

A TEORIA DO *SELF* DIALÓGICO NA PSICOTERAPIA DE RELIGIOSOS: uma visão desde a Psicologia Cultural da Religião

Eliana Massih*

*Professora de
Psicologia da Religião
do ITESP.

Resumo:

Massih apresenta em linhas gerais a teoria do *Self* dialógico e elementos da psicologia cultural da religião, dialogando com alguns de seus principais autores. Relaciona, especialmente, estas abordagens com a religião. A seguir, a partir de um caso clínico, busca apresentar as consequências para a clínica e para a formação presbiteral e da vida religiosa. A dimensão narrativa dos fenômenos humanos é realçada e apresentada como um desafio para a compreensão de alguns dos fenômenos humanos, bem como um caminho para a reflexão teológica.

Palavras-chave:

Teoria do *Self* dialógico; Psicologia da Religião: cultura; Narrativa.

Abstract:

Massih presents here broadly the Dialogical Self Theory and some points of the Cultural Psychology of Religion having in mind the ideas of some of the main researchers in this field. Mainly, she looks for a relationship of these approaches to religion. Using a clinical case she draws the attention to some insights for the training to priesthood or to religious life of the seminarians with an eye on these theories. She uses narrative and the theories pre-

sented above in order to understand some dimensions of the human phenomena and as a way for theological studies either as research or training.

Key words:

Dialogica Self I Theory; Psychology of Religion: Culture; Narratives.

Introdução

O presente artigo visa apresentar os passos iniciais de uma pesquisa que busca incorporar duas fontes distintas mas complementares. De um lado, os conhecimentos de Psicologia da Religião (PR) e, de outro, minha longa prática clínica de acompanhamento terapêutico de religiosos católicos adultos e/ou em formação.

Na primeira parte da exposição farei um pequeno resumo dos conceitos principais da Teoria do *self* dialógico (TSD) em sua proximidade com os estudos da PR, mostrando que ambas estão interligadas em suas origens históricas e em seu desenvolvimento. Na segunda parte exemplificarei com uma pequena narrativa clínica, (1) detalhando o caminho pelo qual acessamos a multiplicidade e mobilidade do *self* dialógico e, (2) mostrando o quanto esta perspectiva pode ser útil na facilitação do processo de amadurecimento humano-espiritual de seminaristas católicos, ajudando-os adentrar a profissão de teólogo com mais segurança, fincados em suas origens culturais. Esboço no final um incipiente diálogo da Psicologia Cultural com a Teologia Narrativa.

¹ No dicionário Password (*English Dictionary for speakers of Portuguese*. São Paulo, Martins Fontes, 2000) encontramos para *self*: *a person's own body and personality*. E ainda, no Cambridge International Dictionary of English: *the set of someone characteristics, such as personality and ability, which are not physical and make that person different from other people*.

1. ENFOQUE TEÓRICO

1.1 O *self* dialógico

Sempre me intrigou o uso da palavra *Self* para referir-se ao próprio de cada um, ou ao *Si mesmo* ou EU. Nos dicionários encontramos várias maneiras de definir o EU, referindo-o usualmente à personalidade e incluindo por vezes o corpo.¹ Por que não usamos a expressão *si mesmo* em bom português? Por que a expressão em inglês prepondera sobre nosso termo *si mesmo* e, igualmente, sobre o pronome EU? Em torno do significado da palavra há sempre uma aura de

mistério, coisas do tipo: desenhos falam do *Self*, as mandalas representam o *Self*, o *Self* é como uma cebola com inúmeras camadas sobrepostas. Mais ainda, fico em situação delicada quando inadvertidamente uso a palavra nas aulas de Psicologia da Religião. Por vezes algum aluno mais corajoso pergunta: O que é *self*? Dou-me conta da inexatidão da palavra e até de uma certa arrogância dos psicólogos, parece obvio que as pessoas sabem o que é *self*, afinal trata-se do si mesmo, o mesmo si mesmo que faz a pergunta. A verdade é que as múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo fazem com que fiquemos cada vez mais curiosos quanto ao que de fato somos. Somos seres de desejo? Somos seres de sentido? Somos seres biológicos? Ou então espirituais, religiosos? Temos ou não temos uma religiosidade inerente ao nosso existir ou ela nos revelada por um Outro maior? Amadurecemos individualmente ou dependemos das relações com as pessoas de nosso meio? Todas estas questões são pertinentes e ocupam nossas relações com os outros com quem dialogamos ao longo da vida. É assim, de algum modo, já estamos falando do *self* dialógico, tema central de nossa conversação ao longo deste artigo.

Falar de diálogos é falar de relações humanas mediadas pelas relações com objetos e crenças de um certo momento histórico e de uma certa cultura particular. O amadurecimento humano depende do saber cultural disponível e interfere neste mesmo saber com a ação das pessoas, grupos e sociedades no mundo.

Pois bem, William James (1842-1910), pai da PR, já havia intuído a multiplicidade do EU ou si mesmo em suas ligações – ou diálogos – com o mundo. Temos que solucionar problemas – internos, externos, partilhados – e para isto o pensamento e a reflexão ajudam o organismo a adaptar-se ao ambiente social do qual faz parte.

Em um artigo de 1881, James escreve que *percepção e pensamento existem unicamente com vistas para a ação*.² Nossas percepções e pensamentos se expressam no desenrolar da vida, através de atuações e discursos, mas também – e igualmente - a partir de crenças que norteiam as atitudes e soluções diante dos problemas. Mantemos vínculos com pessoas, objetos, ideais religiosos e políticos e desejamos ser coerentes. Esta coerência é o que nos diferencia fazendo com que pareçamos com nós mesmos. Em sua obra *Princípios da Psicologia*, concluída em 1890, William James visualizou o

² JAMES, W. Reflex Action and Theism. In JAMES, W. *Writings 1878-1899*. Nova York, The Library of America. 1992. Cf. F. ORTEGA, *Self e continuidades: entre Winnicott e William James*. In BEZERRA JR., B. – ORTEGA, F. *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2007, p. 151.

³ Esta obra não está traduzida para o português. Farei uso das referências a partir do estudo feito por Francisco Ortega. Cf. F. ORTEGA, *Self e continuidades*, op. cit., p. 139.

self como: a soma de tudo que ele (o indivíduo) pode chamar de seu, não apenas seu corpo e seus poderes psíquicos, mas suas roupas e sua casa, sua esposa e seus filhos, seus ancestrais e amigos, sua reputação e trabalhos, suas terras e cavalos, e seu iate e conta bancária.³

Assim, o ambiente ou grupo social se incorpora e é incorporado pelo *si mesmo*; ficamos sem saber quem nasceu primeiro: o indivíduo ou a sociedade da qual faz parte. Sociedade que o molda e que é transformada pela ação deste mesmo indivíduo.

A partir deste ponto do texto, usarei a palavra em inglês: *Self* para facilitar a transcrição das citações, consciente de que o leitor sabe tratar-se de um termo que inclui a idéia de EU e de SI MESMO, como intuiu e comprovou William James. Ele visualiza o *self* como um EU que administra várias possibilidades do MIM ou ME, dividindo-o em *Self* material, *Self* espiritual e *Self* social. Assim, vivemos num corpo material que tem um modo social de estar no mundo e uma parte mais central, ou espiritual, que se debruça sobre si em pensamentos e atos. Nas palavras de Ortega: *É importante salientar que o Self material não possui contornos definidos, é um EU externalizado e ampliado, o qual, na sua materialidade, se expande além dos limites e contornos de seu próprio corpo. Estes limites não são estáveis nem definitivamente delimitados, sendo definidos pelo que o indivíduo considera significativo para a ação, como fazendo parte do EU em um momento determinado.*⁴

⁴ Cf. F. ORTEGA, *Self e continuidades*, op. cit., p. 138.

O *Self* social, por sua vez, é representado pelo reconhecimento do outro. Hoje em dia pensaríamos de modo a incluir o social na própria constituição do si mesmo e não como algo que o indivíduo receberia do mundo externo. Mesmo Durkheim, em sua fase madura, percebeu que a sociedade existe somente *no e através* dos indivíduos.⁵

⁵ Cf. J. A. BELZEN, Culture, Religion and 'The Dialogical Self': Roots and Character of a Secular Cultural Psychology of Religion. Em *ARCHIV FÜR RELIGIONSPSYCHOLOGIE*, 25 (2003), p. 16.

Quanto ao *Self* espiritual, é visto por James como central, relacionado à atividade que o indivíduo exerce. Não está dissociado do corpo e, ao contrário, *todo nosso sentimento de atividade espiritual ou o que comumente se entende por este nome é, na verdade, um sentimento de atividades corporais, cuja exata natureza não é notada pela maioria dos indivíduos.*⁶

⁶ Cf. F. ORTEGA, *Self e continuidades*, op. cit., 139.

Vai ficando claro que as múltiplas possibilidades do *Self* se desdobram ao longo de nossas histórias de vida confor-

me os problemas que se nos apresentam de modo que nem sempre nos damos conta do que acontece a nós mesmos. A TSD observa estes fatos e passa a dialogar com os vários componentes do *Self* prestando atenção ao seu surgimento e desenvolvimento. Com isso a personalidade se estende e nos convoca a desdobramentos que, refletidos e ressentidos, ampliam o diálogo conosco mesmo e com os outros. Os autores seminais Hermans e Kempen⁷ se referem a uma paisagem ou horizonte de MEs ou MIMs que vivenciam situações as quais são narradas a outros que as escutam, revivem e se transformam com elas. A partir daí, falam de um *Self* dialógico visto como intrinsecamente relacional e social.

