que tomam parte, as condições da patologia humana.

A dimensão que a psicanálise freudiana introduziu no campo da clínica: a realidade psíquica, é posta como uma realidade, uma dimensão fora do campo do observável. Ou seja, a leitura do que se passa no campo do sujeito, da realidade psíquica, pode apoiar-se nos efeitos indiretos que ela produz, nos fenômenos que permitam supô-la. A princípio, o interesse de Maria pelo cuidado com o outro, era da sua “natureza”. Todos a consideram gentil e prestativa. Ela refere ter recebido o “anúncio” de que o parto do neto seria tranquilo ou que ela era forçada a orar por alguém que precisava. O limite estava no modo estranho, de mergulhada na realidade psíquica, acrescido da agitação motora e irritabilidade. Havia o estranhamento ao outro, ao ser questionada dos seus atos. Seus pensamentos tornam-se verdades religiosas, que não podem ser contrariadas.

Na prática clínica, consideramos que os fenômenos da religiosidade e da espiritualidade, auxiliam uma escolha pela integridade psíquica e menor sofrimento mental, o que nos conduz a dirigir o tratamento junto a nossa paciente para que busque e construa seu próprio estilo de ser. Tivemos o cuidado ético, quando levamos em conta tais dimensões da subjetividade humana. Não se trata de abordar questões de crenças dogmáticas, ou mesmo adentrar no campo teológico místico, mas sim de se exercer o cuidado com essa mulher. Ao considerar a relevância destas dimensões, não deixamos de lado o pensamento científico - uma explicação psicológica e/ou interpretativa, porém ela também sempre buscará uma nova compreensão, um novo sentido, o que vale dizer que o homem é transcendência em si e qualquer impedimento *disso* teremos como resultado o adoecimento da vida.

Referências

COELHO DOS SANTOS, Tânia. A política do psicanalista: o saber da psicanálise entre ciência e religião. In: *Psicologia em Revista*, Belo Horizonte, v. 14, n. 1, p. 63-82, jun. 2008.

- FREUD, S. O futuro de uma ilusão (1927). In: _____. O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 15-80. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- FREUD, S. O mal-estar na civilização (1930 [1929]). In: _____. O futuro de uma ilusão, o mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931). Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 81-171. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 21).
- KOENIG, Harold G. Religião, espiritualidade e transtornos psicóticos In: Rev. psiquiatr. clín. vol.34, suppl.1 São Paulo, 2007.
- LACAN, J. “O triunfo da religião” precedido de “Discurso aos católicos”. Tradução de André Teles. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- LACAN, J. O seminário, livro 22: R. S. I. (1974-1975). In: Nomes-do-Pai. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- RODRIGUES. Gilda Vaz. O triunfo da religião e a incerta sobrevivência da psicanálise. In: Reverso. Belo Horizonte, out. 2015, ano 37, n. 70, p. 49 – 54.

Melancolia e religião na Europa do século XVI

Melancholia and Religion in Sixteenth-Century Europe

Marcel Henrique Rodrigues³
marcel_symbols@hotmail.com

Resumo: Esse estudo deseja esboçar em linhas gerais a complexa temática que envolveu a melancolia no Renascimento europeu do século XVI. Para além de um período marcado pela revolução nas artes e na ciência, a Renascença recuperou o conceito de melancolia, herdada desde a Antiguidade Clássica. A melancolia, nesse período, passou a ser tratada como uma “disposição da alma” que elevava o indivíduo para além de um estado contemplativo, a melancolia o guiava pelos sublimes conhecimentos divinos. Nosso estudo aqui se delimitará em compreender como o Renascimento encarrou a especulação científica, que se atrelou ao Hermetismo, e como a questão melancólica foi abordada.

Palavras-chave: Melancolia; Renascimento; Hermetismo.

Abstract: This study outlines in general terms the complex thematic that involved melancholy in the European Renaissance of the sixteenth century. In addition to a period marked by the revolution in the arts and science, the Renaissance recovered the concept of melancholy, inherited since Classical Antiquity. Melancholy, in this period, came to be treated as a "mood of the soul" that elevated the individual beyond a contemplative state, melancholy guided him/her by the sublime divine knowledge. Our present study will be delineated in understanding how the Renaissance faced scientific speculation, which was linked to Hermeticism, and how the melancholy question was approached.

Keywords: Melancholia; Renaissance; Hermetism.

Introdução

Esse pequeno estudo tem como objetivo apontar algumas características da melancolia no cenário europeu do Renascimento do século XVI. Originalmente, parte dessa investigação ocorreu por meio da minha dissertação de mestrado. Porém, frente a um tema tão rico que percorre não só o arcabouço científico para classificar a melancolia, mas que abraça, também, as características religiosas na Renascença, é que essa temática se expandiu para um projeto de tese de doutorado. Nesse sentido, aqui é apresentado somente um resumo de um assunto muito rico e complexo, sendo esse texto apresentado durante o III Congresso Nacional de Ciência da Religião – Conacir.

³ Doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora- UFJF.

1. O conceito de ciência no Renascimento e seu enlace com a religião

O conceito de ciência dos renascentistas era muito diferenciado do conceito que hoje temos. O homem do Renascimento estava inserido em um Universo que, para ele, combinava com as forças divinas que agiam diretamente na manutenção da natureza. Desse modo o indivíduo, ao estudar a natureza, acreditava estar manipulando a própria criação divina. A ciência e a religião estavam intimamente vinculadas. Historicamente a ciência só se desmembrou de suas relações mágico-religiosas durante o Iluminismo, ocorrido no século XVIII. Ball (2009, p. 5), importante historiador da ciência, argumenta que é somente na atualidade que o universo científico reconhece suas raízes mágicas, raízes essas que foram enaltecidas no período renascentista.

Um dos expoentes que ressaltou e divulgou muito a Medicina do Renascimento foi Marsílio Ficino(1433-1499). Como colocam Klibansky, Panofsky e Saxl (2012, p. 259) o precursor do Neoplatonismo renascentista foi, também, um entusiasta no estudo da Medicina, visto que também ele próprio era médico. Ficino fez uma mescla entre Medicina e Magia. O filósofo de Florença considerava que a alma humana era dividida em três partes, sendo elas: a física, a psíquica e a espiritual, quena parte medicinal deveriam ser consideradas como corpo, alma e mente. Não entraremos na discussão filosófica sobre essas três divisões, mas devemos ressaltar que Ficino, assim como outros teóricos, estavam impossibilitados de postular uma Medicina puramente mecanicista, pois incluíam conceitos de alma e espírito, conferindo um caráter “religioso” aos estudos medicinais.

Ficino era um defensor da utilização da Magia, em correlação ao tratamento médico. Sua defesa na utilização de métodos mágicos consistia em postular que a doença do paciente estava correlacionada, por exemplo, com forças astrológicas que atuavam na alma do indivíduo. Para obter uma cura completa, o médico, na concepção ficiniana, deveria utilizar-se de forças ocultas, mágicas, com o intuito de manipular tais forças a favor da saúde de seu paciente:

Asípues, cuandolos médicos curanestánenrealidadhaciendo magia, porque conlosmedios que empleanestánexponiendoelcuerpo y alma del paciente a lascorrespondientesfuerzasastrales ocultas. SegúnFicinoelverdadero interés de unpaseo al aire libre, que Constantino Africano consideraba una medida puramente dietética, y que hoytenemosen general por experiencia puramente estética, residíaen que “losrayosdel sol y de los astros nos llegan desde todas partes de manera libre y sinestorbos, y llenannuestra alma del “spiritusmundanus” que fluye más copiosamente de esosrayos”. Y cuando, conelfin de obteneruntalismán de larga vida, los magos escogenla hora de Saturno para grabar sobre unzafirolaimagen de unancianoconlacabezacubierta, enelfondosóloestánempleando artes “naturales”; es decir, sólo se estánvaliendo de leyes cósmicas generales para conseguir los resultados que se persiguen, de lamismamaneira que el campesino transforma lalacheenmantequilla mediante elempleo deliberado de lafuerzamecánica. Desde

este punto de vista, Ficino está plenamente justificado al distinguir la “magia natural” de los que “sometendebidamente sustancias naturales a causas naturales” de la “magia impía” de los conjuradores impíos de demonios, y al presentar lo primero como no menos inocuo y legítimo que la medicina o la agricultura. La “magia natural” era un “eslabón entre la astrología y la medicina”.

Tal era la tesis contenida en el sistema de Ficino; y, al mismo tiempo que facilitaba el reconocimiento de la medicina astrológica – y de hecho atribuía una significación astrológica y mágica a todas las medidas terapéuticas –, negaba estrictamente a la astrología el poder de determinar los pensamientos y las acciones del hombre. Los pronósticos astrológicos se consideraban valiosos sólo en tanto en cuanto el reconocimiento de la constelación que presidía el nacimiento, o del “daemongeniturae”, mostraba el camino hacia el tratamiento iatromatemático de cada caso individual. El hombre en cuanto ser activo y pensante era fundamentalmente libre, y podía incluso, gracias a esa libertad, controlar las fuerzas de los astros exponiéndose consciente y voluntariamente a la influencia de un astro determinado; podía atraer sobre sí esa influencia no sólo empleando los múltiples medios externos, sino también (de forma más efectiva) mediante una especie de autoterapia psicológica, una ordenación deliberada de su propia razón e imaginación. (KLIBANSKY; PANOFSKY e SAXL, 2012, p. 262-263)

A referência a Saturno, exposta na citação anterior, é bastante importante. Isso se deve ao fato de que os eruditos da época, como Ficino, consideravam esse planeta como o regente da melancolia. Vênus, Marte, Lua e Saturno passaram a ser considerados os respectivos corpos celestes que regiam os quatro temperamentos, ou os quatro humores: o sanguíneo, o colérico, o fleumático e o melancólico. Este último era representado pela ambivalência da figura de Saturno que, assim como a própria melancolia, representava a ambivalência entre o bom e o maléfico. Ou seja, se a melancolia poderia ser considerada sob o prisma da boa ou má introspecção, Saturno, assim como os demais deuses, também era tomado pela forma dual. Contudo, em Saturno esta dualidade é demasiadamente acentuada. Encontramos este paradigma na helenização dos deuses romanos. Cronos permuta para Saturno romano e ganha aspectos benignos, o deus que cuida das colheitas e que também supervisiona as riquezas e moedas.

A Astrologia estava para a Medicina assim como a Medicina estava para a Astrologia, no que podemos considerar como ciência medicinal do Renascimento. Carvalho (2012, p. 24) conclui que o enlace entre o esotérico e o científico, no mencionado período, promoveu uma grande ênfase no estudo e na prática do ocultismo, pois, para ser possível manipular uma força “metafísica” era necessário o conhecimento de símbolos e rituais que pudessem interferir, nesse caso, na influência dos astros. Assim, a ciência médica do período, não raras vezes, apelava para as práticas da Magia e da Alquimia.

Yates (1995, p. 64), lembra que o próprio Ficino era defensor da utilização de talismãs, ou seja, a confecção de pequenos amuletos, com símbolos específicos, feitos com materiais apropriados. Esses talismãs eram uma forma de Magia, considerada por Ficino uma espécie

de Magia natural, que tinha como objetivo a proteção psíquica e biológica dos indivíduos, frente às “forças” planetárias que atuam em nosso meio. Para finalizar a questão dos astros na ciência, encontramos em Delumeau(1984) uma excelente nota:

Atribuía-se aos astros e a todas as forças celestes um comportamento afectivo análogo ao do homem. Como qualquer pessoa que se sente feliz por voltar a casa e, cheia de ideias altruístas, se dispõe a ser prestável ao próximo, assim o astro que regressa ao seu “domicílio”, ou seja, à constelação onde se encontrava no momento da criação está também contente e envia então para a terra raios benfazejos. “O céu dos astrólogos reflecte, portanto, numa escala muito mais vasta, o mundo humano com todas as suas paixões, vicissitudes, conflitos e angústias. Os astros amam-se, odeiam-se, associam-se, combatem-se, perseguem-se, assediam-se e queimam-se reciprocamente” (E. Garin) (...).

Mais ainda que a Idade Média, o Renascimento, especialmente pelo novo favor concedido ao neoplatonismo e às doutrinas esotéricas, acentua o caráter de unidade viva do universo. O mundo é concebido como um tecido de correspondências secretas, de simpatias e aversões ocultas, como um jogo de espelhos que dão resposta uns aos outros, como um diálogo de estrela para estrela e entre as estrelas e o homem. Há assim uma relação entre as partes do corpo e os signos do zodíaco. “No indivíduo, cada víscera reage ao seu correspondente sideral. O coração é regido pelo sol; o cérebro pela Lua; Saturno, que é frio, domina os atrabiliários e, como é seco, domina também os avarentos; a Lua, húmida (sic), comanda a fisiologia feminina; Vênus incita os seus súbditos à luxúria e Marte à valentia” (P. Delaunay). Pensa-se geralmente que as luas cheias e novas, bem como os eclipses do nosso satélite, provocam alterações no corpo humano e são prejudiciais aos doentes. Jacques Peletier ensina que a peste provém de uma conjunção de Saturno e Júpiter e a família, cujos danos, no século XVI, foram enormes, da de Saturno com Marte. (DELUMEAU, 1984, p. 131)

Ficino foi apenas um dos diversos expoentes na ciência medicinal da Renascença. Devemos citar outros nomes como Paracelso (1493-1541) e Cornélio Agrippa (1486-1535), ambos muito interessados e envolvidos em práticas mágicas aplicadas à Medicina da época.

