

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC/SP**

**ELIANA MASSIH**

**O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista  
católico: uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma  
perspectiva cultural da Religião**

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO  
2012**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC/SP**

**ELIANA MASSIH**

**O self dialógico no processo de amadurecimento do seminarista  
católico: uma ampliação para a prática psicoterapêutica desde uma  
perspectiva cultural da Religião**

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião pela PUC de São Paulo, sob a orientação do Prof. Dr. João Edênio Reis Valle.

**DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**SÃO PAULO**

**2012**

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

## AGRADECIMENTOS

Esta tese é uma obra conjunta dos diversos autores com quem dialoguei em diferentes momentos e lugares de minha vida de psicoterapeuta e pesquisadora em Psicologia da Religião. A eles meu reconhecimento.

Agradeço a co-participação de meus clientes que generosamente ofereceram suas histórias de vida para ajudar outras histórias a se construírem.

Agradeço a meu orientador Prof. Dr João Edenio Reis Valle. A partir de sua confiança em meu trabalho pude melhor estudar e compreender as pessoas da vida religiosa católica. Foi ele quem me ensinou a valorizar a escolha da vida sacerdotal com seus percalços e realizações.

Agradeço ainda:

Aos alunos do ITESP e dos cursos de especialização das Faculdades Claretianas e Deoniana;

Aos prezados amigos e mestres da Banca de Qualificação: Geraldo J. Paiva, José J. Queiroz e José Luis Cazarotto.

Aos colegas e amigos Enio Brito Pinto e Deolino Baldissera, do Núcleo De Pesquisa da PUCSP;

Aos colegas do Instituto Terapêutico Acolher com quem partilhei o sonho de Edenio Valle e sua realização concreta na fundação do ITA;

Aos psicólogos/as, psiquiatras e formadores/as que assessoram a Vida Religiosa, muitos deles amigos de coração, pela confiança que sempre em mim depositaram;

Dedico finalmente este trabalho a meus pais, a meus filhos e a meus netos, raízes e frutos de minha trajetória. Vozes que dialogam o tempo todo com o que sou hoje.

## RESUMO

A tese apresenta uma derivação da Teoria do self dialógico para a compreensão de aspectos emergentes na psicoterapia de seminaristas católicos em vias da ordenação.

A autora utiliza as narrativas de vida, sonhos, memórias e reflexões de seus clientes para mostrar que o diálogo estabelecido na conversação clínica fomenta o amadurecimento humano dos mesmos.

Esse objetivo é atingido através de alguns conceitos-chave da teoria e da inclusão da cultura original dos clientes na interpretação dos fatos da clínica.

A autora mostra que suas conclusões são validadas pelos próprios sujeitos de pesquisa o que é metodológica e epistemologicamente adequado para investigar a religiosidade humana em sua dimensão cultural e, em especial, quando se trata de sujeitos que tem como valor central de suas vidas a religiosidade.

Finalmente valida suas conclusões mencionando seu próprio amadurecimento enquanto pesquisadora em Psicologia da Religião e propõe novas aberturas de investigação.

Palavras chave: Teoria do self dialógico; psicoterapia; Psicologia da Religião

## **ABSTRACT**

This thesis deals with a derivation of the Dialogic Self Theory in order to understand some psychotherapeutic issues on Catholic seminarians at the end of their personal training process.

The life narratives, dreams, memories and reflections accounts of her clients are her main tools showing that dialogue established within the clinical conversations fosters the human adulthood.

Some key concepts of this theory and the inclusion of some dimensions of the original culture of clients in the interpretation of clinical issues are the way used to reach that purpose.

The author argues that her findings could be validated by the subjects of the research themselves; this is an appropriate way to investigate methodologically and epistemologically the human religiosity in its cultural dimension and, in particular, when one deals with subjects whose core value of their lives is the religiosity.

As a last point, she validates her conclusions bringing up her own personal development as a researcher in Psychology of Religion and she proposes new research fields.

Key words: Dialogical self theory; psychotherapy; Psychology of Religion

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>07</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>1. CONFIGURAÇÕES DA PESQUISA E DA PESQUISADORA .....</b>	<b>09</b>
1.1. Por onde minha prática profissional e acadêmica me conduziu ao tema .....	09
1.2. Constatações que me levaram às questões da pesquisa .....	18
1.3. O estado da arte .....	23
1.4. Outras informações sobre a impoção da tese .....	28
1.4.1. Objeto e objetivos.....	28
1.4.2. Hipóteses .....	29
1.4.3. Metodologia .....	29
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>2. A TSD: UM MODO APROPRIADO PARA A ESCUTA TERAPÊUTICA DE NARRATIVAS DE SEMINARISTAS CATÓLICOS. ....</b>	<b>31</b>
2.1. Elementos necessários para elucidar o quadro geral da tese .....	31
2.2. Concepção psicológica de narrativa e sua conexão com o self ...	33
2.3. Que teoria para esta concepção? .....	37
2.4. A psicologia narrativa: um caminho adequado? .....	40
2.5. Psicologia Cultural da Religião numa ótica hermenêutica interdisciplinar.....	47
2.6. Metáfora e conhecimento nas narrativas em psicoterapia .....	50
2.7. A TSD e o conceito de metáfora-raiz.....	52
2.8. Apresentação da TSD como ferramenta .....	58
2.9. A linguagem das narrativas religiosas .....	61
2.10. Espiritualidade e religiosidade como objeto material de pesquisa?	64
2.11. Exemplo concreto de aplicação do método .....	66
2.12. O que isto tem a ver com espiritualidade?.....	69
2.13. Narrativas e cultura .....	71
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>3. A LEGITIMAÇÃO DA TSD NA PRÁTICA PSICOTERAPÊUTICA A PARTIR DE TRÊS NARRATIVAS CLÍNICAS .....</b>	<b>75</b>
3.1. Observações clínicas .....	76
3.2. Meta –posição do self na narrativa de Melcquior .....	87