Wolfgang Kraus⁸ mostra que em tempos pós-modernos tais interlocuções complexificam a constituição da identidade uma vez que hoje em dia os papéis sociais não são mais pré-definidos por um sistema tradicional que fornece orientação e sanções religiosas que estabelecem o lugar de alguém no mundo, circunscrevendo os setores em que seu comportamento – sentimento, pensamento e ação – se expressam. Ao contrário, por vezes as informações são dissonantes e geram conflitos, dúvidas mas também uma amplitude sedutora de possibilidades. Assim, constituir-se como pessoa em um mundo em transformação, como é o nosso, vai se tornando uma tarefa difícil, até por se tratar da mais própria tarefa do humano: caminhar em direção ao que se é verdadeiramente. Se pudermos fazer uso desta complexidade e trabalhar a nosso favor, a TSD mostra-se como ferramenta útil.

1.2. Um olhar histórico

Inspirados nas idéias de William James mas também do russo Mikhail Bakhtin, três professores de Psicologia da Universidade Católica de Nimega, na Holanda – Hubert Hermans, Kempen e van Loon – escreveram a primeira publicação sobre o *Self* dialógico em 1992.⁹ Nesse trabalho pioneiro conceituaram o *Self* como uma multiplicidade dinâmica de posições relativamente autônomas do EU numa estendida paisagem imaginária da mente. Desse modo o EU tem condições de mover-se de uma posição espacial para outra de acordo com mudanças na situação e no tempo. O EU flutua entre diferentes e por vezes opostas posições e tem a capacidade de, imaginativamente, alimentar cada posição com uma voz, de forma que as relações dialógicas possam ser estabelecidas. Essas várias vozes funcionam como personagens dentro de uma história, envolvendo processos de perguntar

⁷ HERMANS, H. J. M. the KEMPEN, H. J. G., *The Dialogical Self: Meaning as Movement*. New York, Academic Press, 1993.

⁸ KRAUS, W. *Timely Stories: Narrating a Self in Postmodern Times* (Trabalho apresentado na Primeira Conferência Internacional sobre Self Dialógico, em Nimega). 2000.

⁹ Cf. H. J. M. HERMANS-KEMPEN, H. J. G., VAN LOON, R. J. P., *The Dialogical Self: Beyond the Individualism and Rationalism*. Em *AMERICAN PSYCHOLOGIST*, 47 (1992), pp. 23-33.

¹⁰ Cf. Wikipedia; dezembro 2008. Cf. H. J. M. HERMANS – KONOPLA, A. *Dialogical Self Theory: Positioning and Xounter-positioning in a Globalizing Society*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009. A partir do ano 2000 em que se deu o primeiro Seminário em Nimega, ocorreram de dois em dois anos sucessivos Congressos: Ghent (Bélgica) em 2002; Varsóvia (Polónia) em 2004; Braga (Portugal) em 2006. O 6º congresso está agendado para 2010 em Kyoto (Japão).

¹¹ Cf. H. J. M. HERMANS – HERMANS-JANSEN, E., *Self narratives. The Construction of Meaning in Psychotherapy*. New York, The Guilford Press, 1995.

e responder, de concordância e de discordância. Cada uma dessas vozes tem uma história para contar sobre sua própria experiência a partir de sua própria perspectiva.¹⁰

Hermans elaborou em parceria com Els Hermans-Janzen¹¹ um modelo para uso clínico das narrativas do *Self*, isto é, das histórias que as pessoas usam para construir significados a partir dos eventos de sua vida. Baseando-se em estudos de caso, tal modelo é bastante utilizado em aconselhamento e psicoterapia. Este material inclui modelo teórico, metodologia e aplicações clínicas.

Em publicação recente Hermans e Konopla¹² entrelaçam os dois conceitos, *Self* e diálogo de modo a fornecer uma compreensão mais profunda de *Self* e sociedade. Usualmente o conceito de *Self* se associa a algo *interno* enquanto que o conceito de diálogo se refere a algo *externo*, isto é, a processos que se dão entre pessoas envolvidas em comunicação. O conceito composto vai além da dicotomia *Self*-outro, juntando o interno ao externo. Funcionando como uma sociedade da mente, o *Self* é povoado por uma multiplicidade de posições que têm a possibilidade de estabelecer relações dialógicas entre si. O *Self* é visto como estendido, isto é, indivíduos e grupos da sociedade em geral são incorporados como posições nesta mini sociedade do *Self*. Como resultado desta extensão, o *Self* não somente inclui posições internas (EU como filho de minha mãe, EU como professor, EU como amante de *jazz*), mas também posições externas (meu pai, meus alunos, meus grupos de pertença). Se assumirmos um *Self* estendido, o outro não representa apenas o lado de fora do self e sim uma parte intrínseca dele. Não há um outro do lado de fora do *Self* e sim o outro imaginado que é o *outro-no-Self*. Esta visão traz uma série de implicações para quem se propõe viver de modo comunitário, já que o outro como tal se entrelaça com a percepção que temos de nós próprios e dos *outros* com quem convivemos. Nossa autocrítica, nossos conflitos e mesmo aquilo que temos como certo e plausível pode – e frequentemente é – modificado pela influência caracteristicamente humana do outro sobre nós. Se tomarmos consciência deste diálogo, dar-se-ão menos monólogos sem sentido, mais esforços e energia se reverterão para o bem estar próprio e da sociedade em geral que também – de modo complementar e dialético – carece destas interlocuções internas e externas. A alteridade passa a ser bem vista já que é apreendida a partir do indivíduo que se autorreflete.

Na visão de Hermans e Konopla não há apenas o lado de fora do *Self* mas também o outro imaginado que se entrelaça com a presença do *outro-no-Self*. Uma importante implicação teórica é que os processos básicos como conflitos do *Self*, autocrítica, autoconcordância e autoconsulta se dão em diferentes domínios do *Self*. Assim posso sentir culpa por não gostar de meu pai e esta culpa ter sido construída a partir de uma formação católica culpabilizante ao invés de ser o resultado de um desejo de reparar um mal causado (culpa genuína). Não há uma separação rígida entre o lado interno e o lado exteno do *Self* e sim uma passagem gradual.

O *Self* funciona como uma mini sociedade imaginária e como tal é povoado por personagens internos e externos que ocupam posições nessa paisagem também imaginária. Quando algumas posições do self silenciam ou ficam reprimidas prevalecem os monólogos (neuroses) enquanto que ao reconhecer e aceitar as próprias alteridades, relações dialógicas emergem fomentando o desenvolvimento da personalidade total. Uma personalidade bem constituída é útil para a sociedade em geral por ter saído da visão narcísica e unilateral.

1.3. Ligações com a Psicologia da Religião

O psicólogo da religião Jacob Van Belzen, holandês, um dos mais importantes representantes da Psicologia Cultural da Religião no mundo, tendo sido aluno e posteriormente colega de Harry Kempen, primeiro parceiro de Hermans, traça um perfil histórico da TSD, mostrando que ela se liga à Psicologia da Religião desde 1931, quando Rutten foi indicado para ensinar Psicologia no Departamento de Ciências da Educação na Universidade de Nimega.¹⁵

Rutten foi contratado para formar professores católicos romanos já que, com a forte influência do positivismo, a Psicologia estava tendendo a um viés empírico que preocupava as lideranças católicas, que desejavam preservar a juventude deste tipo de *lavagem cerebral*. Só o visível e metrificável era considerado real pelo positivismo; vivências ou experiências religiosas não eram vistas como objeto para as investigações científicas.

Rutten foi discípulo e posteriormente assistente de Roels que, anos antes, havia sido contratado pelo Hoogveld com a finalidade de aplicar na Holanda o modelo da Universidade Católica de Leuven (Bélgica). Em Leuven, Roels que foi

¹⁵ Kempen faleceu precocemente no ano 2000, enquanto Hermans é hoje figura chave na divulgação e ampliação da Teoria do *Self* Dialógico e um dos mais importantes representantes da Psicologia Narrativa junto a McAdams. Cf. J. A. BELZEN, Culture, Religion and the 'Dialogical Self'. Roots and Character of a Secular Cultural Psychology of Religion. Em *ARCHIV FÜR RELIGIONSPSYCHOLOGIE*, 25 (2003), pp. 7-24; D. MCADAMS, *The Stories We Live by. Personal Myths and the Making of the Self*. New York, The Guilford Press, 1996.

aluno de Wundt e de Külpe e estava imbuído de suas idéias. Complementou sua formação com a amizade que mantinha com Grünbaum, professor russo que lecionou na Alemanha e após o final da I Guerra Mundial mudou-se para a Holanda. Grünbaum, influenciado pela visão fenomenológica, por conceitos da Gestalt e, muito provavelmente, por ter tomado contato com as idéias de Wundt, desenvolveu uma visão orgânica da consciência, ou seja, a consciência deveria ser vista como uma unidade, que é o resultado do envolvimento humano total na solução de problemas e execução de tarefas. Grünbaum afirmava, em 1928: *O complexo total de sensações, sentimentos e impulsos é alimentado pela situação como um todo, em que não há separação entre um 'EU' que está reagindo e um meio que está influenciando o 'EU'*.¹⁴

¹⁴ Idem, p. 10.