Delumeau estimula a ideia de que o envolvimento da ciência com o ocultismo, por exemplo, foi um fator primordial para o desenvolvimento da ciência, tal qual temos hoje. Ball argumenta que essa ideia se enquadra perfeitamente para os intelectuais da Renascença, sobretudo Paracelso, que defendiam a ideia de que o mundo é governado por forças desconhecidas e ininteligíveis ao homem. Deixando de lado esse postulado, a ciência e os cientistas do final do século XV e do todo século XVI se deslumbravam perante essas forças naturais que permaneciam ocultas às vistas do homem, e se lançavam, com seus próprios métodos, em uma investigação para tentar compreender essas mencionadas forças “ocultas” naturais que, até então, estavam para além da compreensão humana. Nesse sentido, Ball fornece ferramentas para entendermos os motivos pelos quais a ciência teve seu envolvimento com questões ocultista-esotéricas.

Em correlação à Astrologia encontramos as difundidas práticas alquímicas, tão disseminadas na época, principalmente em Paracelso. Muito do que se refere à Alquimia,

nesse período, estava intrinsecamente relacionado ao hermetismo religioso renascentista que se voltou para a figura mítica de Hermes Trismegisto e de seus supostos escritos conhecidos como *Corpus Hermeticum*, traduzidos por Ficino. Toda a tradição hermética, que incluía também a Alquimia, repousa em um antigo adágio atribuído a Trismegisto que reza: “O que está em cima é como o que está embaixo. E o que está embaixo é como que está em cima”. Essa lei de correspondência não estava distante da noção filosófica de Nicolau de Cusa (1401-1464) relativa ao micro e macrocosmos e, juntamente, de toda essência filosófica do esoterismo corrente no período.

Crentes em poder manipular as forças do Universo, mediante a manipulação de elementos químicos, os alquimistas encontravam-se no mesmo patamar que os astrólogos. De fato, crendo que a matéria terrestre, ou matéria prima, é essencialmente divina, os alquimistas esperavam alcançar altos feitos e descobertas com suas complexas fórmulas e processos químicos. Cotnoir (2009, p. 51) explana que os alquimistas desejavam, simbolicamente, reproduzir, ou imitar, em seus laboratórios, o que Deus havia feito na criação. Nesse sentido, o trabalho alquímico era visto, pelos alquimistas, como uma tarefa sagrada, que necessitava de anos de estudo e prática. O trabalho supremo dos alquimistas era, grosso modo, encontrar a chamada “panaceia” ou o remédio supremo capaz de curar todas as doenças e, assim, proporcionar o “elixir da vida”.

Tal tarefa magna não poderia ser executada por qualquer indivíduo. Os alquimistas, a exemplo de Paracelso, eram, em sua grande maioria, homens de profundo conhecimento intelectual. E por ser este um trabalho de caráter “divino”, já que manipulava a matéria divina, a Alquimia necessitou, como o próprio Hermetismo, traduzir seus conhecimentos e práticas em uma linguagem simbólica. A filosofia alquímica com seus objetivos e práticas era reproduzida através de símbolos.

Todo esse esoterismo alquímico marca os primórdios da ciência do século XVI. Muitos eruditos estavam certos de que a Alquimia era a única chave para solucionar os males da humanidade. Havia uma crença altamente difundida, não só pelos alquimistas, de que a “queda de Adão” havia sido responsável por todos os males da humanidade, inclusive o próprio desequilíbrio entre os humores corporais, causando assim, segundo a Medicina da época, as enfermidades do homem.

Com todo esse “jogo” de símbolos esotéricos, e com uma genuína vontade de explorar a natureza, é que nomes como Agrippa e Paracelso se sobressaíram. Ball (2009, p. 6) propõe que esses dois personagens sejam enquadrados dentro da História da ciência. Para o autor, Agrippa e Paracelso romperam com o método de investigação aristotélico, e aceitaram o

desconhecido e o inexplicável por detrás das causas do Universo, tendo esse pressuposto, de certa maneira, aberto espaço para que a ciência do Renascimento permanecesse ainda mais propensa para a união com o esoterismo.

O estudioso chama atenção para a figura de Agrippa (2012), que insistia na ideia de que o homem somente poderia alcançar conhecimentos a respeito da natureza quando aceitasse a Magia como modo de trabalho e investigação. Agrippa(2012) tomou a Magia como a mais “sagrada” entre todas as filosofias:

Magia é uma faculdade de maravilhosa virtude, cheia dos mais nobres mistérios, contendo a mais profunda contemplação das coisas mais secretas junto à natureza, ao poder, à qualidade, à substância e às virtudes delas, bem como o conhecimento de toda a natureza, e ela nos instrui acerca da diferença e da concordância das coisas entre si, produzindo assim maravilhosos efeitos, unindo as virtudes das coisas pela aplicação delas uma em relação a outra, unindo-as e tecendo-as bem próximas por meio dos poderes e das virtudes dos corpos superiores.
Essa é a mais perfeita e principal ciência, a mais sagrada e sublime espécie de filosofia e, por fim, a mais absoluta perfeição de toda a excelentíssima Filosofia. (AGRIPPA, 2012, p. 80)

A ênfase que Agrippa (2012) deu à Magia, bem como a outros elementos esotéricos, fez seu livro “Filosofia Oculta” tornar-se o “manual de Magia mais conhecido da Renascença” (YATES apud BALL, 2009, p. 81), que mescla conhecimentos científico-medicinais com o esotérico. Mesmo com a propagação dessa “ciência hermética” nomes como do próprio Agrippa (2012) estiveram sob a ameaça da Inquisição Católica, que correlacionava seu trabalho com possíveis influências diabólicas. Mas, apesar de muitas proibições e acusações, os trabalhos e avanços em torno da Alquimia, por exemplo, continuavam a ganhar crédito e seguidores.

Para Ball (2009), o conhecimento e as experiências trazidas pela Alquimia suscitaram a admiração de diversos intelectuais da época como Leonardo da Vinci(1452-1519) e Lucas Cranach (1515-1586). Ao que tudo indica, a ciência alquímica, bem como, toda tradição esotérica que ela congregava, mostrava-se como uma espécie de “chave” ou “ferramenta”, naquela época, para a exploração e conhecimento da natureza. Homens como o papa Leão X (1475-1521) e Lutero(1483-1546) reconheciam a Alquimia e seus efeitos práticos. Assim Lutero se referia à Alquimia: “Gosto bastante da ciência da alquimia... não apenas pelo lucro no derretimento de metais... mas também por sua alegoria e significado secreto, elevados, tocando a ressurreição dos mortos no último dia” (LUTERO, apud BALL, 2009, p. 140).

É claro que, como afirmam Delumeau (1984, p. 135) e Ball (2009, p. 48), o grande respeito que os renascentistas tinham em relação aos escritos de Hipócrates(460-370 a.C.) e

Galeno (cerca de 129-200 d.C.), por exemplo, aplacaram maior desenvolvimento ao campo científico-medicinal. Mas, o que deve ser observado e explorado, é que os homens daqueles tempos estavam imbuídos de grande curiosidade intelectual, e eram movidos por uma curiosidade despertada pelo desejo de obterem maior conhecimento sobre o funcionamento do Universo. Delumeau (1984, p. 108) cita o exemplo de Giordano Bruno (1548-1600) que, mesmo sendo perseguido e morto pela Inquisição, por estar envolvido diretamente com assuntos religiosos, foi uma das figuras que “inaugurou” as bases do conhecimento racional moderno ao postular que o transcendente é incognoscível. Para Delumeau, Bruno é um grande exemplo de progresso de pensamento desse período, levando em consideração, também, nomes como Copérnico (1473-1543) e Galileu (1564-1642) que revolucionaram a ciência com suas descobertas astronômicas, e que impuseram uma racionalidade que se desprendia aos poucos do enlace com o religioso.

Desse enlace entre conhecimento científico e religião, tão propagado pela Renascença, é que devemos voltar a nossa atenção para compreender como o humor melancólico foi abordado nesse período. A escolha pelo estudo desse humor ocorre pois, desde a Antiguidade, a melancolia passou a ser problematizada dentro do campo religioso, filosófico e medicinal, ganhando um enfoque de altas proporções.

2. A melancolia e a tradição saturnina

Desde a Antiguidade grega, o homem vem formulando teorias, baseadas nos conhecimentos de Fisiologia, que podiam indicar a condição de saúde do indivíduo. Essa busca por uma “teorização” médica levou os gregos a formularem uma tipologia biológico-psíquica que enquadrasse o homem em quatro categorias distintas, sendo elas: fleumático, sanguíneo, colérico e melancólico. Nesse sentido, a Medicina grega organizou um “manual” médico a fim de diagnosticar, sistematicamente, uma tipologia do estado de saúde do homem.

A teoria humoral, como ficou conhecida, estava profundamente relacionada com os conhecimentos que os antigos gregos tinham em relação à natureza, ou seja, assim como identificávamos quatro elementos primordiais da natureza (ar, terra, fogo e água), os estudiosos da época, como Hipócrates, acreditavam que, além do homem ser composto por esses quatro elementos primordiais, o indivíduo também estava sujeito a quatro tipos específicos de humor (fleumático, sanguíneo, colérico e melancólico), que definiam sua saúde biológica e psíquica.

Burton, importante teólogo, que esteve muito envolvido com questões medicinais de sua época, no início do século XVII, assim descreve a teoria humoral:

Um humor é um líquido ou parte fluída do corpo, compreendido neste, para sua preservação, pode ser inato e congênito, ou adventício e adquirido. O radical, ou inato, é diariamente suprimido pela nutrição, que alguns chamam de *cambium*, e produz os humores secundários do *ros* e do *gluten* que o sustentam; ou adquirido, para manter esses quatro humores primários, proveniente e procedente da primeira concocção do fígado, de modo que aquilo está excluído. (...).

O sangue é um humor quente, doce, temperado e vermelho, preparado nas veias mesaraicas e feito das partes mais temperadas do quilo, no fígado, cujo ofício é nutrir o corpo inteiro, dar-lhe força e cor, sendo disperso pelas veias por todas as suas partes. E dele são primeiramente gerados os espíritos no coração, que depois, por meio das artérias, se comunicam com as outras partes.

A pituíta, ou fleuma, é um humor frio e úmido, gerado na parte mais fria do quilo (ou suco branco provindo dos alimentos digerido no estômago), no fígado; seu ofício é nutrir e umedecer os membros do corpo, que, com a língua, são movidos, para que não fiquem demasiadamente secos.

A bile é quente e seca, amarga, gerada nas partes mais quentes do quilo e reunida no fel: ajuda no calor natural e nos sentidos e serve para expelir excrementos.

A melancolia, fria e seca, espessa, negra e ácida, gerada na parte mais feculenta da nutrição e purgada no baço, é uma rédea para os outros dois humores quentes, sangue e bile, preservando-os no sangue e alimentado os ossos. Esses quatro humores têm alguma analogia com os quatro elementos e as quatro idades do homem. (BURTON, 2011, v. II, p. 37-38)

A explanação de Burton (2011) é bastante sintética e alcança seus objetivos ao explicar os humores, bem como suas origens. O autor do século XVII permanecia envolvido com as questões científicas do seu tempo, principalmente quando relaciona os humores com as quatro idades do homem e aos quatro elementos. Essa é uma noção particularmente hipocrática e que recebeu grande ênfase nos estudos médicos do Renascimento. Klibansky, Panofsky e Saxl (2012, p. 30) mencionam que é possível encontrar os primeiros vestígios da teoria humoral entre os pitagóricos, que relacionavam a vida humana com as teorias “tetrádicas”, isto é, a vida do homem ocorrendo juntamente com os ciclos da natureza que, por vez, se dividem nas quatro estações do ano e nos quatro elementos. Essa teoria tipicamente pitagórica, ganhou profunda repercussão e aprofundamento na Medicina de Paracelso e nos estudos de Agrippa (2012), por exemplo.

Os autores supracitados indicam que a teoria humoral recebeu seu aprimoramento por volta de 400 a.C. Tal teoria passou a ser empregada pelos antigos e se perpetuou, na História da Medicina, por mais de dois mil anos. Nesse sentido é que a compreensão da formação da teoria humoral, desde a Antiguidade Clássica, passa a ser de grande importância, pois foi esse mesmo conceito científico que moveu os intelectuais da Renascença no campo médico.

São os compostos fluídicos do corpo humano, ou seja, o sangue, a fleuma, a bílis amarela e bílis negra, os responsáveis pela manutenção da boa saúde física e psíquica do homem que têm suas produções nos respectivos órgãos: coração, sistema respiratório, fígado e baço. A partir desses compostos, e da maneira como são distribuídos no organismo, é que a tipologia psico-biológica do indivíduo era definida. Por exemplo, segundo a teoria galênica, que se aprofundou nos estudos sobre os humores, o sujeito com maior quantidade de bílis amarela em seu organismo, tenderia ao humor colérico que, por sua vez, estava relacionado com pessoas de temperamento agressivo; o sanguíneo tem suas características voltadas para o otimismo e positividade; o fleumático seria um indivíduo lento, passivo e metódico; e o sujeito com maior abundância de bílis negra teria uma disposição à tristeza, insatisfação e à melancolia.

É possível notar que a teoria humoral remete, também, à formação da personalidade do indivíduo. Assim, os estudos em torno dos humores passaram a ser o centro da Medicina antiga e medieval. Os medievais, sobretudo, embora já houvesse a mesma crença desde a Antiguidade, instituíram que os humores corpóreos estavam intrinsecamente relacionados com as disposições dos astros, ou seja, a Astrologia, mais uma vez, recebe credibilidade no meio científico da época. Os astros como Marte, Júpiter, Lua e Saturno regiam os respectivos humores: colérico, sanguíneo, fleumático e melancólico.

Tyson (2012, p. 928), comentador dos “Três Livros de Filosofia Oculta” de Agrippa, fornece um diagrama explicativo sobre a teoria humoral, segundo os conhecimentos científicos antigos e medievais.