3.2.1. Posições do eu vindas da cultura original .....	88
3.2.2. Posições inovadas do eu emergem a partir do diálogo clínico.....	93
3.2.3. Meta posição e inovação do diálogo .....	95
3.3. Posições do eu escondidas em Balthazar.....	100
3.3.1. Um primeiro perfil de Balthazar: da família ao seminário.....	100
3.3.2. Des-ocultações no self múltiplo e mutante.....	103
3.3.3. Um turning point no processo.....	107
3.3.4. Emerge uma posição escondida do eu.....	113
3.3.5. Arrematando o caso.....	117
3.4. Posições e contra-posições do eu em Gaspar.....	120
3.4.1. Uma primeira paisagem do self de Gaspar.....	120
3.4.2. A voz como contra-posição escondida do eu.....	122
3.4.3. A chegada na posição de eu religioso.....	128

#### **CAPÍTULO IV**

<b>4. NOVIDADE E ALCANCE DA TSD NA PSICOTERAPIA DE SEMINARISTAS CATÓLICOS.....</b>	<b>136</b>
4.1. O tripé self-mundo interno – outros.....	136
4.2. Meta-posição e <i>depositioning</i> .....	138
4.3. A teoria e a escuta clínica: dois interlocutores em tensão.....	143
4.4. Experiências religiosas: um caminho para a inovação do eu.....	144
4.5. Psicologia evolucionária e a abordagem dialógica.....	151
4.5.1. Conexões com a abordagem hermenêutica e dialógica.....	155
4.5.2. Psicoterapia como espaço dialógico.....	165
4.5.3. Dialogicidade, conversação e construção narrativa do self.....	169
4.6. Outros elementos para uma avaliação crítica dos casos.....	172
4.6.1. O estabelecimento da meta – posição.....	177
4.6.2. Pensamento dialógico e metodologia hermenêutica.....	184
4.6.3. Psicopatologia e dialogicidade.....	189
4.7. Um balanço conclusivo.....	193
4.7.1. Afirmações finais.....	195

<b>CONSIDERAÇÕES.....</b>	<b>199</b>
---------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>202</b>
--------------------------	------------

## INTRODUÇÃO

O título da tese explicita bem a hipótese e o objetivo dos quais ela parte: estudar e demonstrar um modo de escuta psicoterapêutica das narrativas de vida contadas por seminaristas da Igreja católica, segundo as indicações da Teoria do Self Dialógico (TSD) de Hermans e Kempen (1993) e Hermans e Konopka (2010). O que se visa é demonstrar a eficácia dessa teoria com respeito ao amadurecimento psicológico indispensável a jovens que pretendem se consagrar ao serviço da Igreja Católica como presbíteros.

O Capítulo I se destina a uma apresentação geral da pesquisa e da pesquisadora e mostra os caminhos da reflexão até a elaboração final do trabalho.

O capítulo II explicita as bases teóricas e metodológicas da TSD, desde seus pioneiros até a atual evolução. Para situar a própria TSD no contexto maior da moderna Ciência da Religião, faz-se menção à crise histórico-cultural e social experimentada pelas Religiões e Igrejas em suas estruturas, modos de organização e gestão, com efeitos evidentes sobre o clero e sobre a figura e o papel tradicionalmente atribuídos ao presbítero católico.

No plano teórico se dá destaque, embora de maneira breve, a três aspectos que guardam relações estreitas com a TSD: a) primeiro, a cultura enquanto modeladora da religião e da religiosidade humanas (Belzen, 2010); b) segundo, os avanços científicos trazidos pela Psicologia Evolucionária, pelas Neurociências e pela Psicologia Cognitiva que nos últimos anos vieram se somar às ricas contribuições que as ciências psicológicas já haviam oferecido à Psicologia da Religião e à Psicoterapia de pessoas religiosas; c) terceiro, a Psicologia Narrativa (Valsiner, Hermans e Hermans-Jansen, 1996; Bruner, 1997; Sarbin, 1986b; Mac Adams, 1993), o Construtivismo Social (Neimeyer, 1997; Sarbin e Sheibe, 1983) e o papel da metáfora (Sarbin, 1986b) como fonte sinalizadora do sentido das narrativas de vida contadas pelos clientes ao longo do processo terapêutico.

O capítulo III é dedicado à apresentação e comentários referentes a discussão de três casos clínicos nos quais a dinâmica do diálogo se organiza em torno do que vai sendo dito pelos clientes. Atenção explícita é dada à detecção das múltiplas vozes (posições de eu), vindas de seu passado familiar e, ao mesmo tempo, das posições e vozes dissonantes que nascem do contexto cultural eclesial atualmente vivido em seminários católicos do Brasil. O objetivo do

capítulo é o de exemplificar de maneira direta a maneira como se constituem e se desenrolam a progressiva tomada de consciência e amadurecimento, seja do cliente, seja da psicoterapeuta.

O capítulo IV se destina a explicitar e aprofundar com maior apuro e in situ alguns conceitos básicos da TSD já mencionados nos tres capítulos iniciais. São especialmente os seguintes: posição, contra-posição, meta-posição, inovação do eu, dialogicidade, positioning e turning point aplicados diretamente aos diálogos psicoterapêuticos. Espera-se que assim os condicionamentos micro e macro culturais da religiosidade dos clientes possam emergir com maior clareza e que as vozes dissonantes se articulem e dialoguem entre si. Desse modo trarão à tona seus ambientes infantis de origem em tensão com os proporcionados pelos ambientes eclesiais, com a influência do 'outro'(otherness) e com as intervenções do psicoterapeuta.

Ao final da tese a hipótese de que a TSD traz elementos inovadores aplicáveis à psicoterapia de clérigos católicos e, por essa via, também ao processo formativo enquanto tal, se vê confirmada tanto no plano teórico quanto metodológico, restando, porém, pontos importantes a serem aprofundados e complementados. É o que se pode esperar de uma pesquisa científica: que a mesma suscite novas perguntas e confrontações, mostrando a dinamicidade dos estudos acadêmicos e de suas aplicações.