Assim também pensava Roels: não há divisão estrita entre um sujeito que vive a experiência e um objeto *fora* que é alvo deste olhar. Tanto Roels como Grünbaum e posteriormente Rutten concordavam com a visão de Wundt de que a Psicologia deveria ser plural, ou seja, poderia utilizar o método experimental para examinar *processos psíquicos elementares*, mas se pretendesse estudar altos processos psíquicos ela deveria consultar as outras ciências.¹⁵ Todos estes autores percebiam a necessidade de conceituação própria para estudar questões como espiritualidade, ética, opção de vida, adesão a uma instituição e/ou fenômenos de devoção, conversão e experiências místicas.

¹⁵ Idem, p. 14.

O dualismo cartesiano afetava a compreensão do que de fato ocorria nos indivíduos envolvidos em situações concretas. Não há algo fora que influencia algo que está dentro. Não há um outro real externo que nos afeta e sim *o outro-em-nós*, inserido a partir das relações e diálogos que mantemos com o meio sociocultural em que nascemos.

¹⁶ Cf. H. J. M. HERMANS, KEMPEN, H. J. G., *The Dialogical Self*, op.cit. p. 1.

Em seu primeiro livro Hermans e Kempen¹⁶ no primeiro capítulo se referem a Giambattista Vico, nascido em Nápoles em 1668, 18 anos após a morte de Descartes, que já afirmava a impropriedade de separar mente de corpo. Em seu famoso trabalho *Scienza Nuova*, Vico afirma que o ser humano ancorado em um corpo nasce na história e produz história ao mesmo tempo. Ele somente é capaz de pensar porque é corpo e mente trabalhando juntos.

Nosso corpo é um centro de ação e igualmente aciona as ações. Porque vivemos no espaço, podemos e devemos espa-

cializar nosso pensamento, Porque vivemos no tempo, criamos e fazemos uso das temporalidades, o que faz visualizar o *Self* como espaço-tempo. Funcionamos porque adentramos o tempo histórico-cultural e geramos cultura porque é de nossa natureza dar continuidade ao tempo instalado.

Em 1918, Roels¹⁷ já havia afirmado que *a experiência direta mostra que o ser humano é uma unitas multiplex, muitos e diversos elementos se unem nele*. Roels fala de observação direta e não de constructos que ocultam a captação do fenômeno a ser compreendido. Portanto, a seu ver, a psicologia aplicada era impossível sem psicologia cultural. Hermans e Kempen *em seu esforço de concepção da pessoa humana como Self múltiplo, mutante e corporizado e dependente do contexto* claramente contribuem também para a Psicologia Cultural do mesmo modo que os primeiros professores de Nimega. E ainda, nas palavras de Belzen: *A TSD reconhece que o ser humano vive em múltiplos mundos sociais, habitados tanto por outros reais quanto outros imaginários, pessoas conhecidas tanto do passado quanto das histórias pelas quais vivem. Se uma pessoa é religiosa ou ao menos está familiarizada com algum tipo de religião, ela pode travar relações com deuses, espíritos, santos e/ou autoridades religiosas, e pode conduzir um diálogo com eles, e eles podem ser parte de sua construção narrativa do mundo*.¹⁸

Podemos observar que a TSD inclui e compreende processos psíquicos mais complexos que escapam aos estudos seminais de neurofisiologia do cérebro, experimentação e observação de comportamentos. A TSD vai mais fundo e capta a capacidade humana de estabelecer vínculos com entidades sagradas, as devoções a santos, a adesão a um ideal, o compromisso com a vida pós-morte e tantas outras vivências que enriquecem o existir humano. Nesta visão, *Self* e cultura se interconectam. Não há alguma coisa como um mundo *lá fora* influenciando um *Self* interno. Pessoa e cultura se conectam desde sempre. *A TSD apresenta o Self como sendo evocado e estruturado por diversificados settings culturais, e visões de Self como um conjunto de relações com outros reais e imaginados, vindos de diferentes lugares: da história, do passado pessoal mas também do passado mítico e espiritual*.¹⁹

As narrativas das religiões, as passagens bíblicas, as histórias orais, os conselhos das figuras de autoridade e afeto vão configurando o repertório das pessoas envolvidas na vida religiosa e podemos investigar sua adesão, seu modo de atu-

¹⁷ Cf. J. A. BELZEN, Culture, Religion and the 'Dialogical Self', op. cit., p. 11.

¹⁸ Idem, pp. 20-21.

¹⁹ Idem, p. 21.

ar, seus sentimentos e sensibilidades a partir desta visão que une a compreensão do amadurecimento do *Self* e a explicitação das origens histórico-culturais dos grupos que desejamos pesquisar.

No âmbito da clínica psicológica a mim foi ficando muito claro que a utilização de padrões culturais oriundos da clientela de Freud na Viena do final de Século XIX não poderia nortear meu encontro com estas pessoas que buscavam ajuda emocional e, por si só, já eram vítimas de preconceito e/ou exclusão pela deficiência na formação acadêmica. A ética profissional levou-me a um início de compreensão da ética teológica em seus novos paradigmas²⁰ em que cultura necessariamente é parte da articulação das referências ao pobre que, com seu fazer e conduta, constroem o dia a dia da Igreja hoje no Brasil. Cultura é entendida *por referência à capacidade humana de adaptar e transformar as realidades, de associar e relacionar, de interpretar e conferir sentido*. Ainda na visão de Fabri²¹ a interpretação que fazemos hoje da *imperfeição* deve incluir a qualidades relacionais e operacionais. É fazendo e sendo que construímos uma visão teológica que inclui o saber de ciências como a Antropologia e a Psicologia (teórico e prática) mas também a Sociologia, História e áreas da Comunicação escrita, oral e, mais contemporaneamente, da Informática.

É neste contexto mais amplo que passo, a seguir, a refletir sobre o acompanhamento de seminaristas católicos com o objetivo de compreendê-los em sua localização no mundo de hoje: início de um 3º Milênio que por um lado quer ser pós-moderno e, de outro está escorado e ancorado na modernidade que nos esculpiu e ainda esculpe. E ainda, é pré moderno pois que à pré modernidade estamos continuamente voltando para buscar as raízes de nosso ser no mundo e com Deus. Deus de quem falamos e com quem falamos, o princípio talvez de todo e qualquer diálogo.

2. IMPLICAÇÕES PRÁTICAS

2.1. Narrativa clínica

Início esta parte do ensaio explicitando a importância das histórias pessoais para a compreensão do grupo ou cultura na qual se inserem. Sem o corte vertical que dedica atenção específica aos detalhes das histórias narradas pelos pacientes não é possível para mim ter acesso às nuances desta peculiar cultura que envolve quem assume como próprio o modo cultural de vida que a Igreja propõe aos seus religiosos/as já desde vários

²⁰ Cf. M. FABRI DOS ANJOS, Encruzilhada da ética teológica hoje. In FABRI DOS ANJOS, M. (Ed.), *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo, Loyola, 1996, p. 167.

²¹ Idem, p. 166.

anos antes de sua chamada profissão perpétua. Que valores os mantém unidos? Sob que propósito se adaptar às normas severas da Igreja Católica, mesmo quando atenuadas pelo saber das congregações inseridas na realidade cotidiana? Como poderemos ajudar o florescimento contínuo de condições mais adequadas para a identidade que hoje se postula, voltada para um viver feliz sem perder a visão de finitude da vida humana e o compromisso ético com as causas da humanidade e o engajamento pessoal no que coopera para o bem estar do povo de Deus? E ainda, e principalmente, como estar atento e fomentar também o amadurecimento espiritual de quem vem ao consultório psicoterapêutico em busca de ajuda profissional, sem entrar no que é campo de atribuição e responsabilidade do Diretor Espiritual, do Formador e do Superior religioso?

Para responder a essas questões, farei uso de conceitos da Psicologia Cultural da Religião que entende a espiritualidade como um fenômeno no nível da cultura, na linha do que escreve Belzen: [A espiritualidade] *consiste em todos os tipos de atos e atividades às quais os sujeitos atribuem um certo sentido. É o tipo de significado atribuído que torna o ato espiritual e não a atribuição do significado em si.*²²

A espiritualidade é compreendida como uma possibilidade humana que deve ser estudada em suas peculiaridades a partir de estudos intensivos da experiência de indivíduos particulares. Em virtude dessa compreensão é importante ter bem presente que o espaço da Psicoterapia, não importando a abordagem teórica que sustenta o terapeuta, é um lugar privilegiado para a ampliação do saber nesta área.

Hermans e Kempen já possuíam esta clareza ao afirmar a importância das narrativas pessoais e da prática profissional como fonte para a teorização científica: *descobertas das pesquisas permitem ao prático contribuir para o processo científico a partir de uma fonte original de produção de dados mais do que meramente aplicando os insights da ciência básica.*²⁵

É exatamente para agilizar este desdobramento do *Self* em evolução que a TSD fornece suporte e indica caminhos que podem ser de grande utilidade na escuta da história de vida de um seminarista. Vejamos como isto se passa em alguns casos concretos

2.2. As várias faces/*Self* de um jovem seminarista

Melquior é o nome fictício de um jovem seminarista de 26 anos que pede a seu formador um acompanhamento psico-

²² Cf. J. A. BELZEN, *Conditions, Possibilities and Limitations to Any Psychology of Spirituality*. Recommendations from a Theoretical Psychological Perspective. Palestra proferida em 04-06-2008 na PUCSP ainda não publicada.