Fogo (quente-seco) – Cólera

Ar (úmido-quente) – Sangue

Água (frio-úmido) – Fleuma

Terra (seco-frio) – Melancolia



Figura: Diagrama dos humores.
Fonte: Agrippa (2012, p. 929).

Rezende (2009, p. 51) explica que o diagrama também revela o conceito de micro e macrocosmos, tão caro aos antigos. A conceituação fica clara ao verificar a relação entre os compostos do corpo, os quatro humores, com os quatro elementos da natureza.

Dentre os humores explanados, desde a Antiguidade, é muito provável que nenhum outro humor tenha recebido mais atenção e estudo do que o melancólico. Desde a formulação da teoria humoral, a melancolia foi considerada como doença, desse modo, todos os homens que apresentassem os sintomas da melancolia, ou seja, tristeza, abatimento ou, até mesmo a demência, possuía um demasiado excesso de bÍlis negra, produzida pelo baço. Porém, Aristóteles (384-322 a.C.) em seu problema XXX, 1, tece outras considerações sobre o humor melancólico, indo na contramão da tipologia de melancolia como doença.

Aristóteles (1998, p. 81) intuiu que a melancolia não deveria ser encarada como doença, apesar de admitir que havia uma linha tênue entre melancolia saudável e doentia, mediante a quantidade de bÍlis negra no organismo. Assim sendo, o filósofo de Estagira concluiu que todos os homens de gênio, em todas as áreas do conhecimento, eram melancólicos, por isso, não deveriam ser considerados como doentes. Ele também afirmava que a bÍlis negra é responsável pelo estado de ânimo e pela criação do caráter do sujeito. Aristóteles deu uma nova e importante contribuição filosófica para o estudo e para a consideração do humor melancólico:

Enotros lugares, lamelancolía se trata constantemente como una anomalidad patológica que siempre necesita auxilio médico, convirtudes que no son otra cosa que el reverso de sus flaquezas (...). El Problema, sin embargo, considera esencial la disposición melancólica precisamente para aquellos logros que requieren un propósito consciente y una acción deliberada; aquellos, de hecho, que corresponden a las virtudes esencialmente intelectuales, es decir, logros en las esferas

del arte, lapoesía, lafilosofía o la política (...). El autor del Problema XXX, 1, sin embargo, toma sobre sí la tarea de hacer justicia a un tipo de carácter que no se dejajuzgarni desde el punto de vista médico ni desde el moral: el tipo “excepcional”. (KLIBANSKY; PANOFISKY; SAXL, 2012, p. 60)

Mesmo fornecendo uma interpretação positiva para o estado melancólico, Aristóteles estava de acordo quanto às características biológicas e, principalmente, comportamentais que um indivíduo afetado apresentava. Além do comprometimento de uma produção desproporcional de bílis negra, o estado melancólico, segundo Burton (2011, v. II, p. 32), leva o sujeito a um isolamento social, apresenta estados de tristeza e dissabor pela vida, inquietação de espírito, insatisfação, infelicidade e, até mesmo, loucura. Todas essas características eram vistas por Aristóteles como necessárias para a criação da genialidade no homem, ou seja, o indivíduo, na doutrina aristotélica, que possuía as características melancólicas, principalmente a característica que o leva ao isolamento, possivelmente seria dotada de gênio. Provavelmente Aristóteles via que a melancolia levava o sujeito a uma introspecção e, por isso, estaria ele mais predisposto para intuições filosóficas e artísticas, por exemplo.

Platão (428-348 a.C.), mestre de Aristóteles, via a melancolia como um estado de enfermidade que acometia o homem; no entanto, este filósofo acreditava que a melancolia estava presente também em homens que apresentavam certa genialidade. Platão, grosso modo, chamou a “iluminação” de homens de grande intelectualidade como “*furor divinus*”. É muito provável que este pensamento platônico tenha influenciado seu discípulo Aristóteles a encabeçar, de forma generalizada, que o caráter melancólico estava presente em todos os grandes gênios.

A Medicina, por sua vez, desconsiderava a tese aristotélica, ao abordar o temperamento melancólico exclusivamente como uma doença. Essa teorização ganha profunda ênfase em Galeno e, posteriormente, em Avicena (980-1037 d.C.), que legaram à Idade Média, uma noção de melancolia profundamente negativa. Paula (2014, p. 599) afirma que a Idade Média foi um período de grande difusão da teoria humoral, sendo que a Medicina do período estava completamente baseada nessa noção herdada diretamente dos antigos. A melancolia continuou a receber destaque e tornou-se elemento de grande preocupação entre os intelectuais do período medieval. Os medievais pouco se interessaram pelo Problema XXX, 1 de Aristóteles. A teoria humoral passou a ser encarada, de certa forma, com um invólucro de religiosidade, já que os medievais estavam crentes de que os homens se encontravam à mercê dos fluídos dos humores em consequência da “queda adâmica”.

Foi principalmente no início da Idade Média, que a melancolia manteve-se correlacionada com a crença das influências demoníacas. Não obstante, um novo problema preocupou os estudiosos medievais. Passou a ser observado que os clérigos, principalmente os monges, eram afetados pelo mal melancólico. Mas, se os melancólicos estavam predispostos às influências demoníacas, por que essa influência ocorria nos monges, homens tão devotados ao serviço de Deus? A resposta é que os demônios tinham o objetivo de testar a fé destes homens que se encontravam voltados a Deus.

A retirada para a vida monástica, geralmente isolados do mundo, trazia aos monges, características de ociosidade o que os levavam, não raras vezes, à situação melancólica. A acédia, ou acídia, como menciona Rodrigues (2009, p. 24), apresentava-se com os mesmos sintomas da melancolia: desgosto pela vida, desânimo, sonolência e tristeza, e tornou-se o termo mais utilizado para caracterizar a presença da melancolia entre os monges. O fenômeno intrigava os medievais, já que as manifestações da acídia tornavam-se cada vez mais comuns nos mosteiros. A Teologia da época classificou a acídia ou, em outros termos, a própria melancolia, como o oitavo pecado capital.

Apesar de todas as características negativas pesadas sob os melancólicos, paralelo a ela, perceberam que este mal, que atingia profundamente os mosteiros, poderia estar correlacionado com o excesso de estudo, o excesso de erudição, já que os mosteiros abrigavam grandes bibliotecas e esses mesmos monges, em estado de acídia, passavam grande parte de seu tempo mergulhados em profundos estudos teológico-filosóficos:

Grandes melancólicos são dados à genialidade (artística, filosófica, poética, literária, política); *grandssavantss* são melancólicos. Essa antiga tese terá também sua importância durante toda a Idade Média, embora em sentido negativo. Não por acaso, mais do que a crítica ou questionamento que o saber pudesse trazer à Revelação das Escrituras, os monges medievais temiam antes a *accidia* (acédia), essa melancolia medieval que, muito pior do que a aristotélica, levava o monge a ser “abandonado por Deus”, mas por sua própria culpa, já que ele havia cometido o maior dos pecados, a perda do interesse pela vida, por si mesmo e pelo próprio divino. (PAULA, 2014, p. 599)

Não é possível afirmar que os monges eram desencorajados ao estudo, já que a Idade Média nos legou uma infinidade de estudiosos; no entanto, ficou estabelecido que ciência era uma possível porta de entrada para o oitavo pecado capital. O temor da relação entre o conhecimento e a acídia, pode estar vinculado à imposição eclesiástica do seu “monopólio” da fé. É de conhecimento histórico que, por toda época medieval, a Igreja manteve seus dogmas com “mãos de ferro”, condenando, muitas vezes, aqueles que dispusessem a questioná-los. Assim, a crença de que o aumento de sabedoria poderia levar a um pecado, pode ser entendida

como uma “ferramenta” de opressão contra aqueles que, porventura, viessem questionar questões relativas aos dogmas eclesiásticos.

Com o mesmo consenso que os medievais tratavam a melancolia, ou seja, com toda negatividade e rejeição, os astrólogos mantinham a mesma postura. Da mesma maneira que os antigos, os medievais acreditavam que os melancólicos eram regidos pelo planeta Saturno, o mais lento, frio e o mais distante planeta do Sol. Saturno não era conhecido como sombrio somente por sua posição no sistema planetário, era assim considerado por sua própria mitologia⁴. Por ser frio e distante, Saturno tornou-se o “patrono” dos melancólicos. Klibansky, Panofsky e Saxl (2012, p. 144) mencionam que o aspecto obscuro de Saturno ganhou ênfase no período. Entre todos os deuses da Antiguidade, Saturno era conhecido, assim como muitos outros, como uma espécie de demônio, já que sua própria história contava que havia sido lançado para as profundezas do “inferno”. Nesse sentido, tanto a Teologia como a Astrologia e, até mesmo, a Medicina da época encaravam a figura saturnina em seus aspectos malignos.

A Renascença mudou completamente a noção de melancolia medieval. A questão melancólica e a “tradição saturnina” afetaram significativamente o campo das artes, da filosofia e da religião. O resgate de antigos textos, sobretudo de Aristóteles e Platão, serviu de base para que os paradigmas sobre a melancolia mudassem. Delumeau (1983, p. 23) afirma que foram as mudanças intelectuais trazidas pelo Renascimento que reavivaram no homem daquele tempo uma melancolia, em seu sentido positivo. É justamente sobre essa melancolia “positiva” que os renascentistas se detiveram.

A noção dos humores e a relação destes com a natureza, por exemplo, permaneceram em voga na Renascença, apesar dos avanços científicos em Fisiologia. Mas as questões relativas à melancolia e a Saturno é que tomaram um rumo bastante diferente, principalmente na escola neoplatônica de Ficino.

A noção de que a melancolia poderia ser despertada, principalmente, pelo excesso de estudos e pela vida ascética, foi herdada e muito acolhida pelo Renascimento. Essa noção, por sua vez, ganhou uma nova interpretação, totalmente positiva. O melancólico não era mais visto como um sujeito tentado pelo diabo e Saturno passa a ter um aspecto benigno. Yates (1995, p. 75) opina que os grandes estudos e desenvolvimentos trazidos pelo período renascentista, bem como a valorização do homem, como “milagre da natureza”, contribuíram

⁴ Segundo o mito, Saturno, Cronos para os gregos, havia destronado e castrado, com uma foice, seu pai Urano. Como deus soberano, Saturno temia que seus próprios filhos tomassem o poder e, por isso, os devorava logo após seu nascimento. Júpiter, Zeus para os gregos, conseguiu escapar desse ritual antropofágico e, após crescer, derrotou o seu pai, tomou o poder e o exilou nas profundezas do Tártaro. Na Roma Antiga, Saturno era visto de forma mais benéfica, como protetor das riquezas e das colheitas. Mas, durante muitos séculos, Saturno foi visto como uma figura sombria.

para uma nova concepção de melancolia. A redescoberta do tratado de Aristóteles, o problema XXX, 1, e dos escritos de Platão, também renderam créditos ao humor melancólico.

É bem provável que o reavivamento esotérico promovido pelo Renascimento, com seus profundos estudos em torno dos astros e dos mitos da Antiguidade, tenha, em certo sentido, também influenciado para uma nova concepção de melancolia, já que os esotéricos propunham um estado de meditação e autoconhecimento como necessários para a possibilidade de compreender a realidade superior.

Paula (2014, p. 599) comenta que o Renascimento foi a era de ouro para a melancolia. Ficino, grande promulgador do platonismo nesse período, além de médico, também trouxera os livros herméticos para a realidade ocidental. Toda essa grande atividade intelectual colocou Ficino, e sua escola filosófica, frente ao antigo problema da melancolia, desde a concepção aristotélica, do homem de gênio, até a noção medieval de melancolia como pecado capital. Ao perceber que, historicamente, a melancolia estava em conexão com a busca de conhecimento, Ficino reforçou a ideia de que os buscadores de conhecimento são, geralmente, melancólicos, como havia proposto Aristóteles.

Por outro lado, a noção de melancolia como enfermidade, como já proposta desde a Antiguidade, manteve-se, também, no Renascimento, mas, somada com a peculiaridade de que nem todos os melancólicos eram doentes, muito pelo contrário, eram, geralmente, homens de grande intelectualidade. Ou seja, a melancolia no período apresentou-se de forma polimorfa, assim como seu próprio planeta/divindade correspondente:

Se de um lado Saturno é o demônio da indolência e da melancolia infrutíferas, de outro lado ele também é o gênio da observação e da profundidade intelectuais, da inteligência e da contemplação. Essa polaridade, que reside nos próprios astros e que havia sido reconhecida e claramente expressa pelo sistema da astrologia, abre caminho agora para o livre arbítrio do homem (...). O mesmo planeta pode se transformar em amigo ou inimigo do homem, pode colocar em ação suas forças benfazejas ou maléficas, dependendo da predisposição interior do homem em relação a ele. Assim, Saturno transforma-se em inimigo de todos que os levam uma vida vulgar, e em amigo e protetor daqueles que tentam desenvolver os dons mais profundos que em si estão latentes; daqueles que se entregam de alma aberta à contemplação divina. Desta forma, portanto, Ficino continua a cultivar o pensamento da “filiação planetária eletiva”. (CASSIRER, 2001, p. 188)

O Renascimento se aproxima muito da tese de que o conhecimento está para o sofrimento, ou seja, quanto mais se conhece mais o homem tende a sofrer. Mas esse conceito de “sofrimento e conhecimento” é enaltecido no período, pois, como lembra Burton (2011, v. II, p. 74), se a melancolia deveria ser encarada como uma doença, então, tal moléstia só poderia ter vindo diretamente de Deus, pois presenteia o homem com sabedoria e ciência.

. Outro ponto característico desse período, e que pode servir para explicar a ênfase na melancolia e em Saturno, subjaz no próprio cenário de descobertas e mudanças acarretadas pela Renascença. Essas mudanças⁵, ocorridas em praticamente todos os setores do conhecimento humano, afetaram a vida do homem renascentista, modificando, de certa maneira, a sua noção de mundo.