## CAPÍTULO I

### 1. CONFIGURAÇÕES DA PESQUISA E DA PESQUISADORA

“Minha alma é uma orquestra oculta; não sei que instrumentos tangem e rangem, cordas, harpas, timbales e tambores, dentro de mim. Só me conheço como sinfonia”

Fernando Pessoa

Há cerca de 20 anos acompanho clinicamente seminaristas da Igreja Católica na fase final de sua formação. Alguns me procuram para psicoterapia em sentido mais estrito, outros para intervenções de curta duração devidas aos mais distintos motivos, com ênfase em aspectos emocionais, vacilações vocacionais de cunho pessoal e distúrbios de personalidade de natureza vária. Em virtude desta larga experiência psicoterapêutica passei a sentir necessidade de me dedicar mais sistematicamente a uma série de questões teóricas estreitamente associadas à minha prática de atendimento desse tipo de clientela. Julgo imprescindível *narrar* algo desta experiência de psicoterapeuta e explicar como ela me levou à temática abordada na tese e à maneira como pretendo desenvolvê-la<sup>1</sup>.

#### 1.1. Por onde minha prática profissional e acadêmica me conduziu ao tema

Minha atenção e curiosidade se aguçaram na medida em que passei a conhecer melhor o dia-a-dia do seminarista, o que se deu especialmente quando me tornei professora de Psicologia da Religião e Psicologia do Aconselhamento no ITESP (Instituto de Teologia de São Paulo)<sup>2</sup>. Ulteriores questionamentos e reforços mais específicos vieram de duas outras participações minhas. Uma no *staff* clínico do Instituto Terapêutico Acolher-organização especializada no atendimento terapêutico de religiosos/as e clérigos na qual, durante cinco anos, reuni

---

<sup>1</sup> Cf Belzen, (org) 2011. O tema mesmo da tese levou-me a adotar um estilo literário auto-narrativo, embora atento às exigências de uma tese acadêmica. Sigo nisto o exemplo dos psicólogos da religião que acabam de publicar uma das mais recentes obras de síntese da moderna Psicologia da Religião a partir de auto-biografias (*autobiographical accounts*) dos próprios autores.

<sup>2</sup> Informações sobre este Instituto Católico de Teologia reconhecido pela Santa Sé e pelo MEC, podem ser obtidos em : <http://www.ittesp.com.br/portal/>

mensalmente psicólogos que atuam em seminários católicos ao lado dos formadores/as que fazem o acompanhamento espiritual e religioso-pedagógico das novas gerações de candidatos (ANJOS, 2004; AMATUZZI, 2008). O objetivo principal desses grupos era o de esclarecer as possíveis relações e circunstâncias – positivas e/ou negativas – de uma colaboração articulada do trabalho de um e outro grupo de cuidadores, dentro de sua atribuição própria.

Outra participação que aguçou sobremaneira minha curiosidade intelectual quanto a determinados pontos que emergiam da prática clínica, se deu no âmbito acadêmico propriamente dito. Em minhas pesquisas e reflexões por ocasião da dissertação de mestrado, defendida no Programa de Psicologia Clínica da PUC-SP, em 1998<sup>3</sup> e, mais de 10 anos após, em minhas atividades no âmbito do Doutorado em Ciências da Religião na mesma Universidade, fui amadurecendo reflexões e compreendendo nuances que agora expresso no presente trabalho.

Uma especial ajuda e abertura de horizontes foi propiciada pelo Grupo de Pesquisa *“Religiosidade e Psicoterapia de clérigos: peculiaridades”*, dirigido pelo Prof. Dr. Edênio Valle no contexto do mesmo programa de Ciências da Religião. Com os colegas psicólogos clínicos que integravam este Grupo, certificado pelo CNPQ, pude aprofundar um sugestivo leque de questões atinentes à psicoterapia de sacerdotes e seminaristas. O enriquecimento de minha visão veio da leitura e debate de textos selecionados de autores como D.W. Winnicott (1990), Ana Maria Rizutto (2006), Mario Aletti (2004), James Fowler (1992), Daniel Stern (1992), Carlos Dominguez Morano (2006a), Len Sperry (2004), Mc Adams (1993) e vários outros. Com os mesmos colegas discuti minhas primeiras tentativas de aplicar à psicoterapia os conceitos e as indicações metodológicas da TSD e da Psicologia Cultural da Religião. Para mim estes contatos levaram à descoberta da escola holandesa de Psicologia da Religião, pouco ou nada conhecida no Brasil. Já em 1998, havia tomado conhecimento deste extenso campo de pesquisa psicológica através do livro *Psicologia e Experiência Religiosa* (VALLE, 1998). Desde então tenho acompanhado também os seminários de Psicologia e Senso Religioso organizados pela Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação-ANPEPP e tomado contato com os estudiosos brasileiros através dos Anais dos seminários da

---

<sup>3</sup> O título da dissertação de mestrado é: *Sobre a prática clínica. Configurações de um modo possível de cuidar*. Foi orientada por Luis Claudio Figueiredo e parte do trabalho transformou-se em livro (MASSIH, 2000).

ANPEPP<sup>4</sup>. Como minha ocupação central é a Psicoterapia de adultos, em especial de pessoas religiosas, meu modo próprio de construir saberes nesse “*campo de interesse*” em que a compreensão da Psicologia Geral (é) aplicada à religião (BELZEN, 2010, p.138), se dá a partir da clínica (MASSIH, 1997; MASSIH, 2000). Quando passei a atender pessoas da vida religiosa católica, à tarefa precípua de cuidar foi acrescida a de organizar os fatos da clínica desde duas preocupações complementares que antes não me eram tão claras. Primeiro, a de trabalhar de maneira apropriada a tônica espiritual fortemente presente nas vidas dessas pessoas; segundo, a de buscar e des-cobrir os fios condutores da trama, evolução e significado das conexões inicialmente pouco conscientes de experiências religiosas que orientavam meus clientes para um ideal de vida como o sacerdócio católico.

Esclarecedor e decisivo para a reflexão acadêmica de minha experiência clínica foram meus encontros pessoais com o Professor Jacob van Belzen, primeiro na *International Conference on Spirituality*, organizado pela Sociedade Internacional de Psicologia da Religião (MASSIH, 2007c) em Praga /República Checa e, um ano depois, no Simpósio-debate organizado pelo Programa de Ciências da Religião da PUC-SP em 2008, que teve no Prof. Jacob A. Belzen (2009) o seu principal explicitador, contando, ao mesmo tempo, com a participação de importantes psicólogos/as brasileiros da religião.