²⁵ Cf. H. J. M. HERMANS-KEMPEN, H. J. G., *The Dialogical Self*, op.cit. p. 134.

terapêutico por ter dificuldades para aceitar seu pai, homem rude e inculto, que lhe causa estranheza e desapontamento desde a mais tenra infância. Melquior está sendo questionado por seu formador no sentido de que, sem perdoar o pai, não poderá se tornar um bom sacerdote. Ele próprio se **questiona quanto à continuidade do percurso e quanto à sua fé**, que tem sido posta à prova neste importante período de sua vida.

O rapaz foi para o seminário aos 19 anos assim que concluiu, com muitas lutas, o ensino médio. Estas dificuldades provinham de várias fontes tanto escolares e de aprendizagem, já que tinha dificuldade de concentração, quanto *espirituais* já que vivia tendo *experiências místicas* que o tornavam diferente de seus colegas, jovens simples, criados no contexto rural com aspirações concretas de encontrar um bom emprego na cidade e, finalmente, mas não menos importantes, econômicas, já que fora do seminário suas possibilidades de fazer estudos superiores eram quase nulas.

Atraído por um grupo de missionários sentiu-se chamado à vida religiosa principalmente devido às suas *experiências místicas*, incomuns para um menino de quem se esperava que crescesse e ajudasse a família na roça. Num segundo momento, este chamado se ancorava na possibilidade de fazer faculdade, um outro sonho seu sequer apenas vislumbrado pela família.

Enquanto seus irmãos iam para a roça, o rapaz preferia ficar em casa rezando, preparando o almoço e lendo a Bíblia que sua avó lhe emprestava, às escondidas de seu pai que achava que ser padre era coisa de *homem que não quer enfrentar trabalho pesado*. Estas e outras vivências o faziam *ter ojeriza pelo pai*

Talvez o que fez com que Melquior decidisse entrar para o seminário foi de fato a possibilidade de sair da casa dos pais ao invés de continuar fugindo para a casa dos avós, fato frequente ao longo de sua infância, tendo inclusive ficado sem estudar por meio ano em virtude destas *fugas*.

Suas *experiências místicas* incluíam seguramente aspectos psicossomáticos de viés patológico. Envolviam desmaios, vômitos, insônia e busca de cura através de milagres e/ou benzimentos. Talvez tivesse raiz no ambiente religioso popular em que vivia a tivessem, em especial a avó. Traziam também algumas raras experiências de bem estar, o que as tornava um alvo a ser conquistado.

Ele caminhava cerca de 5 quilômetros para ir à missa, única atividade que fazia sem passar mal ou ter crises. Na

igreja, ouvia com atenção as homilias e participava da catequese. Não há necessidade de me estender em mais detalhes do caso. Quero apenas contextualizar a narrativa que trouxe mudanças substanciais no acompanhamento do rapaz.

Por sugestão minha, Melquior perguntou à sua mãe se ela se recordava de algo marcante nas relações com seu pai em fases das quais ele não tinha lembrança consciente. Tanto eu, terapeuta, quanto ele, paciente, ficamos muito afetados pelo relato que ele me fez, pouco depois: *Eu era um bebê que chorava muito, chegando quase a perder o fôlego. Minha mãe então me carregava e eu dormia em seu colo. Meu berço era de balanço e ficava ao lado da cama de casal. Uma noite, meu pai ficou muito nervoso e me jogou no berço...e o berço quebrou...e eu não parava de chorar. Ele proibiu minha mãe de me carregar e ela ficou me ouvindo chorar por muito tempo até que eu dormisse exausto. Foi muito duro para ela mas ela era submissa e não desobedeceu... Era sempre assim, ela nos obrigava a cumprir meu pai no Dia dos Pais, nem eu e nem meus irmãos suportávamos isto. Até hoje a critico por isto, não entendo porque ela fazia assim, mesmo sabendo que ele era grosso. Agora vive doente, é um carente e minha mãe viaja com as amigas e irmãs. Nas férias fiquei sozinho com ele em casa e tive que fazer comida para ele e meus irmãos que são sem iniciativa. Avisei que nas próximas férias só vou se ela ficar em casa, nada de jogar a bomba pra mim.*

Enquanto me recupero do impacto de imaginar um bebê de 4 meses chorando e assustado por sentir-se caindo em um lugar desconhecido e, talvez pela primeira vez, não tendo o colo da mãe, me vem à mente quase que de modo racional e lógico: é isto! É por isso então que você assume o trabalho dos outros colegas na casa de formação. Duas emoções tão opostas trabalhando em mim: uma aturdida pelo sofrimento do bebê, a outra quase que satisfeita por ter encontrado mais uma peça do quebra cabeça psicológico em que Melquior se havia muito cedo enredado.

Sinto que a narrativa possibilitou a ele fazer uma insólita junção: o sofrimento nunca antes expresso (de ter sido jogado e por perder as referências espaciais – o aconchego – que lhe davam segurança) com o sentimento de ter que ajudar a mãe em suas tarefas, *esquecendo-se*, por um largo período que a omissão ou fraqueza de sua mãe é que foram os precursores do seu *desconforto e horror ao pai*. Com isto, algo mais se deu: voltou a pesada recordação da primeira separação da mãe, tão abrupta, traumática.²⁴

²⁴ Ortega afirma que Winnicott no livro *Playing and Reality*, especificamente no capítulo *The Place Where We Live* se refere ao fato de que a ameaça de separação (e não a separação em si) é máxima ou minimamente traumática dependendo de como se deu a experiência dos primeiros afastamentos. Neste sentido, e a partir desta visão, podemos vislumbrar o quanto isto o maltratou e ainda maltrata. Esta primeira separação foi abrupta, parecida com morte, sentiu que nunca mais teria o colo da mãe. Segundo Del Fraro, estas lembranças devem ser retrabalhadas na psicoterapia ou análise, o que também concordo, mas não é este o corte que farei no momento. Cf. F. ORTEGA, *Self e continuidades*, op. cit., p. 160; F. J. DEL FRARO, *Interlocuções entre o processo formativo na Vida Religiosa, a espiritualidade e a psicanálise. Em CONVERGÊNCIA*, 415 (2008), pp. 627-649 [646].

A partir deste momento do processo psicoterapêutico Melquior passou a desenvolver novas aberturas e diálogos consigo próprio. Acompanhá-lo em suas des-cobertas foi o ponto de partida que permitiu configurar a narrativa que passo a relatar. Ela pode dar a impressão de ser quase mágica mas teve suas origens na escuta, por cerca de 10 semanas, da história de vida de Melquior, com pouca intervenção de minha parte.

Eu já tinha conhecimento de algumas peculiaridades do comportamento de Melquior na casa de formação, o que me autorizava a fazer interpretações ou *exegese*, como eu chamava, brincando, com sua seriedade excessiva. Exegese era uma das duas matérias que mais gostava. A outra área comportamental que chamou minha atenção foi a Liturgia, área em que Melquior tem o desejo de se especializar mais tarde.

Na casa de formação, sua rigidez é denunciada pelos colegas que acham que ele *pega pesado* na cobrança das tarefas. É também comum ser alvo de chacotas quando viaja. É que gosta (ou precisa) levar todos os seus pertences. Carrega a casa consigo. Parece que sair é não mais voltar!

De outro lado, sempre muito preocupado com a ordem e limpeza da casa, deixa com freqüência de realizar suas leituras e estudos para *acobertar* as falhas de seus colegas. Não é difícil perceber como aqueles relatos de sua mais tenra infância abriram-me para o diálogo com os múltiplos EUs de Melquior e, paralelamente, também com meus próprios EUs. Tomo suas dores e sou a mãe que não vai abandoná-lo. Digo sem dizer: não vou me separar abruptamente de você se a congregação mandá-lo embora – uma de suas narrativas e medos atuais. Do mesmo modo, apresento-me a ele como um *outro* que não entra no *script* ou narrativa do passado. Ofereço trabalho de reflexão para sua mente e sugiro novas posturas para seu corpo: é um rapaz alto e forte mas parece fraco, pequeno. Não é capaz de viver neste corpo que cresceu, em seu imaginário está preso às fraquezas do passado. Não dá mais para se enganar pensando que o que sente são experiências místicas. Já possui recursos para dar-se conta do desconforto em relação ao seu lugar no mundo e à sua com os outros. Seu grupo de colegas agora o interpela e exige um modo adulto de confronto.

Em certo momento já havia me contado que os responsáveis pela limpeza da Igreja *escondem a sujeira embaixo do tapete* e ele fica muito mal com isto, perde tempo precioso fazendo o trabalho dos outros ao invés de se dedicar às suas tarefas de estudante ou outras. Digo a ele:

Liturgia! Esta, sim, exige ordem, limpeza, estética e ocupará você com o que de fato importa a você! Ou, então, em outro contexto: *Afinal, o formador não é você.* E, outra hora, faço-me de espelho, rememorando a frase que ele disse um dia a mãe: *Não pegue a bomba para você!* Neste instante sou sua memória viva e ele espera isto de mim. Narrativas novas, ação e reação próprias de quem não é mais um bebê.