Todas essas mudanças, tão louvadas pelos humanistas, não deixaram de suscitar medo e receio não só entre os grandes intelectuais, mas entre os populares, de modo geral. Nesse cenário temos a ambiguidade ou o polimorfismo da melancolia renascentista, bem como a considerada ambivalência do planeta Saturno, pois se de um lado há os progressos sociais tão louvados, sendo o homem instigado a buscar, cada vez mais, o conhecimento sobre as coisas, por outro lado, o próprio conhecimento causa dor, não só pela incompletude da capacidade humana em conhecer, mas, também, pelas próprias mudanças sociais que essas descobertas abarcaram.

Estando a melancolia tão atrelada ao conhecimento, Burton (2012, v. III, p. 124) sugere que o estudioso melancólico “cure-se” de sua atual melancolia a partir da busca de mais conhecimento. Assim, é possível compreender que, ao menos no Renascimento, havia um círculo vicioso entre conhecimento e melancolia. Essa “doença vinda de Deus” era glorificada pelos humanistas, pela sua própria ambiguidade, assim como seu principal representante, Saturno.

Nesse grande fluxo de novas concepções sobre melancolia, Cornélio Agrippa, dedica uma parte de sua obra, “Filosofia Oculta”, para essa problemática. O mago renascentista considerou a argumentação aristotélica sobre a genialidade e a melancolia, no entanto, também fez referências às ambiguidades de Saturno e aos cuidados que os homens necessitavam para não torná-lo um planeta de forças antagônicas. A novidade trazida por Agrippa (2012, p. 294) se constituiu no estabelecimento de três tipos de melancolia, segundo a sua concepção das “faculdades tríplexes” da alma, a saber: imaginativa, racional e mental.

De modo simplificado, na apreensão da primeira faculdade, a imaginação, quando acometida pela influência da bilis negra, ou seja, do humor melancólico, homens simples se tornavam excelentes construtores e pintores e, em âmbito mais amplo, poderiam ser capazes de pressagiar acontecimentos como dilúvios, terremotos e outras catástrofes. Na segunda esfera, a racional, quando influenciada pela melancolia, o homem poderia tornar-se um

⁵ Aqui nos referimos às descobertas e conquistas trazidas pelo Renascimento, como a descoberta do Novo Mundo, as investigações astronômicas de Copérnico e Galileu, as agitações da Reforma Protestante, entre outros acontecimentos.

exímio filósofo, médico ou orador. Na “zona racional”, e em um âmbito mais amplo, o indivíduo teria, ainda, a capacidade de prever mutações de reinos, entre outros acontecimentos grandiosos no campo da política. Já quanto à última apreensão, a mental, Agrippa(2012) sugere que a mente, quando junto ao humor melancólico, passaria a ser conhecedora das coisas divinas, da ordem dos anjos e, também, ser capaz de prever acontecimentos religiosos e a fundações de novas religiões.

A argumentação de Agrippa(2012) é correlata a uma argumentação de cunho religioso-esotérico, já que esse personagem esteve muito envolvido com as questões esotéricas de seu tempo. Por estar tão envolvido com o esoterismo do período, Agrippa acreditava que o homem era constantemente influenciado não só pelos planetas, mas, também, por espíritos.

Com essa bagagem teórica trazida por Agrippa (2012), Alcides (2001) faz uma síntese de toda a nova teoria, em um quadro sobre os níveis de melancolia:

Quadro 1 – Níveis de melancolia

Nível	Instrumentos	Hábitat Psicológico	Domínio de realização criadora.	Domínio da Profecia.
I	Espíritos Inferiores	<i>Imaginatio</i>	Artes mecânicas, notadamente a arquitetura a pintura etc.	Eventos naturais, enchentes, fomes etc.
II	Espíritos medianos	<i>Ratio</i>	Conhecimento dos seres naturais e humanos, ciências naturais, medicina, política etc.	Eventos políticos, deposição de soberanos, restaurações etc.
III	Espíritos superiores	<i>Mens</i>	Conhecimento dos segredos divinos, notadamente a cognição da lei divina, angeologia e teologia.	Eventos religiosos, aparição de novos profetas ou surgimento de novas religiões.

Fonte: Alcides (2001, p. 171).

Agrippa e Ficino foram responsáveis por elevar a dignidade do humor melancólico, da mesma maneira que colocaram Saturno como o principal expoente da sabedoria e patrono do movimento renascentista. Sobretudo Agrippa(2012), que, como demonstra o Quadro 1 acima,

afirmava que o homem, sob a influência de Saturno, isto é, em estado melancólico, poderia alcançar altos feitos como, por exemplo, a compreensão das coisas divinas.

3. Conclusão

Nosso estudo pôde contemplar uma pequena faceta que abarcou alguns elementos que a melancolia recebeu durante o Renascimento europeu, sobretudo no século XVI. Mais que uma simples disposição psíquica com contornos biológicos presentes nos humores, a melancolia no Renascimento ganhou contornos religiosos. O Hermetismo do período foi a principal corrente que se apropriou desse humor para conferir, ao homem melancólico, a oportunidade de elevar-se intelectualmente ultrapassando os limites do visível e alcançando patamares “divinos”.

Referências

- AGRIPPA, Cornélio. **Três livros de filosofia oculta**. Comentado por TYSON, Donald. São Paulo: Madras, 2012.
- ALCIDES, Sérgio. Sob o Signo da Iconologia: Uma Exploração do Livro Saturno e a Melancolia, de R. Klibansky, E. Panofsky e F. Saxl. **Revista Topoi**. V. 2, N.2. Setembro de 2001. Disponível em: <http://www.revistatopoi.org/numeros_anteriores/topoi03/topoi3a5.pdf>. Acesso em: 10 set. 2018.
- ARISTÓTELES. **O homem de gênio e a melancolia**. Rio de Janeiro: Lacerda, 1998.
- BALL, Philip. **O médico do demônio: Paracelso e o mundo da magia e da ciência renascentista**. Rio de Janeiro: Imago, 2009.
- BURTON, Robert. **A anatomia da melancolia**. V. II. Curitiba: Editora UFPR, 2011.
- _____. **A anatomia da melancolia**. V. III. Curitiba: Editora UFPR, 2012.
- CARVALHO, Talyta. **Fé e razão na renascença**. São Paulo: Realizações Editora, 2012.
- CASSIRER, Ernst. **Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- COTNOIR, Brian. **Introdução à alquimia**. São Paulo: Pensamento, 2009.
- DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. V.I. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.
- _____. **A civilização do Renascimento**. V.II. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. **Saturno y lamelancolia**. Madrid: Alianza Forma, 2012.
- PAULA, Marcos. Pode o Conhecimento Dar Alguma Alegria? Uma Interpretação da “Melencolia I”, de Albrecht Dürer, a Partir da “Ética” de Spinoza. **Kriterion**, Belo Horizonte, v. 55, n. 130, p. 597-618, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100512X2014000200009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 out. 2018.
- REZENDE, Joffre. **À sombra do plátano: crônicas de história da medicina**. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

RODRIGUES, Andréia. **De Marsilio Ficino a Albrecht Dürer**: considerações sobre a inspiração filosófica de “Melencolia I”. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009.

YATES, Frances. **Giordano Bruno e a tradição hermética**. São Paulo: Cultrix, 1995.

Grupo psicoterapêutico a mulheres evangélicas no Rio de Janeiro: recorte religioso em foco

Psychotherapeutic group to evangelical women: religious clipping in focus.

Rebecca Ferreira Lobo Andrade Maciel⁶
rflamaciel@hotmail.com

Resumo: O último censo do IBGE (2010) apontou que cerca de 24% da população brasileira é evangélica e, no caso do Rio de Janeiro, tais dados são ampliados, sendo o segundo maior estado com população desta religião. Estes, em sua maioria, são mulheres, negras e periféricas, se encontrando na zona oeste, norte e baixada fluminense (IBGE,2010). Esta mesma população tem menor acesso ao sistema público de saúde e ao tratamento psicoterápico. Em contrapartida tem vasto acesso a comunidades evangélicas, a qual o discurso aponta para a desvalorização do tratamento psicológico ou, quando respeitado, por uma psicologia cristã, não reconhecida pelo CFP, dentro de nosso código de ética. Desse modo, a proposta deste trabalho é considerar o recorte religioso para acessar esse público.

Palavras-Chave: psicologia, religião, gênero, psicoterapia

Abstract: The last census of the IBGE (2010) indicated that about 24% of the Brazilian population is evangelical and, in the case of Rio de Janeiro, such data are expanded, being the second largest state with population of this religion. These are mostly women, black and peripheral, meeting in the western, northern and lower parts of the state (IBGE, 2010). This same population has less access to the public health system and to psychotherapeutic treatment. On the other hand, it has wide access to evangelical communities, which discourse points to the devaluation of psychological treatment or, when respected, by a Christian psychology not recognized by the CFP, within our code of ethics. Thus, the proposal of this work is to consider the religious clipping to access this public.

Key words: psychology, religion, gender, psychotherapy

Introdução

Mais de 92% da população brasileira é religiosa e, desses, 23,4% são evangélicos, segundo o IBGE de 2010. Dentro das igrejas evangélicas, 57% são mulheres. Hoje, alguns autores, como Ronaldo Almeida (2006), supõem que o número de evangélicos deve aumentar. No caso do Rio de Janeiro, este número é agravado devido à história de nosso estado com essa Religião: grandes igrejas cresceram na cidade e, como Lima (2010) aponta, é possível destacar algumas delas: Assembleia de Deus, ministério de Madureira, na qual Silas Malafaia se constituiu como pastor, Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Igreja Internacional da

⁶ Psicóloga pela UFRJ, Teóloga pela Unibennett, especialista em Ciência da Religião pela FSBRJ e mestre em Ciência da Religião pela UMESP

Graça de Deus (IIGD), Sara Nossa Terra, Projeto Vida Nova, Bola de Neve Church e Igreja Mundial do Poder de Deus (IMPD). Todas elas são identificadas como pentecostais ou neopentecostais que, segundo Paul Freston (2010), são instituições da passagem da segunda onda pentecostal para a terceira, no período de 1970. Apesar da igreja Assembleia ser identificada na primeira onda pentecostal, cujo foco era nos dons espirituais e no ascetismo – distanciamento do “mundo” –, a chegada à região sudeste advém da segunda onda, quando se começou a falar de cura espiritual. Por fim, temos o início da terceira onda pentecostal no Rio de Janeiro, com a IURD e suas derivadas, em 1970, quando a prosperidade financeira e a intervenção no dia a dia secular e na política se tornam mais enfáticas e influenciaram o imaginário da cidade.

Entendendo o território do Rio de Janeiro, temos uma composição que “apresenta, além do caráter político, um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos, religiosos ou de outras identidades” (ROSENDAHL, 2005, p.12933). Para a mesma autora, poderíamos até entender a cidade do Rio de Janeiro a partir da noção de “territorialidade religiosa”, como expressa:

Territorialidade religiosa, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo. A territorialidade é fortalecida pelas experiências religiosas coletivas ou individuais que o grupo mantém no lugar sagrado e nos itinerários que constituem seu território. De fato, é pelo território que se encarna a relação simbólica que existe entre cultura e espaço. O território torna-se, então, um geossímbolo (BONNEMAISON, 2002 [1981]). Na análise deste geógrafo, a territorialidade está fortemente impregnada de um caráter cultural. É por intermédio de seus geossímbolos que a religião de um grupo imprime marcas que identificam e delimitam um dado território religioso (ROSENDAHL, 2005, p.12934).

Atualmente, a Psicologia estuda principalmente dois tópicos da Psicologia da Religião: a religiosidade e a espiritualidade, já que se trata de apreensões individuais. Todavia, estudar a Religião está para além desses dois tópicos. O conceito de Religião, assim como o de Psicologia, é controverso e amplo. Nunca se consegue capturar o que de fato o indivíduo – e a cultura – entendem por Religião. Por isso, se dá preferência por estudos do fenômeno e como esta se dá individualmente. Contudo, os estudos individualistas não conseguem captar as necessidades de uma população, como é o caso de mulheres evangélicas.

Além disso, Souza (2011) enfatiza a dupla marginalidade de uma pesquisa como esta: primeiro, por ser sobre Religião, um tema pouco visto nas Ciências Sociais, e sobre Gênero, que, embora em voga na sociedade, é considerado um mal. Recentemente, os estudos de Gênero estão se expandindo a fim de suprir as lacunas que ainda existem – principalmente

quanto às mulheres evangélicas –, porém, ainda são poucos perto do grande número. Estas, que sempre foram atuantes em suas comunidades e são peças fundamentais para se entender o protestantismo brasileiro, são colocadas ainda como um subgrupo menor de análise. Percebemos também que o público evangélico está muito interligado ao público com alta vulnerabilidade social.

Assim, queremos mapear o contexto de acesso à saúde pelas mulheres evangélicas, as ações de Psicologia Social Comunitária no Rio de Janeiro e os materiais que possam fazer intercessões entre esses dois pontos, a fim de construirmos grupos focais que alcancem e possam realmente disputar validade psicoterápica entre essas populações. Desse modo, consideramos o recorte religioso para acessar esse público e pensamos possibilidades de tratamento que englobe sua cultura e linguagem.

Religião e território

A Religião tem um papel muito forte nos símbolos desta cidade e na constituição de sua subjetividade coletiva. Segundo dados da Fundação Getúlio Vargas de 2000 (NERI, 2007), enquanto o Brasil tinha 73% de católicos, a cidade do Rio de Janeiro já tinha 61% e o estado, 58%. Isso reflete diretamente nos dados de evangélicos: no Brasil, à época, eram 16%, enquanto na cidade do Rio de Janeiro eram 18% e no estado, 23%. De modo geral, atualmente, podemos dizer que, se os evangélicos no Brasil são mais de 23%, a capital do Rio já facilmente tem 30% de evangélicos e o estado, 35%. É uma população muito grande e, em sua maioria, são mulheres, negras e periféricas, que moram na zona oeste, norte e baixada fluminense (IBGE, 2010).