Todas e cada uma dessas oportunidades me serviram de ocasião e estímulo para partilhar meus *insights* teóricos e práticos com outros colegas pesquisadores/as e terapeutas que se preocupavam com a mesma temática, o que fiz, nos últimos 10 anos, através de uma série de publicações e de numerosas palestras e debates diretos com os interessados imediatos de meus estudos: os próprios seminaristas e seus formadores.

Tenho constatado que a demanda por um acompanhamento psicoterapêutico de postulantes ao sacerdócio cresce a cada dia no âmbito da instituição seminarística, sendo reconhecido também - malgrado com reticências - pelas autoridades maiores da Igreja<sup>5</sup> Ser seminarista, em especial na fase final do

---

<sup>4</sup> Cf Massimi e Mahfoud (org), 1999; Paiva (org), 2001; Paiva e Zangari (org), 2004; Amatuzzi (org), 2005; Ancona-Lopez e Arcuri (2007). Cf também Massih, 2007b

<sup>5</sup> O livro organizado por Valle (2011, p. 21-24) e no qual tenho participação traz uma leitura do Documento da Congregação para a Educação Católica (2005) a respeito da utilização do trabalho de psicólogos no contexto da formação de candidatos ao sacerdócio. É, talvez, a primeira vez que vem da Santa Sé um pronunciamento tão positivo quanto à colaboração que o psicólogo pode prestar. No entanto, na prática, continuam muitas as dificuldades para um trabalho conjunto entre psicólogos e

processo formativo, supõe auto-conhecimento e amadurecimento das funções mais nobres da alma. Os responsáveis pela formação já sabem da utilidade da psicoterapia para desobstruir os canais de comunicação intra-pessoal “sem entrar no que é campo de atribuição e responsabilidade do diretor espiritual, do formador e do superior religioso” (MASSIH, 2009, p.15)<sup>6</sup>. E, em uma vertente hoje cada vez mais referendada por especialistas de renome, a espiritualidade passa a ser vista como uma dimensão a ser considerada como importante para o andamento do processo terapêutico. Vice-versa, a vivência psicológica do cliente, tanto em seus aspectos negativos quanto positivos, exerce influência sobre a religiosidade da pessoa, facilitando ou criando obstáculos à mesma. Apresenta-se aqui um campo em aberto para o que eu chamei de Psicoterapia ‘formativa’ (MASSIH, 2005a), uma preocupação que está tornando o cuidado terapêutico um item a ser considerado com maior atenção no programa de formação humano-afetiva dos futuros presbíteros e um *must* para os que apresentam algum desequilíbrio emocional e religioso.

Destas atividades, contatos, leituras e preocupações clínicas decorreu minha necessidade de fundamentar, sistematizar e elaborar melhor os princípios que baseiam a compreensão psicológica dos percalços e aberturas que aparecem no processo de amadurecimento de seminaristas católicos em psicoterapia (MASSIH, 2006; MASSIH, 2011, p. 90-96), sintetizados, no tocante ao amadurecimento psicosssexual e afetivo, em um livro que organiza as reflexões de nosso Núcleo de Pesquisa (VALLE, 2011).

Dei-me conta com maior clareza de que o que se desenrola na psicoterapia ajuda o jovem inicialmente confuso devido às muitas vozes internas e externas que ecoam dentro dele, a transitar por suas várias “*posições de eu*” (HERMANS e KEMPEN,1993, p.15), evitando que sua identidade pessoal se instale mais no papel social para o qual se orienta do que no amadurecimento de sua pessoa e vocação.

Passei a me perguntar se não seria possível -ou mesmo necessário- visualizar e caracterizar seu amadurecimento<sup>7</sup> criando um referencial teórico mais apropriado ao que é específico e peculiar a este grupo. Uma intuição que foi se

---

formadores. E essas dificuldades não procedem apenas do lado das autoridades da Igreja. Elas partem também dos próprios psicólogos que ainda tem dificuldades em incorporar a transcendência no diálogo clínico.

<sup>6</sup> Cf também Clinebel, 2008

<sup>7</sup> Cf Dias, 2003; Dias, 2005.

fazendo hipótese passível de comprovação foi a de que o itinerário de amadurecimento humano-religioso do seminarista tem a ver não só com o longo diálogo que seu *self*<sup>8</sup> estabeleceu com a cultura original (local de nascimento, imaginário, símbolos, valores) mas também com a cultura da instituição formativa, prenhe dos valores da Igreja Católica, que passa ser o seu principal e primeiro espaço vital de referência.

Meu crescente conhecimento do estilo de vida da Igreja seja como professora, terapeuta e como convidada para cerimônias de profissão perpétua e ordenação levou-me, quase sem que o percebesse, a ser uma pesquisadora dos hábitos e vieses típicos do sub-cultura constituída pelos candidatos à vida religiosa ou clerical. Passei a compreender o modo com que viviam, os valores que norteavam suas vidas e os percalços de uma escolha de vida comunitária a serviço do povo dentro de uma estrutura da Igreja ainda ditada por normas canônicas que datam de séculos.

No contato com a metodologia de pesquisa hermenêutica e cultural do comportamento religioso proposta por Jacob A. Belzen (2010, capítulo 2 e passim) compreendi a validade deste tipo de observação na construção de um saber qualitativo diferenciado no campo da Psicoterapia da Religião. De quebra, percebi ainda que este saber - a ser construído e melhor verificado no contexto da psicoterapia<sup>9</sup> - traria resultados concretos úteis também para a formação para a vida sacerdotal. A instituição formativa pode e precisa ser aprimorada e para isso é preciso carregá-la com abordagens mais adequadas a real situação sócio-cultural em que vivemos.

Belzen, incansável na busca de concepções e caminhos aptos para construir um conhecimento do fenômeno religioso mais atento ao contexto cultural que envolve as pessoas, indicou-me pistas para a valorização de alguns fatores constitutivos do ambiente cultural e religioso que colore a vida dos seminários (instituições) e das comunidades de pessoas (sub grupos ou sub culturas da Igreja). A partir daí pude entender a utilidade da TSD como instrumento capaz de indicar os fios organizadores da complexa questão da religiosidade e da espiritualidade de

---

<sup>8</sup> Quanto ao termo inglês "*self*", a exemplo de outros psicólogos brasileiros, expressei meu desconforto em relação ao uso do mesmo para referir-se ao "si-mesmo". No entanto, trata-se aqui de um termo técnico de natureza acadêmica. É neste sentido acadêmico restrito à TSD e a alguns outros autores da Psicologia Narrativa que o usarei aqui.