Talvez o leitor ou leitora que está lendo este relato clínico tenha se perguntado, o que há de novo, clinicamente falando, em mostrar a um seminarista que ele está transferindo os problemas de sua família de origem para a vida no seminário? Não tem sido assim que, na maioria dos casos, psicólogos e formadores têm atuado, *jogando a bomba* para o lado de fora e afirmando que os problemas advêm das famílias de origem, esquecendo-se que a formação humana é contínua e depende - também continuamente! - do ambiente favorecedor?²⁵

A tarefa clínica é seguramente mais do que isto. Ela implica na ampliação deste primeiro conhecimento que o jovem faz de si. É que pouco a pouco (nem sempre, porém) sente condições e incentivo para narrar ao psicoterapeuta e, também, ao formador em quem confia. O psicoterapeuta em espacial, dadas as raízes profundas de certas experiências, preciso ensinar o cliente em processo a ir mais longe e não apenas dar continuidade – ou mesmo a interromper a continuidade! – de algo que é claramente doentio e tem raízes em seu meio ambiente original. É preciso que este jovem dialogue com seus medos de ir adiante criando um mundo novo para poder habitá-lo de modo mais confortável. E ainda, precisa ajudá-lo a discernir se é na vida religiosa que ele quer recriar-se.

Nunca sei o desdobramento que meus diálogos com os pacientes irão ter. Por exemplo, a questão da Liturgia que aflorou e ficou esquecida... até quando, porém? Pois bem, após cerca de 3 a 4 sessões, não me lembro ao certo pois não imaginei a importância que esta seqüência teria para Melquior. Ele, já elaborando as primeiras alusões à liturgia, trouxe o seguinte sonho: *Estou do lado de fora da casa (de sua infância) e vamos fazer comida em fogão a lenha. Minha avó coloca o arroz lavado para secar no muro. X, que é uma vizinha, mulher muito piedosa, está lá....parece que vamos almoçar todos juntos...sempre gostei dela, nem sei porque nunca te contei dela já que está sempre presente em meus sonhos. Gosto de ver minha avó cozinhando, sempre com muito cuidado, até sei o que ela vai fazer a cada passo: lavar o arroz, deixar secar, refogar o alho...o cheirinho...mexer o arroz, acrescentar água,*

²⁵ Numa reflexão publicada nesta revista em anos anteriores, ofereço a visão do psicanalista inglês Donald D. Winnicott e adapto o conceito de mãe suficientemente boa para o de ambiente suficientemente bom que a casa de formação deve oferecer aos jovens. Cf. E. MASSIH, *Emoção e experiência religiosa*. Em *ESPAÇOS*, 12 (2004), pp. 71-77.

um pouco de sal...provar a água já salgada. X está por perto e sua presença é tranqüila, ela benze e dá conselho para quem pede...mas não se mete não, só fala quando pedem. É pessoa de fé. É alta, tem 3 filhos e se dá bem com o marido, homem simples e bom. Incrível como nunca te contei que sonho com ela sempre...

²⁶ A expressão *Self polifônico* é de Hermans.

²⁷ Luis Cláudio Figueiredo, na esteira de André Green que, por sua vez dialoga com D. Winnicott, fala de *jornada, no sentido ampliado de caminho, de um processo em movimento. O objeto transicional é um veículo para o trânsito do unido ao separado, sustentado na ilusão da reunião potencial.* Na visão da psicanálise, o desejo de ter um pai e a frustração de não poder tê-lo criaria esta substituição. Cf. L. C. M. FIGUEIREDO, André Green lê Winnicott. In BEZERRA, B.-ORTEGA, F. (Eds.), *Winnicott e seus interlocutores.* Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2008. p. 293-294.

A conjunção de suas narrativas, sejam episódios reais, sejam sonhos, me mostra a diversidade de identificações com pessoas e situações que vão moldando seu *Self* polifônico²⁶ que fala a partir de múltiplas vozes. X e sua avó nos remetem a algo como um *Self* espiritual: a avó quase uma liturgista, para dizer de um modo talvez tosco, mas psico-analógicamente significativo. X é uma escutadora. Sua casa: do lado de fora da casa, junto aos avós e a esta família vizinha. Desde pequeno, e agora sabemos por que, não gostava de dormir em casa, preferindo a casa dos avós. Sua referência: o grupo maior de vizinhos, a presença da avó cozinhando para todos e não a família nuclear imaginada por sua mãe, com os filhos reverenciando o pai no Dia dos Pais. Enfim, vida em comunidade.

Talvez pior que a *grossura* do pai, o que o marca de modo definitivo é a omissão da mãe. Sua desatenção, sua falta de cuidado moldam, pelo avesso, o cuidado que Melquior tem com os objetos da casa de formação, com o modo como deseja ser tratado pelo formador, pelos colegas e pela insituição.

O pai é ainda seu objeto de identificação mas *transitou* para outros modelos diferentes e até opostos. Um aspecto de especial relevância para Melquior decorre da relação que estabeleceu com um padre de sua congregação. Trata-se de um estrangeiro, místico, homem simples, amante do povo e reconhecido pela intelectualidade da Igreja. É assim que Melquior deseja ser e não como seu pai. Esta nova cultura na qual se insere, ou seja, a vida de Igreja, lhe fornece a transição para o que André Green, psicanalista egípcio, percebeu com agudeza que *o oposto é o mesmo.*²⁷

Melquior diz, referindo-se ao pai: *Não me considero seu filho, sou diferente, sinto por ele somente repulsa. Acho que não quero casar por isto mesmo. Como vou saber ser pai?*

Digo a ele que poderia pensar de modo complementar: não quero ser pai e encontro razões para isto no modelo de pai que tive. A medida que vai tomando contato com seus EUs diferentes, vai ampliando a compreensão de sua história e – o que muito importa para um seminarista – de sua vocação. Ao sentir que não carrega em si o potencial para ser pai

concretamente, poderá sê-lo de modo simbólico e ampliado cuidando de seus fieis, de seu povo.

Ajudaria muito seu amadurecimento não se ver mais como alguém a quem falta algo, mas sim alguém com uma abertura possível para a identidade proposta pela vida sacerdotal, comunitária, voltada para o bem estar coletivo. Melquior intuitivamente optou pela vida comunitária, pelo modelo do padre que conheceu em seus domingos de infância, ocasião em que mostrava sua força, caminhando sem se cansar e sem ter *crises*. A imagem de padre estava associada à força e equilíbrio enquanto que a do pai se associava à falta de sensibilidade, ignorância.

Trata-se de conceber o *Self* segundo modos relacionais de vivência e de funcionamento e não apenas como compreensão e experiência autocentrada.²⁸ Sua mãe corria atrás de um conto de fadas à brasileira, vendo o matrimônio como única fonte de realização, obrigando os filhos a cultuar o pai, o pai imaginado/desejado por ela, pai esse que desapontava os filhos. Ela não sabia como fazer de outro modo; sem ter suporte na realidade, encenava um casamento perfeito. Para isto, dava o *script* pronto: cumprimentar o pai, pedir a bênção etc. Melquior não sofre de uma patologia severa por não ser capaz de ser pai. Apenas não tem bases concretas para sentir-se capacitado a exercer funções paternas. Precisamos – eu, como terapeuta e os formadores, cada um em seu campo – ensiná-lo a procurar outras fontes de sentido para que este saber – presente nele, pelo negativo – se constitua.

A compreensão do *self* dialógico enquanto um processo que atravessa de maneira contínua o amadurecimento humano nos facilita observar que a tarefa de criar sentidos é, em si, a mais crucial tarefa humana. McAdams diz: *Nenhum de nós está em posição de poder escolher seus próprios pais ou as circunstâncias de sua infância e meninice. Mas, maturidade pede aceitação e organização significativa dos eventos passados. Como adultos impomos um plano mítico em nossas vidas que antes não existia. Nós criamos mitos de forma que nossas vidas, e a vida dos outros, façam sentido. Através dos mitos nós determinamos quem somos, quem fomos e quem poderemos ser no futuro.*²⁹

Melquior precisa de novos outros com quem dialogar para que possa construir uma identidade que lhe forneça bem estar, pertença livre e desamarrada de modelos pré-definidos. Parecia muito solitário neste papel de salvador da unidade da família: ser a mãe ao cuidar do pai e dos irmãos; não querer

²⁸ Segundo Belzen o *Self* concebido como compreensão e experiência de próprio funcionamento psíquico individual é qualitativamente diferente daquele concebido através de e em modos relacionais do funcionamento psíquico. Existem diferenças qualitativas entre indivíduos de comunidades culturais caracterizadas por significados individuais daquelas que se caracterizam por práticas culturais relacionais. Cf. J. A. BELZEN, *Conditions, Possibilities and Limitations to Any Psychology of Spirituality*, op. cit.

²⁹ Cf. D. MCADAMS, *The Stories We Live by*, op. cit., p. 92.