Esta mesma população tem menor acesso ao sistema público de saúde e ao tratamento psicoterápico. Em contrapartida, tem vasto acesso a comunidades evangélicas, cujos discursos apontam para a desvalorização do tratamento psicológico ou, quando respeitado, apoiam uma Psicologia Cristã, não reconhecida pelo Conselho Federal de Psicologia, dentro de nosso Código de Ética. Isso tudo mostra a relevância desta pesquisa no campo carioca e, até onde constatamos, não vemos uma proposta que venha tratar dessa população a partir do linguajar e da cultura religiosa. A fim de debater, propomos analisar alguns parâmetros que auxiliam nossa pesquisa: Psicologia Social Comunitária, Gênero e Religião.

Religião e Gênero

Gênero é um termo em disputa. Ele pode ser usado para legitimar representações, manter objetificações e construir socializações que compõem os indivíduos em espaços sociais. Trata-se de um termo relacional, que agrega classe, raça, etnias e sexualidades a fim de manter hierarquia sexual. Assim, Gênero pode ser visto como representações com implicações corporais, contextuais e concretas (LAURETIS, 1994) a partir do sexo biológico, que é processo de performatividade, mas também o fruto final desta construção.

Nesse meio, o sistema religioso não se isola, pelo contrário, está em contato com outros sistemas culturais que refletem essa hierarquia. Então, há uma introjeção de estereótipos de Gênero, como a submissão, o estupro e a violência doméstica, sendo esses dois últimos frutos da marginalização da mulher dentro do espaço de fé. Desse modo é que se cria a importância de uma leitura interseccional do Gênero, percebendo as articulações destas diversas áreas e sua relação, também, com a masculinidade.

Mesmo o conceito de Gênero sendo tão endurecido pela cultura na polaridade feminino e masculino, cabe pontuá-lo como construção social, não como essencialista, mas em relação. O Gênero começa pela associação de questões genitais e hormonais a vontades e desejos sociais. Por exemplo, a ideia de que haveria uma propensão maior das mulheres serem dissimuladas e enganadoras, enquanto os homens seriam responsáveis.

Para Simone de Beauvoir (1980), o sexo feminino seria o segundo sexo, aquele que é outro, enquanto o masculino, a referência, o neutro. Esta diferenciação social causa desigualdades que atingem as mulheres nas áreas econômica, industrial, educacional, política, entre outras. A mulher, assim, é socializada para o prazer masculino e para ser complementar a ele. A sua célebre frase “não se nasce mulher, torna-se” (1980, p.9) enfatiza o caráter social do Gênero e não o biológico, cuja diferença é somente genital e não de gostos. O que se constrói como masculino e feminino são produtos históricos e políticos. Assim, Butler (2003) aponta que os vários espaços sociais se articulam para a heteronormatividade, com o objetivo de exclusão daqueles que não correspondem à norma, seja mulher, não-heterossexual, negra ou de alguma etnia não branca.

Durante muitos anos, isso se refletiu na Psicologia também como discurso de poder. A pesquisa de Martins, Colosso e Santos (2013) aponta para um número muito baixo de estudos sobre a negritude ainda dentro da Psicologia, cerca de 40 artigos publicados e, em especial, sobre as mulheres negras, este número diminui mais ainda. Assim, permanecemos muito longe de realmente possuímos uma discussão ampla sobre Gênero, Raça, Sexualidade e

Religião dentro da Psicologia. Como Abu-Lughod (2016) aponta: “Tornamo-nos politizados acerca de raça e de classe social, mas não em relação à cultura” (2016, p.465).

Joan Scott (1995) coloca que o termo Gênero é, quase sempre, vinculado a mulheres. Também reafirmará que a diferença sexual é hierarquizada, dentro de uma forma de pensar dual e engessada, naturalizada e a-histórica. Além disso, a autora pontua que o Gênero é algo imposto no corpo sexuado, sem ter escolha direta do sujeito. Isso construiria uma relação de poder, na qual homens seriam sempre uma prioridade para a sociedade – situação entendida como patriarcado. Apesar das continuidades e descontinuidades, este modelo possui milhares de anos e mantém estes lugares sociais.

Visto que o tema de Gênero tem se constituído como tabu na esfera pública, especialmente pela laicidade do nosso Estado, Miranda aponta:

Um Estado proclamar-se laico não significa o fim de conflitos entre Estado e religião, ao contrário, pode representar a explicitação de novas disputas, já que os cidadãos que professam alguma religião tendem a defender seus valores e interesses (2010, p.125).

A noção de ideologia de Gênero, presente tão fortemente nos espaços religiosos, é um fenômeno que expressa o tamanho desta controvérsia. Lauretis (1994), a partir da noção de ideologia demarcada por Marx, assinala que a ideologia de Gênero é a necessidade de não se falar mais daquilo que já está constituído como relação de Gênero, a fim de não discutir a hierarquia desta. Contudo, dentro da realidade brasileira atual, a noção de ideologia de Gênero se tornou um pânico moral (COHEN,1972), principalmente em 2014, com a cruzada de fiscalização do PNE (Plano Nacional de Educação), que no inciso III, artigo 2º, buscava a promoção de igualdade racial e de Gênero (NASCIMENTO,2017). Isso se expressa, dentro do nosso país, da seguinte maneira:

A ação de políticos religiosos em favor dos direitos, que acreditam ser naturais ou determinados pela vontade de Deus, empurra uma parcela da sociedade, especificamente aqueles que não se enquadram nesses padrões do que é direito ou correto, para um lugar mais afastado de sua cidadania plena (COELHO, 2017, p.258).

Nessa disputa acerca da categoria de Gênero, os psicólogos se encontram em lugar de interesse pela classe política, devido à influência que esta pode exercer. Contudo, os psicólogos ainda não conseguiram compor uma leitura inserida na realidade do povo religioso, a fim de buscar rotas de fuga, afinal, os discursos fundam a realidade e passam a ser ela própria. Somos atravessados por formações discursivas que nos constituem como sujeitos.

Valéria MelkiBusin (2011) propõe a aproximação do tema a partir dos códigos do mundo receptor. Como Turner (1997) comenta: “A linguagem é o principal mecanismo pelo qual a cultura produz e reproduz significados sociais” (p.51). Por este motivo, Busin (2011) cita o exemplo do linguajar católico que está entranhado em nossa cultura, mesmo entre pessoas não religiosas, e se apresenta como uma porta de acesso a muitos fiéis. Pesquisas sobre mudança religiosa (CERIS, 2003), por exemplo, demonstram que as pessoas tendem a mudar para religiosidades que possuem denominadores comuns, nas quais os sistemas de sentido conversam em algum nível. Na pesquisa de Antoniazzi (2004), observamos que 98% da população brasileira crê em Deus. Assim, cabe ao pesquisador perceber como Castro e Araújo (2008) pontuam: “o pensamento e as práticas religiosas possuem seus devires e lógica própria” (p. 29), mas com um matriz comum, que também é “gendrificado” em sua linguagem (LAURETIS, 1994). Como MirceaEliade (1996) destaca:

(...) o único meio de compreender o universo mental alheio é situar-se dentro dele, no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que este universo comanda (1996, p.).

Segundo o mesmo autor, o ser humano religioso tem uma percepção de mundo diferente da realidade, pois para ele o mundo não é inerte, mas é proposital, quer dizer algo, não é opaco, mas vivo e fala. Percebemos, então, que existe uma conexão entre questões culturais e religiosas, tanto pela memória como pelo desenvolvimento das sociedades (SILVA, 2004). Por produzir práticas, relações institucionais e comportamentos, podemos perceber o quanto esses aspectos estão relacionados com o sentido existencial do sujeito religioso (GUARESCHI et al., 2003). Durkheim (1978) nos auxilia na compreensão da potência de ação que a Religião oferece a partir desse contexto existencial:

uma filosofia pode elaborar-se no silêncio da meditação interior, mas não uma fé. Pois uma fé é, antes e tudo, calor, vida, entusiasmo, exaltação de toda atividade mental, transporte do indivíduo acima de si mesmo (1978, p.228).

Para nós, como psicólogos, este deve ser nosso foco de cuidado, pois o próprio Código de Ética (2005) estabelece, nos seus pontos principais, que “o psicólogo atuará com responsabilidade social”. E, quando nos colocamos como estudiosos destes lugares escorregadios da cultura, devemos entender que o pesquisador não se encontra neutro ou imparcial, mas ativo em se aliar aos grupos em desvantagens, periféricos e excluídos do acesso ao poder (SPINK, 2003), a exemplo do caso de mulheres evangélicas.

Quanto à busca por espaços de resistências, Linda Woodhead (2007) faz uma análise dessa ação dentro da Religião. Ela diz que não é possível olhar para os objetos das Ciências Sociais sem observar a questão de Gênero. As relações de poder que se encontram no mundo secular afetam diretamente a relação de mulheres com as Religiões. O Gênero afeta a produção de conhecimento sobre Religião. Por exemplo, a Religião pode reforçar ou transformar as relações de Gênero, pois se a ordem social é sexuada, a Religião também é. A própria autora (2007) indica quais caminhos as mulheres tentam percorrer para lidar com essa Religião. Existe um método de consolidação sob o qual mulheres que querem estar nos espaços conservadores, com uma família e um protetor, precisam se submeter. Há também aqueles onde muitas elaboram táticas, que produzem esferas libertadoras dentro de uma ordem, a fim de construir uma autonomia relativa. Outras, ainda, fazem uma busca, isto é, transitam dentro da ordem existente, sem se consolidarem. E ainda, citadas pela autora, há mulheres de contracultura, que tentam resistir fora de uma Religião hegemônica. Estas formas de resistência, por muito tempo, eram consideradas menores pelos movimentos feministas, pois, para as epistemologias europeias e seculares, a Religião só teria espaço para a subjugação destes corpos (MAHMOOD, 2010).

Outras pesquisas que surgiram desde a década de 1960 registram também a relação intensa entre as religiões e as mulheres (DALGALARRONDO, 2009). Estas seriam mais religiosas, na maior parte das vezes, que os homens; são mais assíduas em suas comunidades de fé e realizam mais orações privadas – no caso das mulheres cristãs (ARGYLE, 2014). Paiva (2009) comenta, em uma pesquisa realizada em São Paulo, que as mulheres entrevistadas usam o espaço religioso como uma forma de independência dos homens, onde elas podem estar livres, diferentemente dos homens, que podem acessar qualquer espaço livremente. Algumas hipóteses apontam para a socialização da submissão e do cuidado, que indicariam a busca de mulheres pela religiosidade (MILLER & STARK, 2002). Porém, elas são colocadas em lugar de questionamento, pois o fenômeno não varia, mesmo em culturas diferentes. Thompson (1991) diria que é o fato das religiões possuírem características socialmente compreendidas como “femininas”, como por exemplo a castidade, evitação de riscos espirituais e educação, que atrairia as mulheres. São muitas considerações e percebemos que não é simples entender a relação entre mulheres e religiões.

Encontramos também informações de que estas mulheres seriam mais ligadas à ortodoxia e ao conservadorismo que os homens (HOFFMANN, 1995), o que nos leva a considerar que talvez seja para conseguirem ser aceitas dentro do espaço religioso. E, por último, vemos que mulheres recebem mais apoio emocional do que os homens na sua

comunidade de fé, enquanto em outros espaços sociais é o inverso (KRAUSE, ELLISON e MARCUM, 2002). Devemos incluir nestes espaços sociais o acesso à saúde também, onde os homens ainda têm mais acesso que as mulheres. Isso tudo compõe a subjetividade das mulheres, minadas por papéis sociais que precisam exercer, especialmente se forem negras, além de afetar diretamente o acesso à saúde. Essa população, classicamente nos estudos, é a que mais sofre quanto ao direito à saúde pública.

Religião e psicologia

Há uma invisibilidade de sua saúde mental e isso provoca um aumento das violências que elas já sofrem. A partir dessa realidade, podemos abordá-la de vários modos, que majoritariamente vêm dos conhecimentos da Psicologia da Religião. Nas últimas décadas, tem sido observado um crescimento significativo dos saberes que envolvem as disciplinas de Psicologia e Religião. Todavia, faz-se necessário um entendimento mais amplo de como ocorre a articulação entre esses dois campos para avançar no conhecimento da forma como a Psicologia estuda Religião (BELZEN, 2010).

A Psicologia da Religião, como disciplina, surgiu com o interesse, a priori, no campo da Teologia. Nesta área se produziam dois tipos de estudos, nos quais o psicológico era de grande interesse. O primeiro se dava em uma Psicologia Religiosa, que, no possível, justificava os fenômenos religiosos a partir da teoria psicológica. Neste, a Psicologia era um conhecimento subordinado à Religião estudada – perspectiva que se distancia da visão laica da área de atuação. Dentro da Religião como um todo existem guias espirituais e gurus que, em muito, conhecem o funcionamento psíquico, porém o conhecimento que eles produzem não pode ser considerado Psicologia, da mesma forma como compreendemos os poetas, filósofos e romancistas. Outra área utilizada era a Psicologia Pastoral, que, apesar de não subordinar nem explicar a partir da Psicologia, fazia um diálogo entre o conhecimento psi e a área pastoral para ser funcional aos clérigos. Estes, com a Psicologia Pastoral, sabem identificar os funcionamentos psíquicos a fim de colaborar com sua Religião. Nessa área, especificamente, abriu-se uma porta para um diálogo real entre a Psicologia e a Religião.