<sup>9</sup> Cf Pinto, 2009; Pinto, 2012

quem assume como ideal de vida a dedicação à Igreja. A cultura molda a construção do *self* e não o faz apenas de modo circunstancial; ela influencia fundamentalmente condutas, valores e visão de mundo da pessoa. Ela constrói os indivíduos e grupos de modo intrínseco, trabalhando suas peculiaridades e possibilidades de ser no mundo junto aos outros. Nas palavras de Belzen (2010, p.60):

O papel do psicólogo ... seria o de ajudar a compreender, ler e interpretar os episódios comportamentais dentro do âmbito da cultura, e informar as pessoas sobre as potencialidades da ação dentro do raio das possibilidades de uma cultura dada. Por isso a pesquisa deve ser do tipo co-participante na construção conjunta da realidade, em vez (daquela) do tipo autoritário de controle e de predição do comportamento (...).

“*Other*” e “*otherness*” (HERMANS e KONOPKA, 2010, p.130) são palavras-chave na TSD e incluem qualquer forma de alteridade que se possa imaginar. Outros autores - psicólogos, filósofos e antropólogos - também as exploram extensivamente (SIMÃO, 2010; VALSINER e SIMÃO, 2007). A cada diálogo com um outro do mundo - seja uma pessoa, seja um símbolo, seja a representação de uma divindade, seja uma imagem - emerge uma posição diferente do eu. Assim, a posição do eu de um seminarista com relação ao seu formador religioso é diferente de sua posição enquanto filho de um dado pai biológico ou ‘filho’ de um fundador de congregação com a imagem potente de, por ex., São Francisco ou Dom Bosco.

Intuí uma grande rede de conexões ou diálogos que instauravam mais e mais posições do eu na medida em que os anos de formação do seminarista (no mínimo 7 a 8 anos após o término do curso de ensino médio) o tornavam mais adaptado ao estilo de vida do grupo religioso abraçado Além da cultura familiar do jovem que deveria emergir e ser metabolizada, adquiria força crescente a cultura da instituição formativa a que se filiara e ampliava-se seu leque de opções e de ação no mundo, facilitando-lhe quase sempre um contato mais livre com a cultura plural e globalizada de hoje. Havia ainda a influência da experiência com outros estudantes de Teologia, provindos de várias regiões do país e do exterior que iam produzindo nele uma identidade híbrida e peculiar. Esse conjunto de vozes em diálogo gerava novas posições e personagens que interagiam entre si sem que o jovem tivesse consciência dos mesmos (HERMANS e KONOPKA, 2010, p. 2). As múltiplas raízes da constituição de sua identidade passavam também pelos símbolos e mitos da

sincrética religiosidade popular, de corte católico (VALLE, 1998, p. 133-152 e VALLE, 2001), subsolo inconsciente da maioria dos brasileiros, mesmo não-cristãos.

Contra este complexo fundo de influências nem sempre consoantes se estabeleceu em mim um interessante entrelaçamento de propósitos e buscas que me levaram em certo momento a propor a criação e adoção nos seminários de hoje de uma tríade formativa constituída pelo psicólogo, pelo jovem em formação (individual ou grupal) e pelo formador ou equipe de formadores (MASSIH, 2005a). A inclusão de um terceiro profissional – o psicólogo clínico - na equipe formativa dos seminários católicos precisa ser feita com cuidado e exige um diálogo competente entre os três agentes que o constituem. A maneira como isto deve ser feito não está ainda bem delineada e dependerá de variadas circunstâncias e condicionamentos. Mas parece ser uma condição *sine qua non* para que o processo global de formação do presbítero de amanhã tenha bases mais estáveis, seja no plano psicológico (que organiza as novas posições de eu geradas pelo diálogo pessoa a pessoa que a conversa terapêutica viabiliza), seja no plano pedagógico (no qual a instituição e os agentes da formação aprendem a dar continuidade ao processo de diálogo que a psicoterapia instaura, fora do cotidiano das relações que se processam dentro da casa de formação e da comunidade enquanto tal).

Para que tal possa ser paulatinamente concretizado se faz necessário pensar as vias para a criação de uma tríade dinamicamente articulada que, tendo no formando o seu agente central, sabe levar em conta as vozes intervenientes de sustentação que vêm do psicoterapeuta e do formador, cada um em seu próprio âmbito de atuação. Eis em breves palavras como eu aprendi a ver isto acontecer.

Eu, como psicoterapeuta, tomava conhecimento das experiências na casa de formação e igualmente das vivências originais dos jovens. Observava conexões e repetições nos sentimentos outrora dirigidos às figuras significativas (pai, mãe, avós etc) e orientadas agora ao formador. Observava também a impropriedade de considerar que esses sentimentos expressos nos relatos deviam-se unicamente às origens familiares. A vida comunitária igualmente fornecia razões para a re-edição dos mesmos. Havia algo mais fundo que dependia dos diálogos novos instaurados na casa de formação e na entrada para a vida da Igreja.

O processo de formação deveria antes de tudo ampliar - e não estancar - o diálogo do jovem com sua cultura original. Trata-se de um diálogo que tem sua primeira matriz na relação do candidato, ainda criança, com as figuras materna e

paterna e, igualmente, de todo um fundo ou ambiente cultural que precede o nascimento do indivíduo em si, mas é uma influência real - e não causa! – da consciência que ele tem de si como um eu (BRUNER, 1997).

Ao entrar na instituição seminarística, o jovem passa a conviver com valores, símbolos, visões de mundo e fermentos de cultura que datam de diferentes fases da formação cultural de nosso povo, na qual se mesclam elementos de ao menos três grandes correntes histórico-culturais: a indígena, a afro (FERREIRA, 2000) e a lusitana, mais tarde complexificadas pelo tecido social, cultural e religioso do Brasil de hoje. A intersecção dos vários conjuntos de atividades e estímulos procedentes de todos estes diferentes lados dá um colorido peculiar à construção do *self* - sempre em contínua evolução - de quem entra em um seminário com a intenção de se tornar sacerdote.