⁵⁰ Cf. W. KRAUS, *Timely Stories*, op. cit.

ser pai por não ter clareza de que para sê-lo, deveria ou ser pelo avesso ou partir de nova perspectiva. É como diz Kraus: *Estes processos de individualização são caracterizados pelo fato de que a construção de coerência não é mais garantida pela aderência a grupos sociais maiores (por ex. Igrejas, corporações, classes). A tarefa de criar coerência repousa muito mais no indivíduo em si mesmo.*⁵⁰

Dando continuidade a esta narrativa, vejamos o *insight* ou metáfora viva que se abriu em um de nossos múltiplos diálogos. Eu como terapeuta perguntei-lhe certo dia sobre o que seu pai fazia exatamente *na roça*, já que *gente de roça* tem diferentes funções. Respondeu-me que seu pai nunca plantou um feijão sequer, ele trabalha com trator e perfura a terra. Afirma com expressão de dor ou cansaço: *Geralmente não há pedras em nossa região, mesmo assim é trabalho pesado.*

Diz que seu pai está com 55 anos e parece um velhinho, mas não chega a sentir dó, e isto o incomoda: ter sentimentos duros em relação ao pai. Guardo para mim a imagem do rosto de Melquior ao usar a expressão *trabalho pesado*. Pareceu-me ter dó do pai ou, ao menos, alguma empatia com a dor que ele imaginara. Porém, nada comentei. Lembra-se, à essa altura, de um sonho: *Eu é que estou dirigindo o trator. Mas nunca meu pai me deixou nem sentar no trator. Escavo a terra e gosto de ver a cor e como vai se formando o espaço para o plantio. Quero escavar mais para organizar a plantação, porque estou gostando de fazer isto. É a primeira vez.*

Ao pedir-lhe que falasse mais deste prazer que encontrou na escavação e preparo da terra, me diz que quase não teria lembrado do sonho mas tudo foi muito real. Disse que foi dormir cansado pois está fazendo um trabalho para a faculdade e que o tema são as mulheres na Bíblia....é interessante ver o significado de sua presença, sempre no segundo plano e sempre atuando de algum modo. Provoquei sua reflexão dizendo: *Não importa quem é o protagonista, ou se há protagonista....o importante é que haja um diálogo, uma narrativa. O personagem central precisa ter um interlocutor para realizar seu papel. Assim funciona com as mulheres que você vem estudando.*

Como ainda estávamos *no clima* do sonho, continuei: *Será que seu pai gostava de nunca ter plantado um feijão, embora preparasse sempre a terra para os demais?*

Entendi que a associação que fez com as mulheres da Bíblia, sempre no plano secundário mostrava que via o pai como pouco ativo, um personagem secundário. Já no sonho era ele quem dirigia o trator. Funcionei como sua memória ao contrapor o prazer que sentiu ao desprazer e quase sofrimento que via em seu pai. Disse-me que o pai nunca conversava com os filhos de forma que não sabia de suas frustrações ou desejos. Talvez por isto seu pai não possa compreender o gosto que ele, Melquior, revelava pelos estudos e que conseguiu satisfazer ao entrar no seminário. Mas há algo mais. Gosta de cuidar das pessoas, prepará-las para compreender as coisas da vida, tirá-las da ignorância. Sente prazer nisto. *É ruim trabalhar sem prazer*, me diz ele.

E eu retruco: *Aquilo que seu pai não teve: orientação. Aquilo que você gosta de fazer: orientar. Aquilo que seu pai fazia: preparar a terra. Aquilo que você faz: preparar pessoas.*

Após dizer esta frase aguardei a reação de Melquior que assim completou minha observação: *Meu pai não pode me fornecer aquilo que não tem. Eu estou sendo preparado para orientar, cuidar.*

Preparar a terra. É o que viu seu pai fazendo. Preparar a terra. É o que tem que ser feito antes de qualquer construção. Depois de pronto, ninguém mais vê. Seu pai não fornecia palavras mas seus gestos se impuseram e sempre pelo negativo. Seu pai é um excluído porque não recebeu informações a respeito do seu trabalho, porque não recebeu formação humana, razão pela qual nada pôde passar a seus filhos, à sua família. De modo algum eu, como terapeuta, faço defesa de seu pai mas os diálogos que vamos entabulando o fazem.

A partir de minha rejeição inicial à sua narrativa (um tipo de contratransferência, na linguagem freudiana) vou me encontrando com novos EUs meus que encontram o pai de Melquior no seu mundo precário e rudimentar. O berço caído/caindo; o bebê chorando; a mãe omissa, fragilizada vão se alternando com a visão do pai desprovido de recursos, carente, desorientado. Quem sabe Melquior também poderá perdoá-lo, não por dever ou postura moral mas por ter acesso a *outros* pais ocultos na história do inculto e rude pai que teve de fato.³¹

Quantos personagens nesta conversa *imaginativa*: as mulheres da Bíblia, o personagem central Jesus (queria ser como Jesus), seu pai, a terra que se dispõe a acolher a semente, o trator, tão central na vida da família; o prazer de preparar a terra, metáfora para o diálogo que começava a fazer com seus múltiplos EUs, alguns deles tão radicais: não quero ser como meu pai!³²

³¹ Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes*. Madrid, Perpetuo Socorro, 1990, vol. 1. p.163

³² Capeletti mostra que desde os antigos filósofos é comum que os personagens dos sonhos apareçam como objetos da natureza, simbolizando o que ainda está escondido da consciência racional. Cf. A. CAPELETTI, *Las teorías de sueño en la filosofía antigua*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Este sonho gerou novas associações ao longo da semana. Em nosso encontro seguinte contou-me que meditou sobre o sonho e entrou *em parafuso*.

Viu-se como Elias no Horeb; sentiu-se sozinho e abandonado. Mas, após três dias de *depressão*, viu Elias de outro modo: deitado, confiante na misericórdia de Deus. Pensou que iria ficar bem ao tomar contato com este outro Elias: confiante. Mas entrou *em parafuso* de novo e passou a se perguntar porque Jesus dialogou com o possesso. Ele se referia provavelmente ao episódio de Lucas 8, 26-39. Diz que nunca entendeu isto. O que mais o impressiona é que o possesso vai morar entre os mortos porque não se dá bem com os vivos. A expressão é de medo, um pouco de repulsa.

Digo: *Você está morando com os mortos, com a neurose do seu pai e da sua mãe, que não se soluciona: ela sonhando com um marido ideal e um pai perfeito para seus filhos. Algo que ele não pôde ser. Isto é morar com o que está morto, sem solução, sem novas aberturas.*

Melquior me olha, então, com curiosidade, um certo medo. Sente-se possesso, louco, ao sofrer por alguma coisa que não tem jeito, que está enrijecida, *morta* – palavra que utilizei espelhando a da citação bíblica – e que se refere à relação entre seus pais. Sente-se também – e paradoxalmente – o próprio Elias curado que, com sua passividade ativa, entrega-se a Deus, que nunca falha. Mas há também o Elias deprimido que ainda não vislumbrou a resposta. E a bondosa benzedeira, conhecida desde a infância e cuja memória estava tão guardada dentro de si que ele sequer se lembrava de trazê-la para as sessões de psicoterapia. Esta também era uma parte de seu *Self*

Nomeio todos os personagens e me incluo também, como mulher, como alguém que deixa falar o possesso. Incluo seu pai e sua mãe na medida em que o afetam como modelos de uma identificação que se dava pelo negativo (*não quero ser como meu pai*). Está definido o tema de sua novela polifônica, porém o *script*, as falas estão em aberto.³³ Convoco-o a estabelecer diálogos, aproximar-se dos personagens, deixar-se afetar por eles. Eles chegam de todos os lados: de sua história pessoal, de suas devoções, do conhecimento bíblico, de suas próprias criações imaginativas: sua mãe obrigava mesmo a abraçar o pai? Seu pai era mesmo tão *grosso*?

Elias deprimido, Elias confiante, o possesso e seu encontro com Jesus etc. Tudo isto é tornado possível a partir das informações que foi recebendo de seu meio cultural, do

³³ Brito Pinto, com outros terapeutas interessados em chegar aos pontos nucleares do problema ou sofrimento do cliente, chama este tema-eixo de *foco*. Que ele define como *um ponto onde se concentra a luz para iluminar a cena e que na psicoterapia são os pontos em que se concentram os esforços do terapeuta e do cliente visando ao trabalho terapêutico*. Cf. E. BRITO PINTO, *Psicoterapia de curta duração na abordagem gestáltica*. São Paulo, Summus, 2009, p. 77.

mundo em que viveu e vive. Era tão perfeccionista que custava a aceitar que Jesus (seu *Self* ideal) teria conversado com um possesso. Não compreendia as metáforas das passagens bíblicas: era preciso viver experiências em primeira pessoa para dar passos em direção ao que desejava tornar-se: um padre místico e respeitado pela comunidade (ou cultura) da Igreja.

Talvez desejasse também ser alguém mais distante no tempo e no espaço (mas tão próximo que morava dentro dele): o profeta Elias. A verdade é que Melquior ainda não habitava o tempo presente. Confundia tempo com lugar e ia vagarosamente percebendo que espaço e tempo são modos de ser no mundo.

E tudo isto deveria passar pelo encontro com o possesso (ouvir o louco!). A assepsia que desejava (tudo perfeito, limpo) como quando ia à missa e encontrava organização, passava pelas mãos sujas e calejadas de seu pai.