Os teólogos que surgiram com o tema da Psicologia da Religião partiram do conceito de alma e se aproximaram de um caráter bastante teórico da Psicologia. Devido ao nível teórico do mesmo, as primeiras aproximações desses profissionais foram com a Psicanálise. No caso de Freud, em sua obra *Totem e Tabu: Alguns Pontos de Concordância entre a Vida Mental dos Selvagens e dos Neuróticos* (1913), aparece a relação da Religião e a figura

paterna, e no caso de Jung, a transmissão arquetípica pela família, que também traz arquétipos religiosos. Diferentemente da área teológica, a aproximação entre a Psicologia e a Religião foi mais complicada (BELZEN, 2010). Wundt (2003) já abordava em seus primeiros estudos a importância de se estudarem outros tópicos para além dos processos psíquicos individuais, como Linguagem, Justiça, Ética, Costumes, Sociedade e Religião. Todavia, apesar dessa abertura, com o crescimento do behaviorismo, diminuíram-se as pesquisas sociais dentro da Psicologia e, dentro delas, a Religião.

A utilização pelos teólogos, a falta de interesse, a animosidade acadêmica contra a Religião são fatos claros que fizeram com que a Psicologia da Religião não se desenvolvesse tanto. Todavia, aos poucos o tema da Religião vem deixando de ser tabu dentro da Psicologia e vêm-se produzindo outras formas de se estudar esse fenômeno.

A psicologia da religião, as metas e os objetivos se referem ao uso de instrumentos psicológicos tais como teorias, conceitos, insights, métodos, técnicas para analisar e compreender a religião. Isso é feito de uma perspectiva acadêmica, distanciada e o mais neutra possível de termos pessoais, como requer de todas as *Religionswissenschaften*, aquelas disciplinas acadêmicas que lidam com a 'religião', tais como a História, a Sociologia, a Antropologia, a Arqueologia, a Economia da religião e outras mais (BELZEN, 2010, p.22).

Podemos e devemos questionar a noção de neutralidade dentro da pesquisa, contudo esta definição auxilia entender onde estão os estudos de Religião dentro das Ciências da Religião. A Psicologia da Religião pode ser entendida a partir da concepção de Vygotsky (1978 apud BELZEN, 2010) sobre o psiquismo humano. Para ele, as funções psíquicas têm duas origens: a primeira, cultural, e a apropriação secundária individual. A origem cultural do psiquismo se aproxima, em muito, dos estudos sociológicos da Religião. A partir desses segmentos, se entendem a formação da identidade, as narrativas que já são dadas e como as emoções são construídas sócio-historicamente (SERBIN, 1999). Porém, o que diferencia a ciência psicológica da Sociologia/Antropologia é a influência dessa cultura sobre o agir psíquico. Dessa forma, não se estuda o rito, a oração, mas como se lida com a Religião pessoalmente. É evidente que o rito, a oração e outras características culturais são necessárias para o entendimento, mas a Psicologia é particularizada a partir da apreensão individual. Esta pode dar reações positivas ou negativas.

Koenig e Larson (2001) assinalam que a maioria das pesquisas empíricas tem demonstrado uma associação positiva entre a Religião e a saúde mental. Entretanto, também observamos em pesquisas como de Pruyser (1977), que evidenciou costeira baixa autoestima, perfeccionismos, insegurança e ódio autodirigido entre jovens religiosos. Num

estudo específico com mulheres – mães adolescentes –, observaram que as mais religiosas eram as que mais possuíam sintomas depressivos (SORESON et al, 1995). Os autores desta pesquisa formularam a hipótese de que a Religião reenfatizaria os sentimentos de culpa e de vergonha e que encorajariam essas jovens ao isolamento, pois estas teriam comportamentos fora das normas sociais. Essa hipótese, apesar de interessante, não pode ser vista como a única resposta possível sobre a relação entre Religião e saúde mental. A partir da pesquisa de Strawbridge (1998), temos evidências que nos ajudam a complexificar a questão. A partir de seus dados adquiridos com 2537 pessoas religiosas nos Estados Unidos da América sobre o tema de depressão e Religião, o pesquisador percebeu que não é uma questão de melhorar ou piorar a condição psicológica desta pessoa, mas sim que de fato a Religião tem o poder de potencializar aspectos da vida de um sujeito ou até de neutralizá-los. Desse modo, os autores afirmam que a Religião não cria, diretamente, as exigências ambientais, mas pode conduzi-las para uma resposta positiva ou negativa sobre as mesmas. Observando todas essas análises, percebemos que a relação entre saúde mental e Religião é bastante complexa e deve ser olhada dentro desta complexidade.

A Psicologia, se utilizando destas pesquisas, construiu discursos que indicavam uma busca ativa para estimular a Religião ou negá-la, como um espaço de poder que decidiria sobre os seus indivíduos, manipulando informações de pesquisas. A consequência mais evidente deste projeto é a construção de uma Psicologia Cristã, que seria ativa no estímulo à Religião e, em contrapartida, uma Psicologia que nem sequer se importava em colocar a Religião como parte de seus sujeitos em análise e, por isso, mal necessitaria ser estudada em seus cursos. A negação total de qualquer possibilidade de resistência política dentro da religiosidade – vinda de uma análise malfeita acerca do texto de Marx (2015) e o processo de alienação, que já foi visto por outros autores, como Lowy (2007) – criou sérios problemas de acesso à psicoterapia por parte de mulheres religiosas.

No caso do Brasil, temos um número menor de pesquisas que buscam estudar a intercessão entre Saúde Mental e Religião, que foram intensificados na virada do século XIX para o XX. Dalgalarrondo (2009) cita autores como Rodrigues (1896), Rocha (1919), Pernambuco (1920), César (1924), Ribeiro (1937), Lucena (1940), Whitaker (1942), Alvin (1951), Queiroz (1957), Bastide (1967), Pinho (1968) e, hoje, grupos de pesquisas em universidades como a USP que estudam o tema. Mesmo assim, possuímos muito poucos detalhes acerca do cuidado com a população religiosa em si, que tem cor, gênero, sexualidade e classe. No entanto, isso tudo não deve apontar para um trabalho psicológico que foque na Religião (ABU-LUGHOD, 2016) e em suas perspectivas, mas sim em sujeitos que, tendo a

Religião como parte de suas vidas, precisam ser entendidos em sua totalidade. A nossa urgência é em relação aos seus sofrimentos e não sobre a Religião em si. Assim, entendendo Religião dessa forma na Psicologia, desenvolvemos como podemos auxiliar as mulheres religiosas que estão em sofrimento, sabendo de suas particularidades dentro da hierarquia de gênero:

Esta desvalorização se expressa em um espectro de danos sofridos pelas mulheres, incluindo a violência sexual, a exploração sexual e a violência doméstica difusiva; as representações estereotipadas, banalizadoras, objetificadoras e humilhantes na mídia; o assédio e a depreciação em todas as esferas da vida cotidiana; a sujeição às normas androcêntricas, nas quais as mulheres aparecem inferiores ou desviantes e que contribuem para prejudicá-las, mesmo na ausência de qualquer intenção de discriminar; a discriminação atitudinal; a exclusão ou marginalização das esferas públicas e corpos deliberativos; e a negação de direitos legais plenos e proteções igualitárias (FRASER, 2001, pp. 260-261).

Dentre as propostas de auxílio a pessoas religiosas que estão em sofrimento especificamente encontramos somente uma que realmente foca nesse público que é a teoria da síndrome do trauma religioso. Essa síndrome é a condição vivida por pessoas que estão lutando para deixar uma Religião autoritária e dogmática e lidar com o dano do doutrinamento. Elas podem estar passando pela quebra de uma fé pessoalmente significativa e/ou se afastando de uma comunidade e estilo de vida de controle. Para a Psicologia, ela se compara à síndrome do estresse pós-traumático complexa e, hoje, já existem três artigos publicados na *Cognitive Behavior Therapy Today*, escritos pela Dra. Marlene Winell⁷. Essa teoria nos traz algumas pistas de que tipo de tratamento já foi indicado para o sofrimento de pessoas em relações a suas religiões. A síndrome do trauma religioso seria consequência dos abusos crônicos da Religião prejudicial e, às vezes, do próprio processo de afastamento do sujeito ou da comunidade religiosa que faz parte de sua vida. O trabalho que a Dra. Marlene Winell está desenvolvendo, entretanto, não tem a pretensão de amplo acesso ao público. O valor da hora de terapia grupal com a doutora é de 160 reais, via internet, 480 reais, e a hora individual e presencial custa 680 reais, a partir da cotação do dólar do dia analisado⁸.

Contudo, se formos pensar dentro da categoria de Psicologia Social Comunitária, devemos ir além da construção de uma síndrome. A Psicologia Social Crítica surge a fim de desenvolver conhecimento, para que o sujeito, caracterizado pela Psicologia como paciente, seja ativo em sua história, influenciando em sua saúde mental e em sua luta de vida

⁷WINELL, Marlene. **Dr. Marlene Winell website**. Disponível em: <<https://marlenewinell.net/>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

⁸ 03/09/2018

(GUARESCHI et. al., 2013). Além disso, a Psicologia Social Comunitária, escolhida para este trabalho, advém da experiência de se pensar uma Psicologia fora dos espaços elitizados, indo para favelas e periferias brasileiras, e construir suas próprias narrativas, dentro do período de ditaduras militares na América Latina (LANE, 1996). Isso constituiria o que chamamos de um aporte teórico a partir de intelectuais orgânicos – pessoas presentes em movimentos sociais e na base – sem diferenciação hierárquica nos grupos terapêuticos e dentro dos valores dos Direitos Humanos (CAMPOS, 1996). Outra característica interessante para a produção deste trabalho é o caráter multidisciplinar da Psicologia Comunitária, que circula por profissionais que não necessariamente são psicólogos ou mesmo profissionais da saúde, como educadores e profissionais que estejam interessados em contribuir para uma autogestão sadia. Assim, justifica-se a escolha pelo acervo teórico da Psicologia Comunitária para acolher estas mulheres.

O fazer Psicologia Comunitária (CAMPOS, 1996) passa por estudar as condições do sujeito e de seu contexto para, a partir destes olhares, alcançar a construção de uma individualidade crítica e a produção de uma nova realidade social, que encara questões como a de gênero, raça e sentido religioso em sociedade. Por isso, anteriormente à construção do grupo ou da percepção de ajuntamento dessas mulheres, cabe observar as movimentações do campo, sua cultura, história e costumes. Na Psicologia Social Comunitária cabe não só entender aquilo que é consciente, claro, acerca de si na sociedade, mas também é uma tomada de inconsciente, como Sawaia (1999) expressa, que diz respeito a entender as cadeias sociopolíticas que estão ao redor do indivíduo. Isso produz tanto possibilidades de ações concretas a sofrimentos vigentes dessas mulheres, como também prevenção, dando ainda autonomia para elas se cuidarem, a fim de se reconstruírem em suas identidades. A identidade, para Sawaia (1999) no contemporâneo, se trata de uma consideração dinâmica e múltipla, sempre em transformação, e que tem duas principais utilidades: a proteção contra a globalização massificante e uma forma de se colocar frente à invisibilidade. Essas utilidades podem ser criadas por características de Raça, Religião ou Ideologia, por exemplo. Não se trata de atributos permanentes ou fruto de tradição, mas de um conjunto de possibilidades dentro de uma necessidade.

Conclusão

De acordo com Spink (2013), existe junção clara entre cultura e identidade, onde a religiosidade aparece na intercessão. E, a partir dessa expressão de fé, queremos pensar em

formas de trabalhar essa linguagem, dentro da perspectiva de Gênero, para que haja acesso à psicoterapia laica, emancipadora e realmente disposta a ouvir suas necessidades.

Bibliografia

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação? Reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus Outros. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 20, n. 2, pp. 451-470, jun. 2016. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2012000200006/22849>

ALMEIDA, Ronaldo de. A expansão pentecostal: circulação e flexibilidade. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.). **As Religiões no Brasil: Continuidades e rupturas**. Petrópolis: Vozes, 2006, pp. 111-122.

ANTONIAZZI, Alberto. Por que o panorama religioso no Brasil mudou tanto?. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, v. 3, n. 5, pp. 13-39, 2004.

ARGYLE, Michael; BEIT-HALLAHMI, Benjamin. **The psychology of religious behaviour, belief and experience**. Routledge, 2014.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980

BELZEN, J. **Para uma Psicologia Cultural da Religião**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2010.

BUSIN, Valéria Melki. Religião, sexualidades e gênero. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 11, n. 1, pp. 105-124, 2011.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Editora Record, 2003.

CAMPOS, Regina Helena. **Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia**. Editora Vozes Limitada, 2017.

CASTRO, Ricardo; ARAUJO, Maria Clara Rebel. Reflexões sobre fatos e fe(i)tiches no estudo das religiões. **Fractal, Rev. Psicol.**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 27-39, June 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-02922008000100008&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 14 set. 2018.

CERIS. **Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais–Ceris**. Rio de Janeiro, 2003.