Assim, para resumir, além da atenção que aprendi a dar às experiências infantis de relacionamento com os pais e cuidadores, em parte trazido de minha iniciação na Psicoterapia e na Psicanálise (STERN,1995), passei a prestar redobrada atenção também no meio cultural no qual meus clientes estiveram desde sempre embebidos. E o fiz a partir das narrativas trazidas para os encontros clínicos que duravam no máximo quatro semestres e em que eram respeitadas as férias de inverno (dias 1 a 31 de julho) e de verão (15 de dezembro a 15 de fevereiro). Nos três casos descritos no capítulo II utilizo como pseudônimo o nome dos três reis magos, aprovados pelos clientes que, generosamente, ofereceram suas histórias de vida para todos os demais que usufruirão desta reflexão, sejam futuros terapeutas, formadores e mesmo os próprios jovens que demonstram interesse pelo tema, o que constato em meu dia a dia de professora de Psicologia da Religião.

Os pseudônimos são dívidas que tenho com um filósofo, educador e poeta brasileiro contemporâneo. Falo de Rubem Alves. Assim que li sua interpretação do percurso dos três reis até a manjedoura de Belém chamou-me a atenção o modo poético como ele se punha a imaginar as reações dos mesmos diante da estrela que anunciava o nascimento de Jesus. De comum acordo, os três reis da narrativa de Mateus (Mt 2, 1-12), Melcquior, Balthazar e Gaspar, concluíram não ser a estrela a iluminar o menino e sim o oposto: era o bebê que projetava luz sobre a estrela. A partir desse diálogo inovado e transformado, intuí a força da imagem do Salvador prometido sobre as vidas dos magos, pessoas poderosas em busca de algo que o dinheiro, o poder e a ciência não podem comprar: a salvação, o sentido da vida e a

alegria da realização pessoal. Quantas vezes tinha ouvido algo parecido em meus clientes! Ser feliz e encontrar um sentido para a vida era fala recorrente nos clientes estudados.

De modo seminal – e através de pessoas concretas que buscaram acompanhamento psicoterapêutico através da instituição formativa católica – espero trazer nova visão da utilidade do auto-conhecimento no percurso da construção da espiritualidade de quem pretende seguir pela vida tendo como valor central o diálogo com a transcendência.

Conhecer o despertar das primeiríssimas imagens e emoções nas fases iniciais da formação do *self*, ir em direção às suas formas mais adultas e mais integradas, compreender como a cultura original se desvela no *self* em formação, tudo isso pode trazer luz aos métodos de discernimento e à pedagogia da formação seminarística. E ainda, observar como esse mesmo *self* vai vagarosa - porém continuamente - modificando a cultura que o embebeu foi a pergunta que me instigou a continuar a pesquisa. Trata-se de ponderar os modos como estes jovens, antes mesmo da aquisição da auto-reflexão propiciada pelo acompanhamento clínico, formam mutualidades de significados compartilhados com aqueles mais próximos deles, seja família seja a comunidade religiosa da qual fazem parte. Suas raízes espirituais originais - que vão sendo retrabalhadas e remodeladas no encontro com as histórias que escutam e nos rituais e atos religiosos (familiares, escolares e de cultos e práticas) dos quais tomam parte - estão plantadas neste solo.

Trata-se de uma jornada eminentemente pessoal, mas de maneira alguma solitária. Tem tudo a ver com as relações, os papéis e os materiais sociais e culturais à disposição primeiro da criança, depois, do adolescente e, finalmente, do adulto em cada um dos ciclos de sua vida. Seu amadurecimento depende dos diálogos que o jovem seminarista estabelece com as mais variadas instâncias do mundo que compartilha: pessoas, mitos, tradições, imaginação e o próprio processo coletivo que o interpela após sua decisão de assumir como seu o ideal religioso da comunidade que o assume.

## 1.2. Constatações que me levaram às questões da pesquisa

A experiência clínica me mostrou que os seminaristas encaminhados para as consultas terapêuticas freqüentemente demonstram ter tido dificuldades na apresentação do mundo por parte de suas mães. Ficaram-lhes seqüelas no desenvolvimento, em especial uma certa dificuldade para estabelecer vínculos e relações de confiança com as pessoas. Percebi que deveria buscar as raízes remotas deste fenômeno na cultura em que se insere a relação mãe-bebê, essa sim responsável pela maneira com que os diálogos vão se instaurando. Semelhantes questões já haviam me ocorrido quando escrevia minha dissertação de mestrado em Psicologia Clínica (MASSIH, 2000).

Ao narrar minhas experiências clínicas naquela ocasião, eu dava importância ao ambiente e às circunstâncias culturais mais amplas a partir das quais os pacientes, qualquer que fosse sua idade ou nível de amadurecimento, se apresentavam diante de mim. Sem considerar essas circunstâncias modeladoras já me parecia difícil entender seus relatos, suas narrativas de vivências e relações com símbolos e valores de seu ambiente originário. Quando passei a atender religiosos e/ou vocacionados, minha intuição se confirmou mais ainda. Vi que era inevitável dar importância preponderante às suas origens. Percebi em muitos casos que o universo de experiências relacionais e de sentidos que os havia gerado nem sempre casava com a cultura da instituição eclesiástica com a qual se deparavam no período de formação e – posteriormente - já ordenados padres.

Tenho hoje a impressão de que isto tem a ver não apenas com a problemática subjetiva de seu desenvolvimento, mas com a instituição que os acolhe quando manifestam o desejo de se tornar sacerdotes. A dinâmica psicológica que então se instaura tem a ver com o modo com que eles de fato foram acolhidos (ou não acolhidos) na infância, na instituição e ainda, como se aculturaram ao ambiente no qual estiveram embebidos desde sempre.