O relato ou narrativa do sonho representa a sua cultura e está diretamente ligado a seu múltiplo *Self* em movimento. O que está sendo vivido na prática clínica é uma fotografia do que Belzen assim descreveu referindo-se à Teoria do *Self* dialógico: *Apresenta o Self como sendo evocado e estruturado por diversificados setting culturais, e as visões do self como um conjunto de relacionamentos com outros reais e imaginados, de diferentes setores: da História, do passado pessoal, mas também dos mitos e de redutos espirituais. Uma pessoa pode manter relacionamentos com outras pessoas realmente encontradas, mas também com pessoas conhecidas via televisão, histórias, quadros, estátuas em um templo ou outros lugares de encontros religiosos.*³⁴

³⁴ Cf. J. A. BELZEN, Culture, Religion and the 'Dialogical Self', op. cit., p. 21.

3.3. Compreendendo as experiências místicas da infância

De acordo com a visão de William James, a análise da experiência religiosa humana comporta dois referentes que se complementam. Um é o psicológico e dele já se falou acima; o outro é o dispositivo orgânico que está na base dos processos vitais do ser humano, sejam eles cerebrais, mentais ou da consciência. Este pressuposto de William James vale também para a compreensão das vivências místicas que marcaram a espiritualidade de Melquior e que agora ele começa a rever. Sem ter presente as possíveis rupturas e descompassos que presidiram a formação e o funcionamento **neurofisiológico** de seu organismo como um todo, desde a fase infantil, torna-

³⁵ Cf. J. E. dos REIS VALLE, Estados alterados da consciência, experiências anômalas e psicoterapia. In BRUSCAGIN, C. et al. (Eds.) *Religiosidade e psicoterapia*. São Paulo, Roca, 2008, pp. 81-100.

³⁶ Cf. H. J. M. HERMANS – KEMPEN, H. J. G., *The Dialogical Self*, op.cit. p. 76ss; J. A. BELZEN, *Conditions, Possibilities and Limitations to Any Psychology of Spirituality*, Conferência na PUC-SP, em 4/6/2008.

⁷ Num pequeno comentário alhures refero-me a importância das emoções na constituição da identidade religiosa e/ou espiritual e ao interesse dos profissionais da área médica nesta fonte de cura e fomento do bem estar humano. Cf. E. MASSIH, *Emoção e experiência religiosa*, op. cit.

³⁸ Não por acaso, o escritor russo Dostoievski foi, através do modo refinado como narra as vicissitudes de alguns de seus célebres personagens, um dos inspiradores da moderna Psicologia Cultural da Religião, exercendo influência sobre psicólogos como Hermans e Kempen.

se difícil ter uma compreensão das experiências místicas por ele vivenciadas nos primeiros anos de sua vida. São comportamentos que, embora situados bem dentro da cultura católica popular de seu meio ambiente, o tornavam um menino diferente de seus irmãos e companheiros de idade. Tendo algum conhecimento de que hoje sabemos sobre o funcionamento neurofisiológico do organismo psicofisiológico torna-se mais fácil compreender a base de sustentação dos estados comportamentais anômalos³⁵ que tornavam Melquior uma criança ensimesmada e um tanto estranha aos olhos de seus familiares mais próximos. Porém o que importa aqui não são as experiências ou as formas religiosas em si que ele manifestava. O que nos interessa neste momento é tão somente mostrar as possíveis bases e repercussões dessas no modo como Melquior, dialogando com os interlocutores significativos de que dispunha construiu sua vacilante mas forte espiritualidade infantil.³⁶

E ainda, o que precisamos é ajudá-lo a ter consciência, contextualizar e ressignificar suas experiências.³⁷

Os estudos da fisiologia do cérebro mostram que grande parte do que Melquior sentia se relacionava provavelmente com a estimulação neurofisiológica inadequada fornecida pelo ambiente familiar em que vivia. Tratava-se de uma criança sensível sem espaços adequados para atualizar seus potenciais. De modo compensatório seu organismo ao que tudo indica, produzia endorfinas, substâncias semelhantes à morfina que o levavam a um estado autístico de bem estar e prazer que o ambiente lhe negava. Por essa via compensatória ele encontrava um repouso temporário para a frustração e falta de lugar que sentia. Como hoje se sabe, experiências religiosas se associam ao lóbulo temporal. Certas síndromes seriam devidas a distúrbios nessa área do cérebro. Místicos famosos como Santa Tereza D'Ávila ou Paulo de Tarso e gênios como F. Dostoievski teriam sido afetados por tais distúrbios.³⁸ Destas pessoas seria infundado dizer que são simplesmente *casos patológicos* e sim que fizeram desta sua condição algo muito criativo e peculiar.³⁹

De Paulo, por exemplo, supõem alguns psiquiatras que tenha sofrido algum distúrbio psicomotor ao ter a visão a caminho de Damasco (Atos, 9, 13-19) devido ao funcionamento do lobo temporal. No caso de Melquior não tenho elementos para hipotizar ter ele traços do que alguns psiquiatras chamam de *personalidade do lobo temporal*. Indivíduos assim tendem a apresentar, com facilidade, *conversões religiosas súbitas, hiperreligiosidade, hipermoralismo, hiposse-*

xualidade... preocupações filosóficas exageradas, mudanças fáceis de humor.⁴⁰

A partir de constatações como estas, o psicólogo canadense Michael Persinger,⁴¹ supondo que as experiências religiosas estão conectadas a estimulações espontâneas do lobo temporal, criou modos experimentais de provocar estimulações deste tipo. Conseguiu provar sua hipótese com estimulação eletromagnética transcranial e pôde provocar a experiência da presença de seres espirituais como Elias, Jesus, a Virgem Maria em cristãos. Interessante que também de Maomé em maometanos e experiências de abdução por alienígenas em agnósticos. São indícios que confirmam a hipótese de que, além da base neurofisiológica, em experiências místicas como a de Melquior podem também pesar e muito dois outros fatores: a experiência cultural dos sujeitos e suas vivências idiossincráticas, donde a hipótese conclusiva de Vila: *a experiência de Deus é um produto do cérebro humano, modulada pela história pessoal e a cultura de cada indivíduo.*⁴²

O que me importava na terapia não era rotular ou diagnosticar o comportamento de Melquior e sim fornecer-lhe recursos internos para lidar com os sintomas e circunstâncias psicossomáticas que ele experimentava sem saber compreender. Para tal, a TSD se presta perfeitamente, estimulando o diálogo entre os múltiplos EUs que emergem e evitando a utilização de categorias nosológicas que rotulam como doentia a pessoa que vive experiências místicas, parecendo para alguns cientistas que compreender as conexões e bases neurofisiológicas significa também decifrar seu sentido. O que de fato não ocorre. Quanto mais conhecemos o funcionamento do cérebro mais aturridos ficamos com a capacidade imaginativa do ser humano.

Para favorecer o desenvolvimento de uma espiritualidade pessoal e sadia é preciso preparar muito bem o terreno e, isto supõe quase sempre ir fundo no que é específico à história do indivíduo. Não há outro modo de a mística se apresentar senão pelas mediações histórico-culturais.

Ao buscar sentido para a vida afetivamente pobre que vivia, Melquior compensava sua frustração e colocava a imaginação a seu serviço. Mais tarde, já como seminarista, com maior compreensão intelectual passou a desenvolver diálogos (reais e/ou imaginários) com seu grupo, seus superiores e com as histórias vividas na infância. Agora dialogava com os personagens bíblicos que, condensados e/ou realinhados,

³⁹ No artigo *Religião e cérebro* Rubia Vila explicita as alterações neurológicas correlatas às experiências religiosas ou místicas. Cf. F. J. RUBIA VILA, *Religión y Cerebro*. In VELASCO, F. – BAZAN, F. G. (Ed.), *El estudio de la religión*. Madrid, 2002, pp. 173-194 [188].

⁴⁰ Idem, 189.

⁴¹ Idem, 189.

⁴² Ibidem.

simbolizam o personagem de fundo central de todas as narrativas: Deus. O que desejava mesmo era acessar a divindade a partir da fé. A vida na instituição religiosa deveria reparar a anterior, vivida com seus pais carentes de recursos afetivos e intelectuais. Como centro do mundo, ele precisava materializar a divindade em si mesmo, não realizando o diálogo necessário com as alteridades dentro e fora de si.

Não sabia ainda como crescer na espiritualidade e aspirava por vivências religiosas límpidas (por que conversar com o possesso? Por que esperar pela graça, por que entregar-se?) que o salvassem de cima para baixo, sem sujar as mãos, sem arar a terra.⁴³ Queria livrar-se da imagem do pai *bruto* e ascender a um lugar perfeito. Ouvir-se narrando suas próprias histórias em confronto com a escuta de alguém de fora o tirava desta construção enrijecida que não dava a palavra aos seus EUs represados. As *experiências místicas* cristalizadas do passado não se mostravam mais suficientes. Ele próprio duvidava delas e as percebia inconsistente com os novos diálogos que aprendia a estabelecer na medida em que amadurecia. O terreno novo para que se sedimentassem começava a ser revolvido. Com razão escreve o teólogo espanhol Torres Queiruga que *Deus remete não à fantasia, mas à história efetiva, ao princípio da realidade.*⁴⁴

Também Morin fala da tendência natural à subjetivização e afirma que no sujeito algo permanece contínuo em meio a incessantes mudanças biológicas.⁴⁵ Para Morin este EU misterioso realiza sua unidade na multiplicidade das modificações que experimenta ao longo da vida. A TSD é de ajuda no fomento a estas modificações que entrelaçam mudanças físicas e elaborações psicológicas. Naturalmente há casos nos quais o acompanhamento médico se faz necessário. A terapia medicamentosa permite que o indivíduo faça as passagens com menos sofrimento desnecessário.