- COELHO, Fernanda MF. Ideologia de gênero: os porquês e suas consequências no contexto do Plano Nacional de Educação Brasileiro 2014-2024. **Mandrágora**, v. 23, n. 2, p. 247-279. 2012
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. **Código de ética profissional dos psicólogos**. Conselho Federal de Psicologia, 2000.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Artmed Editora, 2009.
- DURKHEIM, Émile. O que é fato social. As regras do método sociológico, v. 6, 1978.
- ELIADE, Mircea et al. **Metodología de la historia de las religiones**. Barcelona; España: Paidós, 1ª ed. 1996.
- FRASER, Nancy. **Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, pp. 245-282, 2001.
- FRESTON, Paul. **As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina**. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, v. 12, n. 12, pp. 13-30, 2010.
- GUARESCHI, Nueza Maria de Fátima; BRUSCHI, Michel Euclides. **Psicologia Social nos estudos culturais: perspectivas e desafios para uma nova Psicologia Social**. Vozes, 2003.
- HOFFMANN, John P. MILLER, Alan S.; Risk and religion: An explanation of gender differences in religiosity. **Journal for the scientific study of religion**, pp. 63-75, 1995.
- IBGE. **Estatísticas do CENSO 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/caracteristicas_religiao_deficiencia/caracteristicas_religiao_deficiencia_tab_pdf.shtm>. Acesso em: 28 dez. 2016.
- LAURETIS, Teresa de. A Tecnologia do Gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). **Tendências e Impasses: O feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. pp.206-241.
- LANE, Sílvia TM et al. Histórico e fundamentos da Psicologia Comunitária no Brasil. **Psicologia Social Comunitária: da solidariedade à autonomia**, pp. 17-34, 1996.
- LÖWY, Michael. Marxismo e Religião: ópio do povo. BORON, AA; AMADEO, J; GONZALEZ, S, A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas. **Sabrina**, 2007.
- KRAUSE, Neal; ELLISON, Christopher G.; MARCUM, Jack P. The effects of church-based emotional support on health: Do they vary by gender?. **Sociology of Religion**, v. 63, n. 1, pp. 21-47, 2002.

- KOENIG, Harold; LARSON, David B. Religion and mental health: Evidence for an association. **International review of psychiatry**, v. 13, n. 2, pp. 67-78, 2001.
- MAHMOOD, Saba. El sujeto de la libertad. **Alcores** 10, pp. 65-114, 2010.
- MARTINS, Edna; DOS SANTOS, Alessandro de Oliveira; COLOSSO, Marina. Relações Étnico-Raciais e Psicologia: publicações em periódicos da SciELO e **Lilacs**. **Revista Psicologia-Teoria e Prática**, v. 15, n. 3, pp. 118, 2013.
- MARX, Karl (Ed.). Sobre a questão judaica. **Anais Franco-Alemães**. Boitempo Editorial, 2015.
- MILLER, Alan S.; STARK, Rodney. Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? **American Journal of Sociology**, v. 107, n. 6, pp. 1399-1423, 2002.
- MIRANDA, Ana Paula Mendes de. Entre o privado e o público: considerações sobre a (in)criminação da intolerância religiosa no Rio de Janeiro. **Anuário antropológico**, n. II, pp. 125-152, 2010.
- NASCIMENTO, Leonardo. Qual ideologia de gênero? A emergência de uma teoria religiosa-fundamentalista e seus impactos na democracia. **Albuquerque: Revista de História**, v. 7, n. 13, 2017.
- NERI, Marcelo Côrtes. **Economia das religiões: mudanças recentes**. 2007.
- PAIVA, Geraldo José de et al. Psychology of Religion in Brazil: the production in journals and books. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**, v. 25, n. 3, pp. 441-446, 2009.
- PRUYSER, Paul W. The seamside of current religious beliefs. **Bulletin of the Menninger Clinic**, v. 41, n. 4, pp. 329, 1977.
- ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da Religião. **Geografia: temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 191-226, 2005.
- SAWAIA, Bader Burihan. **Comunidade como ética e estética de existência. Uma reflexão mediada pelo conceito de identidade**. *Psike*, São Paulo, v. 8, n. 1, pp. 19-25, out. 1999.
- SCOTT, Joan Wallach. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995
- SERBIN, Kenneth P. **The Catholic Church, religious pluralism, and democracy in Brazil**. 1999.
- SILVA, Eliane Moura. **Religião, diversidade e valores culturais: conceitos teóricos e a educação para a cidadania**. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, pp. 1-14, 2004.

SOUZA, Sandra Duarte de. **O gênero escrito na literatura evangélica: Notas sobre a regulação religiosa do feminino.** Religião e Educação para a cidadania. São Paulo: Paulinas, 2011.

SORENSEN, Ann Marie; et al. **Religious involvement among unmarried adolescent mothers: a source of emotional support?**. *Sociology of Religion*, v. 56, n. 1, pp. 71-81, 1995.

SPINK, Peter Kevin. **Pesquisa de campo em Psicologia Social: uma perspectiva pós-constructivista.** *Psicologia & Sociedade*, v. 15, n. 2, pp. 18-42, 2003.

STRAWBRIDGE, William J. et al. **Religiosity buffers effects of some stressors on depression but exacerbates others.** *The Journals of Gerontology Series B: Psychological Sciences and Social Sciences*, v. 53, n. 3, pp. S118-S126, 1998.

THOMPSON, Edward H. **Beneath the status characteristic: Gender variations in religiousness.** *Journal for the scientific study of religion*, pp. 381-394, 1991.

TURNER, Graeme. **Cinema como prática social.** Summus Editorial, 1997.

VYGOTSKY, Lev. **Interaction between learning and development. Readings on the development of children**, v. 23, n. 3, pp. 34-41, 1978.

WINELL, Marlene. **Dr. Marlene Winell website.** Disponível em: <<https://marlenewinell.net/>>. Acesso em: 29 ago. 2018.

WOODHEAD, Linda. **Gender Differences in Religious Practice and Significance.** 1980.

WUNDT, Wilhelm. **Psicología de los pueblos.** Athenea Digital. *Revista de pensamiento e investigación social*, v. 1, n. 3, 2003.

Mandalas na obra de Carl Gustav Jung

Mandalas in Carl Gustav Jung's work

Monica Giraldo Hortegas⁹
mhortegas@hotmail.com

Resumo: Mandala foi um conceito trabalhado pelo psiquiatra C. G. Jung ao longo de toda sua obra. Percebe-se em sua trajetória teórica que o tema foi sendo transformado. Jung explica que as tradições religiosas as apresentavam com uma figura divina em seu centro. Quando o homem perde a relação com as imagens sagradas, o centro da mandala se esvazia e dá lugar ao próprio homem para ocupa-lo. O estudo da mandala é a própria compreensão do homem em seu processo de individuação. A busca por si mesmo implica, segundo este autor, na sua relação com Deus. A presente comunicação pretende apresentar o significado das mandalas individuais, alicerçando esta análise na relação entre a psicologia e a religião na obra do psiquiatra suíço. O caminho das mandalas, para Jung, responde a pergunta pelo próprio sentido da vida: você se refere ou não ao infinito?

Palavras-chave: mandala, si-mesmo, Deus, Carl Gustav Jung.

Abstract: Mandala was a concept worked by psychiatrist C. G. Jung throughout his work. It can be seen in its theoretical trajectory that the theme has been transformed. Jung explains that religious traditions showed mandalas with a divine figure at their center. When man loses his relationship with sacred images, the center of the mandala is emptied and gives place to the man himself to occupy it. The study of the mandala is the very understanding of man in his process of individuation. The search for one self implies, according to this author, in its relationship with God. This paper intends to present the meaning of individual mandalas, grounding this analysis on the relation between psychology and religion in the work of the Swiss psychiatrist. The path of the mandalas, for Jung, answers the question for the every meaning of life: do you relate to infinity or not?

Keywords: mandala, self, God, Carl Gustav Jung.

Introdução

O simbolismo da mandala é de arrepiar os cabelos.
Carl Gustav Jung

Mandalas foram utilizadas por diversas tradições religiosas. A divindade era colocada ou representada no centro, a fim de ser adorada ou por motivo de alguma prática espiritual. Mandala em sua forma mais simples, como círculo, ou em seus desdobramentos, enquanto cruz, flor ou quaternidade, é um dos símbolos de Deus, e se apresenta repetidamente ao longo da história (Jung, 2011, p. 232-233).

⁹Doutoranda em Ciência da Religião do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista Capes.

Para Carl Gustav Jung (1875-1961), psiquiatra suíço e criador da psicologia analítica, a mandala se impõe como um símbolo central nos documentos históricos (Jung, 2012c, p. 395). As primeiras mandalas de que se tem conhecimento são as *rodas solares* da época paleolítica, descobertas na região da Rodésia (Jung, 2011, p. 35), atualmente conhecida como Gruta de Rodésia, no continente africano. Já apareciam em desenhos nas pedras mesmo quando a roda ainda não tinha sido inventada (Jaffé, 2008, p. 324). Desde esses primórdios até o desenvolvimento de religiões institucionalizadas ela já aparece como expressão e símbolo de Deus e do divino. Deus é, para Jung, o próprio “símbolo da totalidade por excelência, um redondo, um completo, um absoluto” (Jung, 2011, p. 30). Os paralelismos entre Deus e a mandala continuam. Da literatura cristã, Jung extrai uma passagem que figura em diversas de suas obras, que diz: “Deus é um círculo cujo centro se encontra em toda parte e cuja periferia não está em parte alguma” (Baumgartner, 1896, p. 118) e também que Deus é tanto o ponto central quanto a periferia de um círculo (Jung, 2011, p. 263). O círculo é tanto um símbolo de Deus, quanto um símbolo para representar a eternidade (Maier, 1616, p. 27). Entre tantos outros comentários sobre o círculo como forma de mandala, temos que ela seria a forma mais simples e a mais perfeita (Steeb, 1679, p. 19).

Jung não faz apenas um relato histórico do aparecimento e utilização deste símbolo. Seria também um pensar filosófico: “[...] mandala servia de símbolo para interpretar filosoficamente a natureza da divindade ou para representá-la de forma visível, com o objetivo de adorá-la [...]” (Jung, 2012, p. 100). Os paralelismos e os estudos que fez, fizeram-no debruçar-se sobre a literatura chinesa, hindu, e também sobre manuscritos latinos.

Segundo Jung, as camadas mais profundas do ser, não falam através de conceitos, e sim de imagens. Estas imagens, quando vem do inconsciente coletivo, trazem símbolos recorrentes, mitos, que percorrem a história do homem desde suas origens (Whitmont, 1994, p. 35-36). As mandalas são alguns destes símbolos. Aparecem ao longo do tempo, nas mais distintas regiões do planeta. Elas podem ser encontradas desenhadas ou dançadas. Configurações plásticas são encontradas, por exemplo, no budismo tibetano; enquanto dança, nos mosteiros dos dervixes e na *nritya*, dança mandálica de mulheres indianas. Como uso ritual temos os desenhos na areia dos índios Pueblo.

Do Deus Ao Homem

A divindade que geralmente era encontrada no centro da mandala perde seu lugar. De Cristo ou Buda, surge um vazio que, na leitura de Jung, pode ser sinônimo de fragmentação, dissociação, ruptura ou patologia. Jung constata a mudança ao afirmar que: “[...] à base das

analogias históricas, esperaríamos encontrar uma divindade no centro do mandala. Este centro, porém, está vazio. O lugar da divindade encontra-se desocupado” (Jung, 2012, p.101).

Este fenômeno se dá devido à conduta do homem em relação ao seu mundo interior. Jung diz que o homem se preocupou com pesquisas tecnológicas e com o conhecimento do cosmos, mas esqueceu-se de voltar-se para dentro de si mesmo. “Mas a subestima geral da psique humana é tão grande que nem as grandes religiões, nem as filosofias e nem o racionalismo científico lhe dão qualquer atenção” (Jung, 2011, p. 282). Tudo é apenas percebido em sua exterioridade.

Este descaso com o mundo psíquico, esta carência com o mundo interior dos símbolos e dos mitos gerou, segundo Jung, uma humanidade perdida. Esta perda do sagrado é a perda do próprio sentido da vida. A vida simbólica é fundamental para a existência humana. É uma necessidade inata da alma. A ausência deste sentido primeiro tornaria a vida banal e sem brilho, apenas uma rotina. O mito perdido, nesta linha de raciocínio, gera para o indivíduo a neurose (Jung, 2011, p. 291), e para a comunidade, a guerra. Jung viveu as duas grandes guerras mundiais e várias crises por que passou o mundo ao longo da sua vida. Sobre elas, ele comenta:

Nossa época demonstrou o que significa quando as portas do submundo psíquico são abertas. Aconteceram coisas cuja monstruosidade não poderia ser imaginada pela inocência idílica da primeira década de nosso século. O mundo foi revirado por elas e encontra-se, desde então, num estado de esquizofrenia. Não só a grande e civilizada Alemanha cuspiu seu primitivismo assustador, mas também a Rússia foi por ele comandada, e a África está em chamas. Não admira que o mundo ocidental se sinta constrangido, pois não sabe o quanto está implicado no submundo revolucionário e o que perdeu com a destruição do numinoso. Perdeu seus valores espirituais normais em proporções desconhecidas e muito perigosas. Sua tradição moral e espiritual foi ao diabo e deixou atrás de si uma desorientação e dissociação universais (Jung, 2011, p. 273).

Assim como as guerras se expressam na coletividade, o indivíduo em particular também sofre com a ausência dos símbolos. Jung é enfático em expressar que a atualidade adoeceu devido à perda do sagrado, do mito e do símbolo. “A dessacralização de nossa época tão profana é devida ao nosso desconhecimento da psique inconsciente [...]” e segue em seu raciocínio:

Congratulamo-nos por haver atingido um tal grau de clareza, deixando para trás todos esses deuses fantasmagóricos. Abandonamos, no entanto, apenas os espectros verbais, não os fatos psíquicos responsáveis pelo nascimento dos deuses. Ainda estamos tão possuídos pelos conteúdos psíquicos autônomos, como se estes fossem deuses. Atualmente eles são chamados: fobias [...] Os deuses tornaram-se doenças (Jung; Wilhelm, 2011, p. 49-50).