No seminário este jovem encontra um arcabouço hierarquizado de normas de conduta que se apresentam como um fato objetivo o qual há que assimilar. Para tornar ainda mais complexo o quadro, como já insinuei acima, há que se tomar em consideração a questão da religiosidade à qual a vocação sacerdotal geralmente se associa. Uma experiência razoavelmente autônoma da fé é imprescindível para a assimilação dos valores e atitudes envolvidos nesta escolha vocacional.

E esta fé de raiz, vem de onde? Penso eu que de duas fontes principais. Uma, como também já foi dito, se baseia nas experiências interpessoais com a mãe e/ou o ambiente que cuida da criança. A outra, que agora se me afigura como uma continuidade, vem da cultura. Mesmo porque, anterior a qualquer visão da subjetividade, há o cenário histórico- cultural dando o norte para os sentimentos, escolhas e mesmo necessidades de seres humanos em formação e/ou amadurecimento.

A Psicologia Cultural nos mostra que o que é oferecido pelo ambiente histórico-cultural através de pessoas, eventos, ritos e cerimônias significativas precisa ser continuamente trabalhado e retrabalhado em cada indivíduo para se transformar em patrimônio e crescimento psíquico pessoal. Temos aqui algo que Jacob Belzen (2003)<sup>10</sup> vê como ligado ao próprio ser (*'seinsgebunden'*). É condição própria do humano envolver-se com valores, atitudes e opções disponíveis no universo cultural. O referido autor em palestra proferida no ITESP em 2008 apresentou esta sua hipótese de fundo e a reafirmou em publicação posterior (2010, p. 125):

A estrutura da psique como tal (...) É dependente da cultura, de forças que vem de fora. Então, como Freud definiu pulsão como trabalho psíquico a ser feito devido a intrínseca unidade com o corpóreo, a Cultura também impõe trabalho e molda o campo psíquico.

Este modo de ver o amadurecimento humano a partir da unidade entre o corpóreo (tão absoluto nas fases narcísicas da vida) e o cultural (incluindo os fatos históricos, suas criações e manifestações mais sublimes) leva a três perguntas essenciais na presente pesquisa: 1-como ajudar o seminarista prejudicado em seu amadurecimento humano - e conseqüentemente, em seu amadurecimento religioso e espiritual - a dar continuidade à sua inserção na instituição que o abriga, sem prejudicar e, ao contrário, curando, preservando ou fazendo crescer o que recebeu de sua cultura de origem, através dos laços estabelecidos com o ambiente que dele cuidou? 2- como manter uma postura respeitosa mas honesta e crítica no que se refere aos encaminhamentos propostos pela instituição do seminário, que se opõem à realidade mais cotidiana do mundo e, por isto, não proporcionam as condições

---

<sup>10</sup> Cf Belzen, 2003; Belzen, 2006; Belzen, 2010. Os dois primeiros basicamente se sobrepõem. Quanto ao terceiro, trata-se do livro traduzido para o português cujo 8º capítulo repete o essencial do que foi expresso nos artigos de 2003 e 2006.

necessárias a um amadurecimento saudável? *Last but not least* 3- como facilitar aos seminaristas que são enviados para psicoterapia o trabalho de incorporação e recriação da cultura de origem, cultura essa por vezes inconscientemente rejeitada, devido à baixa auto-estima das próprias famílias? O principal do ponto de vista ético era manter as tarefas clínicas intatas enquanto realizava a pesquisa, o que pôde se concretizar com a metodologia de pesquisa utilizada.

No início do acompanhamento a religiosos o conhecimento da teoria winnicottiana em muito me ajudou a compreender seus percalços, suas buscas, suas ilusões, sua utopia e as etapas de seu amadurecimento (MASSIH, 2006; MASSIH, 2011). E ainda hoje essa visão alimenta parte de meu trabalho na clínica. De fato, a TSD não se opõe à teoria psicológica alguma e, ao contrário, pode ser articulada com inúmeras delas. Pude claramente constatar esta abertura durante o VI Congresso Internacional do *Self* Dialógico, realizado em Atenas (MASSIH, 2010).

Na verdade a TSD tem um espectro mais amplo de atuação e se ocupa muito pouco da visão psicopatológica do ser humano. Nesse sentido é que a visão cultural da Psicologia da Religião faz o casamento perfeito com a historicidade, dialogicidade e narratividade do ser humano. Se alguém é visto e compreendido desde seu próprio universo de valores e sentidos, então qualquer classificação ou diagnóstico pode ser refutado ou, ao menos, posto entre parênteses.

Relembro que pesquisas psicológicas ligadas ao senso de auto-estima são influenciadas por concepções de normas, práticas e imagem de si mesmo como características individuais e, por isto, podem não atingir os objetivos centrais do *self* nas culturas que enfatizam o completo preenchimento de responsabilidades interpessoais e interdependência, como é o caso da instituição formativa religiosa católica<sup>11</sup>. Inseridos neste universo de contradições, isto é, em uma sociedade narcísica, de comunicação superficial e de consumo rápido que contradiz as exigências institucionais de vida comunitária em detrimento de conquistas pessoais, torna-se difícil encaixar os seminaristas objeto de minha pesquisa nas teorias que enfatizam a *performance* individual como critério de qualidade. O mesmo seminário que acolhe o jovem vocacionado pretende também moldá-lo e o faz, não raramente,

---

<sup>11</sup> Basio-me aqui em relatos da pesquisa de Miller (2001), assim como Belzen (2009, p.33) os refere. No entanto deve-se salientar que a amostragem da pesquisa de Miller não era tirada da população dos seminaristas.

através de estruturas e normas de cunho autoritário (BENNELLI, 2006b) ou, no outro extremo, de uma maneira laxa.

Começou também a me interpelar certa fala recorrente em discussões psicanalíticas de casos que tendiam a centrar no conceito winnicotiano de *falso self* todas as nuances da escolha do tornar-se padre da Igreja Católica. Isto me parece muito redutivo; necessitamos de uma teoria existencialmente mais ampla e justificada também pelo contexto histórico-cultural global do qual provêm as chamadas vocações sacerdotais. Uma visão mais abrangente do pensamento winnicottiano sobre o amadurecimento humano (DIAS, 2003; MASSIH, 2006; 2011, p. 90-96) pode nos ser de ajuda. Ouçamos o próprio Winnicott, (1990, p.122) em afirmação que poderia levar ao que pretendo evitar:

... Somente o *self* verdadeiro pode se sentir real, mas o *self* verdadeiro não deve nunca ser afetado pela realidade externa, não deve nunca se submeter. Quando o falso *self* se vê usado e tratado como real há um crescente sentimento de futilidade e desespero por parte do indivíduo.