Para Rubio a religiosidade pode expressar um desejo de onipotência mas Deus, ao ser visto como pai, pode ser um símbolo que orienta para as responsabilidades concretas do viver no tempo presente e aponta para o futuro.

Na apresentação que fiz do processo vivido por Melquior o *Self* central (ou espiritual, nas palavras de William James) dele foi sendo acessado a partir das bordas. Melquior precisou ouvir suas próprias narrativas, às vezes tão estranhas para ele próprio que se *esquecia* de me relatar. A verdade é que não as incluía como parte de seu ser. Só devagar começou a fazê-lo. Cerca de 9 meses de acompanhamento se passaram antes que me contasse o sonho que passo a relatar

⁴³ Cf. F. J. DEL FRA-RO, *Interlocações entre o processo formativo na Vida Religiosa, a espiritualidade e a psicanálise*. op. cit., pp. 633-634

⁴⁴ *Apud* A. G. RUBIO, *A caminho da maturidade na experiência de Deus*. São Paulo, Paulinas, 2008, p.130.

⁴⁵ Cf. E. Morin, *A noção do sujeito*. In SCHNITMAN, D. F. (Ed.), *Novos paradigmas, Cultura e Subjetividade*. Porto Alegre, Artmed, 1996, p. 45-55. *Apud* A. G. Rubio, *A caminho da maturidade na experiência de Deus*, op. cit., p. 165.

no tópico seguinte e que abriu uma nova visão teológica para o seminarista em formação.

2.4. Abertura para novas visões

Como leitora e escutadora da história de meus clientes, fico muito atenta quando percebo que eles passam a gostar e se emocionar com suas próprias histórias, lendo-as e ouvindo-as com atenção renovada. Pois o que ainda não estava consciente ou, melhor dizendo, o que ainda não havia sido dito em linguagem verbal mas que habitava a corporeidade e porque não dizer, a espiritualidade do cliente em análise, passava a ter voz. A mim me cabe escutar e retransmitir suas narrativas. E ao novo *teólogo* cabe deixar-se afetar pela minha fala (um outro em quem aprendeu a confiar) por ter adentrado seu universo com respeito e de modo encarnado (não teórico; não rotulativo).

Referindo-se ao paradigma da narração diz Libânio: *A narrativa exige mais do leitor, já que ele a confronta com sua experiência de vida. Não se trata tanto de aprender um conteúdo como de abrir-se à mensagem da narração. Do teólogo exige-se menos e mais. Menos no sentido acadêmico. Mais no sentido existencial, ao supor que ele represente a narração no sentido mais forte da etimologia do termo: fazer a narração ser presente tendo-a encarnada em si.*⁴⁶

Não pensem vocês leitores que quero fazer teologia com o que escuto no consultório. Apenas utilizo o universo de saber de meu cliente para melhor compreendê-lo. Se fosse alguém da área médica ou jurídica eu teria que me adaptar à sua linguagem e a seu universo de sentidos. Alguém da vida religiosa pensa o mundo no formato religioso já que somos a instituição ou cultura da qual fazemos parte do mesmo modo que a transformamos com nossa ação.⁴⁷ Segue abaixo o sonho (ou narrativa) de Melquior: *Estou na casa de meu tio X. Ele sempre foi magro e fumava demais. No sonho estava mais gordo e parecia muito bem. Estava também a esposa dele e a filha que já é uma moça mas em meu sonho era criança. Estava minha irmã, a Y. Eu me preparava para viajar, estava retornando para algum lugar. Levava muito poucas coisas em uma sacola comum, de plástico. A sacola caiu. Fui transportado para outro ambiente nem sei como. Era a rua de minha avó. Saíamos do Tempo Comum e entrávamos na Quaresma. Disse qualquer coisa como: troquem o marrom pelo roxo, algo assim. Eu coordenava a ação. Eu estava amarrando o tênis...pronto para partir.*

⁴⁶ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Diferentes paradigmas na História da Teologia*. In FABRI DOS ANJOS, M., (Ed.), *Teologia e Novos Paradigmas*. São Paulo, Loyola, 1996, p. 45.

⁴⁷ Cf. J. A. BELZEN, *Culture, Religion and the 'Dialogical Self'*, op. cit.; J. E. dos REIS VALLE, *The Process of Religious Life in Brazil: A Balance*. Em *SOCIAL COMPASS*, 48 (2001), pp. 237-248.

Como eu sempre fazia, pedi que comentasse o sonho. No dizer de Freud, fazer associações; em nossa linguagem lúdica: exegese. Melquior falou de seu tio magro e fumante, agora bem, *com cara boa*. Eu disse: *sarado!* Ele concordou e me disse: mas minha prima piorou, era bonita, morena, está loira e mais feia. Já minha irmã, cada vez mais bonita, já é mãe e tem jeito de menina. Tudo pode se transformar sempre, é o que parece dizer com as imagens do sonho. Perguntei sobre suas roupas e ele respondeu: *Estavam em dois sacos plásticos, um dentro do outro, como minha avó ensinava.*

Aceitou o saber prático da avó como válido. Ela sabe sim, e ele aprendeu muito com ela! Contou que seu tio era muito social, queria gente por perto, sempre chamou a família, gostava dos sobrinhos, fazia festa.

Digo: *o oposto de seu pai.*

Ele concorda e afirma que a sensação do sonho era boa e que entrar no tempo da quaresma o faz refletir. Coisas erradas não dão certo neste tempo. Concluímos que tio X simboliza seu pai-sarado. Sarado para Melquior, visto de outro modo, em outro espaço e tempo. O sonho mostra sua mobilidade de sentimentos e afeições. Já vislumbra o pai em novas vestes. Queria um outro pai e este já se configura na imagem do tio/pai postigo.

Dois tempos no sonho: Tempo Comum/Tempo da Quaresma. Dois espaços: casa do tio, casa feliz, diálogos/casa da avó, as coisas se resolvem sem grandes problemas, roupas em saco plástico. Sua volta para algum lugar do qual havia se ausentado. Não soube precisar para onde estava voltando. Mas voltava bem, com pouca bagagem, sacos plásticos um dentro do outro para *reforçar*, palavras da avó. Um caipira da roça agora com menos *cerimônia*, mochilas, *não esquecer nada*, medo de não voltar. Ao contrário: postura ativa de amarrar o tênis e colocar-se a caminho. Um peregrino usando tênis Nike.

E as meninas, uma fala de sua ingenuidade (a irmã que permanece menina mesmo após se tornar mãe/Maria) em oposição à prima, que enfeia, e é metáfora para sua rejeição ao elemento feminino/sua própria mãe. A que enfeia é filha do pai sarado, portanto teria tido um bom exemplo: nem sempre causa e efeito se sucedem, como queria que fosse quando não havia aprendido a transitar na imaginação.

Delimita-se e vê que seu pai não é responsável por seu amadurecimento, ao menos não é o único responsável. Se vê menos exigente consigo e com os outros.⁴⁸ As histórias vão gerando novas histórias e os tempos se sucedem gerando

⁴⁸ O Instituto Saint Luke, de Maryland, publica um boletim divulgando as suas experiências no atendimento a religiosos em que é especializado. No primeiro número de 2009, Martha Keys Barker fala de tipos de perfeccionismo comuns a esta clientela. Cf. M. K. BARKER, *Perfectly Miserable*. Em *LUKENOTES*, 13 (2009), p. 1.

novos tempos de ser. Hoje faz pamonha no seminário com todos os requintes da receita da avó. *Chego a sentir o cheiro do milho: cru quando ainda estou raspando e depois já cozido, pronto, novo cheiro.*

Todos os personagens se interconectam no espaço, no tempo e em sua imaginação agora livre. *O tempo segue outra cronometria.*⁴⁹ Seus *selves* dialogam entre si e se abrem para os outros a quem acolhe e perdoa. Perdoa de modo vivencial e não como tarefa moral a ser cumprida. A salvação brota do viver autêntico, das experiências concretas do povo que sofre.

Barbour, físico e teólogo norte americano afirma que a moral humana é produto da cultura e que podemos fazer escolhas ao invés de seguir preceitos ao pé da letra.⁵⁰ Tanto o saber bíblico quanto o das ciências afirmam que a emoção, a corporificação e as relações sociais constituem a individualidade..

A Teologia Narrativa⁵¹ se encontra aqui com a Psicologia Cultural da religião e inicia um promissor diálogo. É nosso compromisso enriquecer este diálogo e podemos fazê-lo a partir do chão em que pisam as novas vocações.

⁴⁹ Cf. J. B. LIBÂNIO, *Diferentes paradigmas na História da Teologia*, op.cit., p. 45.

⁵⁰ Cf. I. BARBOUR, *Quanto a ciência encontra a religião. Inimigas, estranhas ou parceiras?* São Paulo, Cultrix, p. 185.

⁵¹ Libânio refere-se também a Leonardo Boff com sua *teologia pé no chão* (1984), *Comblin com a teologia da enxada* (1977) e *Mesters teologia à escuta do povo* (1973). Cf. J. B. LIBÂNIO, *Diferentes paradigmas na História da Teologia*, op. cit., pp. 35-48.