Dentre os autores lidos por Jung, há, para o entendimento do desaparecimento ou morte dos deuses, a influência nítida do filósofo Nietzsche. Jung foi um leitor voraz, e em diversos momentos de sua obra, remete-se a estas leituras. Sob esta influência ele itera que Deus morreu (Jung, 2012, p. 109) e neste mesmo raciocínio escreve: “Queremos saber sobre Deus. Onde está Deus? Deus está morto?” (Jung, 2013, p. 454) No *Livro Vermelho*¹⁰, há uma passagem de Jung que diz: “Quem quer criar o eternamente cheio, vai criar para si também o eternamente vazio. Não podes uma coisa sem a outra” (Jung, 2013, p. 281). Em nota de rodapé do editor, há a explicação de que esta passagem foi influenciada por Nietzsche. Em *Assim falou Zaratustra*, obra de 1883, Nietzsche diz: “É preciso ter o caos dentro de si, para dar à luz uma estrela dançante” (Nietzsche, 2012, p. 22) estando esta frase sublinhada no exemplar de Jung (Jung, 2013f, p. 281). Logo adiante Jung conclui: “Eu aceitei o caos, e na noite seguinte minha alma veio a mim” (Jung, 2013, p. 308) remetendo a importância do esvaziar-se e do permitir-se mergulhar nos abismos do inconsciente. E o que preencheria este espaço vazio, antes habitado pelos deuses?

Mandala Individual

A alma busca um esquema de ordenamento (Jung, 2011, p.136). Esta nova estruturação se dá a partir do núcleo divino no interior do homem. Para Jung, depois da morte de Deus, este núcleo vazio, deveria ser o “estábulo no qual nasce o Senhor” (Jung, 2013, p. 88), ou em termos psíquicos, a transformação do eu em si-mesmo. Jung é cauteloso, entretanto, em falar sobre o si-mesmo. Não se deve nutrir uma esperança em chegar a uma consciência total do si-mesmo pois sempre haverá aspectos inconscientes que também integram a totalidade (Jung, 1989, p. 358). O aparecimento dos primeiros sinais de símbolos tais como a mandala, não significa que a unidade já tenha sido atingida (Jung, 2012, p. 84). O si-mesmo, para Jung, não é algo definitivo ou estático e sim um tornar-se consciente, a partir de um longo processo, ou melhor, um processo de vida inteira. Ao mesmo tempo em que traz a impossibilidade, dizendo que esta meta é ilusão (Jung, 2012, p. 85) ele apresenta nos exemplos orientais, tanto budistas como hinduístas, o “apoio no fundamento eterno da natureza interior”, ou seja, de que é possível a união com a divindade (Jung, 2012, p. 118). Esta dúvida, Jung a deixa explícita em seus trabalhos. Para ele, a pesquisa sobre o si-mesmo está longe de ser completa (Jung, 2011, p. 316), trazendo, inclusive, ao longo de sua obra,

¹⁰ Este livro de Jung foi inicialmente um diário e contém os registros e desenhos das experiências psíquicas pessoais.

distintas conceituações sobre este termo, ou melhor, uma conceituação que vai sendo ampliada ao longo do tempo, sem contudo, segundo sua reflexão, ter sido finalizada.

Para Jung, Deus, psicologicamente, seria um princípio orientador supremo (Jung, 1988, p. 38), assim como o si-mesmo seria o ordenador da psique. Ambos são representados pelo símbolo da mandala. Quando Deus morre, o processo que se inicia é o da individuação, o tornar-se indivíduo, si-mesmo. Não há mais a divindade no centro da mandala. O lugar é ocupado pela totalidade do homem (Jung, 2012, p. 103). A totalidade do homem ou o si-mesmo equivale na obra de Jung à imagem de Deus.

Com a mandala interiorizada, o processo é distinto das imagens existentes nas igrejas. A referência se dá à aspectos da personalidade humana. Seria o próprio homem, ou sua alma o habitante da mandala individual. O si-mesmo entretanto, não substitui a divindade. Ele a simboliza. Quando Deus não se acha mais projetado como realidade externa, o inconsciente cria a ideia de um homem divino no interior da sua psique (Jung, 2012, p. 119). A concentração da mandala em torno deste centro, neste caso não é patológica ou egocêntrica. Ela “apresenta uma autolimitação sumamente necessária” (Jung, 2012, p. 119). Nas palavras de Jung:

O si-mesmo é o centro e também a circunferência completa que compreende ao mesmo tempo o consciente e o inconsciente: é o centro dessa totalidade como o eu é o centro da consciência. O si-mesmo é também a meta da vida pois é a expressão mais completa dessas combinações do destino que se chama: indivíduo (Jung, 1989, p. 358).

Para Jung, não se pode discernir empiricamente nem em que consiste o símbolo do si-mesmo, nem o que é a imagem de Deus. Estas duas ideias se misturam (Jung, 2013, p. 61) e se fundem num único símbolo: a mandala individual. Mesmo distintas entre si todas remetem à ideia de um círculo, de um centro, de um ponto ou de um espaço sagrado central. O ponto central a que se refere Jung, foi para designar o centro ou a essência do inconsciente coletivo (Jung, 2012, p. 117). O símbolo mandálico “é a participação de uma área sagrada interior que é a origem e a meta da alma. É ela que contém a unidade da vida e consciência, anteriormente possuída, depois perdida, e de novo reencontrada” (Jung; Wilhelm, 2011, p. 41). Entendendo a mandala como símbolo do si-mesmo, é este, em uma das conceituações de Jung, “atemporal e preexistente a qualquer nascimento” (Jung, 2012, p. 67). Ao mesmo tempo em que é o começo, é também a finalidade da vida (Jung, 2012, p. 119). Elas não podem ser conduzidas conscientemente. Para este autor elas deveriam brotar do inconsciente. Só assim poderiam ser

trabalhadas e analisadas. Para explicar esta diferença e que não justificaria o incentivo a se pintar mandalas em consultórios terapêuticos ele narra uma história:

Era uma vez um velho estranho. Ele vivia numa caverna na qual se refugiara fugindo ao ruído das aldeias. Tinha a fama de mago e por isso possuía alunos que esperavam aprender com ele a arte da magia. Ele, porém, não cogitava disso. Só procurava saber o que não sabia, mas tinha a certeza do que sempre ocorria. Tendo meditado muito tempo sobre o que nossa meditação não alcança, não teve outra saída para sua situação precária a não ser pegar uma argila vermelha e fazer todo tipo de desenhos nas paredes de sua caverna, a fim de descobrir como aquilo que ele não sabia poderia ser. Depois de muitas tentativas chegou ao círculo. ‘Isto está certo’, achou ele, ‘e mais um quadrilátero dentro’ e assim ficou melhor. Os alunos estavam curiosos, mas sabiam apenas que algo acontecia com o velho; eles teriam gostado demais de descobrir o que realmente ele fazia. Perguntaram-lhe: ‘O que fazes lá dentro?’ Mas o velho não dava nenhuma informação. Descobriram então os desenhos na parede e disseram: ‘Ah! É isso!’, e copiaram os desenhos. Mas assim, sem perceber inverteram todo o processo: anteciparam o resultado, esperando com isso forçar o processo que havia conduzido àquele resultado. Assim acontecia outrora e ainda acontece hoje (Jung, 2012, p. 133).

Segundo Jung, mesmo tratando-se de um enfoque psicológico, as mandalas individuais exprimem uma atitude religiosa. Ainda aqui, ele explica que o termo si-mesmo foi adotado em consonância com a filosofia oriental. Haveria uma equivalência entre a psicologia moderna e a filosofia dos *Upanishads*¹¹ (Jung, 2012, p. 102-104). Os *Upanishads*, entretanto não são apenas filosofia. Podem ser entendidos como textos sagrados, ou o conhecimento de *Brahman*¹². Seria a própria verdade religiosa (Prabhavananda, p. 6). Ainda sobre o si-mesmo, este, seria a tradução para a palavra sânscrita *atman*, que significaria, para ele, o Deus interior. Jung escreve que este conceito hindu é um paralelo exato com o conceito de si-mesmo. O si-mesmo em suas palavras é “eu e não eu, subjetivo e objetivo, individual e coletivo. É o *símbolo unificador*, por constituir a mais alta representação da união dos opostos” (Jung, 2012, p. 152). E como tal, só pode ser expresso através de símbolos e, mais precisamente, através do símbolo da mandala (Jung; Wilhelm, 2011, p. 38).

Conclusão

A mandala apresenta um caminho de vida toda. É uma “longíssima via” que serpenteia. Não é um caminho fácil, pois nele inclui o que amamos e o que tememos. É a

¹¹ Os *Upanishads* são uma coleção de textos antigos, em sânscrito, onde, acredita-se que seus escritos se originaram em idade anterior a Buda, mas a idade precisa não é possível definir. Isto porque inicialmente era uma tradição oral ensinada de mestre a discípulo (Paramananda, 1919, p. 15). É a base do pensamento filosófico hindu e dele se originam diversas tradições. Também conhecido como Vedanta por significar os comentários sobre os *Vedas*, principalmente no que tange aos assuntos filosóficos e espirituais. (Paramananda, 1919, p. 13). O seu principal dogma ou princípio seria o da identidade e unidade entre Deus e a alma, também entendido como *Brahman* e *Atman* (Paramananda, 1919, p. 17).

¹² Considerado a divindade suprema dos hindus (Bulfinch, 1962, p. 278).

“porta estreita”, o caminho de difícil acesso. Isto exige de nós a totalidade e ao mesmo tempo um retorno à simplicidade. O apelo de Jung era o do retorno à religião. Não, a religião institucionalizada e sim a vivência possível do numinoso a partir do símbolo, a partir de sua psicologia. Em suas palavras:

[...] os 2000 anos de cristianismo só podem ser substituídos por algo equivalente. [...] Concebo para a psicanálise uma tarefa bem mais ampla e sutil que a aliança com uma fraternidade ética. Creio que precisamos dar-lhe tempo para que em diferentes centros ela se infiltre no povo, para que vivifique nos intelectuais o sentido do mítico e do simbólico, para que lentamente reconverte o Cristo no profético Deus da Vinha que ele foi, e desse modo absorva as forças instintuais extáticas do cristianismo com objetivo único de fazer do culto e do mito sagrado o que eles eram outrora — um êbrio festival de alegria onde ao homem fora dado existir no ethos e na santidade animal. Tal o desígnio e a incomparável beleza da religião antiga, que por necessidades biológicas temporárias que só Deus sabe quais são foi transformada numa instituição de misérias. Mas que delícias infundas, que volúpia jaz ainda latente em nossa religião, à espera de um retorno ao verdadeiro destino! Um desenvolvimento ético genuíno e exato não pode abandonar o cristianismo; forçoso é que se articule dentro dele, levando à realização mais perfeita o próprio hino de amor, a agonia e o êxtase quanto ao deus morrente/ressurgente, a força mística da vinha e o tremor antropofágico da Última Ceia — só esse desenvolvimento ético tem condições de servir às forças vitais da religião. [...] (Jung apud McGuire, 1976, p. 348-349).

Deus passa a ter um sentido distinto do proposto pelo cristianismo. No interior da psicologia analítica ele poderia ser chamado de natureza, com todos os seus elementos. Dizia que poderia colocar a palavra “Deus” entre aspas, pois para ele toda a expressão desta natureza, incluindo a natureza de si, teria o mesmo teor dessa essência divina (Jung, 1989, p. 51).

A psicologia da mandala foi, na obra de Jung, um horizonte de esperanças. Um caminho para trazer equilíbrio e paz. Para que o ser humano pudesse lançar uma pequena luz no interior de si mesmo e compreender a vastidão e a profundidade de sua existência. Um ser, em seu entendimento, atrelado a um todo maior, a Deus, que no seu limite, é sinônimo de amor (Jung, 1989, p. 305-306). Um homem que só é possível vinculado ao infinito.

Referências

Carl Gustav Jung

- JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2011
- _____. *Ab-reação, análise dos sonhos e transferência*, 9. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012
- _____. *Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Interpretação psicológica do dogma da trindade*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____. *Memórias, sonhos e reflexões*. 12. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

- _____. *Nietzsche's Zarathustra: notes of theseminargiven in 1934-1939*. v. I and II. Bollingen Series XCIX. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- _____. *O livro vermelho: libernovus*. ed. sem ilustrações. Petrópolis: Vozes, 2013.
- _____; WILHELM, Richard. *O segredo da flor de ouro*. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Psicologia e religião*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Psicologia e religião oriental*. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Resposta a Jó*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Um mito moderno sobre as coisas vistas no céu*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

Outros Autores

- BAUMGARTNER, Matthias. *Die Philosophiedes Alanus de Insulis*. Munster, Aschendorff, 1896. Disponível em: <<https://archive.org/stream/diephilosophiede00baum#page/n111/mode/2up>>. Acesso em: 13 out. 2018.
- BULFINCH, Thomas. *Mitologia geral: a idade da fábula*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962.
- JAFFÉ, Aniella (Org.). O simbolismo nas artes plásticas. In: JUNG, Carl Gustav (Org.) *O homem e seus símbolos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 309-367.
- MAIER, Michael. *De Circulo Physico Quadrato: hoc est Auro*. Oppenheim, 1616. Disponível em: <<https://archive.org/stream/decirculophysico00maie#page/n5/mode/2up>>. Acesso em: 15 out. 2018.
- McGUIRE, William (Org.). *Freud/Jung: correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1976.
- NIETZSCHE, Friedrich-Wilhelm. *Assim falou Zarathustra*. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- PARAMANANDA, Swami. *Introduction* In: *The Upanishads*. 2. ed. Boston: The Vedanta Centre, 1919. pp. 13-21.
- PRABHAVANANDA. Introdução. In: *Os Upanishads: Sopro vital do eterno*. São Paulo: Pensamento. pp. 6-7. Disponível em: <<http://www.estudantedavedanta.net/Os-Upanishads.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2018.
- STEEB, Johann Christophori. *Coelum Sefiroticum*. Mainz: Typographi Aulico-Academici, Anno 1679. Disponível em: <<https://archive.org/details/coelumsefirotic00stee>>. Acesso em: 12 out. 2018.
- WHITMONT, Edward C. *A busca do símbolo: conceitos básicos de psicologia analítica*. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1995.