Winnicott quer dizer que quando a criança é obrigada a submeter-se às condições ambientais insatisfatórias instaura o que ele chama de falso *self*, uma espécie de prótese ou armadura que tem a finalidade de proteger o *self* verdadeiro, que deve então aguardar condições melhores para surgir. O comum é pensar que esta situação constitua, em si, uma distorção permanente. A meu ver, daí decorrem duas falhas: 1º, imaginar uma oposição, ou seja, o *self* é falso **ou** verdadeiro e, 2º, deixar de visualizar a polifonia do *self* em que várias vozes dialogam no intuito de se auto compreender ou desentranhar-se Winnicott (p.133):

É parte essencial de minha teoria que o *self* verdadeiro não se torna uma realidade viva exceto como resultado do êxito repetido da mãe em responder ao gesto espontâneo do lactente.

A meu ver não deveríamos generalizar já que, ao contrário, certas falhas e faltas causadas pela insuficiência da mãe podem gerar novas formas de criatividade e estilos de ser no mundo. Um desses estilos pode ser o diálogo com entidades, imagens, representações de sagrado, passagens bíblicas disponíveis no universo da vida católica<sup>12</sup>. Era o que eu constatava no contato direto com meus clientes em

---

<sup>12</sup>Cf. Belzen, 2010, p. 62. O sentido das vivências e encontros com os símbolos culturais só podem ser encontrados nas histórias individuais.

psicoterapia e nas breves conversas como professora de Psicologia da Religião. Em sua maioria os estragos causados pelo ambiente original foram metabolizados de forma a se constituírem como pontos de partida para um modo novo e reparador de existir e ser no mundo. Havia os casos patológicos que deveriam ser tratados como tal e para os quais há literatura específica (SPERRY, 2004; MORANO, 2003) mas não se tratava de regra geral. E não será este o enfoque principal de minha pesquisa. Não quer dizer que no trato concreto com os sujeitos pesquisados eu não tivesse feito eventualmente uso de categorias diagnósticas. Quero dizer que a tese não passará por esta trilha.

O contato com a TSD abriu um campo de conhecimento de possíveis 'eu' escondidos ou seqüestrados ao longo da história de vida dos jovens em questão, sugerindo que é possível inovar o *self* continuamente. E ainda, que de certos eventos traumáticos pode-se desvelar um estilo de ser no mundo.

Assim compreendido pude entrar em contato com as narrativas desses jovens sem o viés da distorção que fazia vê-los como pessoas que vivem a vida consagrada de modo artificial e vazio ou ainda, carente de sentido. Em verdade, como afirma Cazarotto (1997) o que não há mais são as grandes narrativas para nortear a constituição da identidade das pessoas e cada vez mais é preciso aprofundar as histórias pessoais, re-carregá-las com os novos fatos históricos e culturais possibilitando novas aberturas de sentido. E ainda é preciso ter presente que as narrativas se estruturam a partir de dentro das instituições (CAVALCANTE, 2007).

Em resumo, meu trabalho será composto de narrativas que contam, desde minha visão, as narrativas que escutei de meus clientes. Partirei sempre de um relato meu a respeito da história de vida do cliente e realçarei a narrativa com citações dos clientes em primeira pessoa que, de algum modo, demonstram a veracidade ou adequação de minha interpretação.

O método hermenêutico (CARVALHO, 2003; BELZEN, 2010; CORD, 2010; RICHARDSON, 2011) foi escolhido menos por adesão a uma visão teórica e bem mais pelo modo narrativo com que nós humanos organizamos nossas vidas e a construção de nossos *se/ves* (BRUNER, 1997). Interpretação aqui não tem o viés freudiano porém não se afasta totalmente da teoria psicanalítica. A meu ver, é impossível ser terapeuta sem ter enraizado os conceitos da psicanálise, hoje

inseridos - de modo nem sempre consciente - no pensamento e na cultura ocidentais.

Assim é que temas ligados às relações estabelecidas com a mãe e os primeiros cuidadores, imagem interna do pai e sua influência nas representações de Deus, projeção de sentimentos, negação de dores psíquicas etc brotam de qualquer incipiente conversa clínica. Mais que isso, têm norteado boa parcela das informações que a instituição formativa católica recebe dos profissionais da área psi<sup>13</sup>.

### 1.3. O estado da arte

O ponto de partida de meus estudos e pesquisas foi, desde o início a *escuta terapêutica dos fatos e relatos de vida* narrados pelos clientes o que implicava, necessariamente, uma especial atenção ao relacionamento direto com os mesmos. Ao caminhar nesse sentido tomei conhecimento da aplicação da TSD à Psicoterapia (HERMANS e HERMANS-JANSEN, 1995; HERMANS e DIMAGGIO, 2004). A reflexão desses autores correspondia a muito do que eu andava buscando.

Nessa mesma linha de raciocínio e experiência por eles aberta, passei a encarar a relação terapeuta-paciente e a própria psicoterapia como sendo um ato comunicativo interpessoal no qual se estabelece “um diálogo (inter e intra-pessoal) que se articula diretamente com os resultados dos tratamentos, a partir da modificação de significados de narrativas e histórias de vida” (JARDIM, SOUZA e GOMES, 2009, p.1) que propicia “uma situação exemplar de retorno da fala ao falante que complementa a reflexividade da conversação”.

Segundo o alemão W. Kraus (2000, *passim*) essa perspectiva permite que a compreensão operacional dos deslocamentos do *self* se enriqueça através da atenção à maneira como esses se refletem nas narrativas dos clientes e, mais concretamente, em sua articulação e construção. Era exatamente o que eu vinha observando nas narrativas de vida de meus clientes religiosos nas quais,

---

<sup>13</sup> Cf Pereira, 2004. O referido autor, psicanalista de formação, interpreta e analisa pessoas e instituição por essa via e o faz de modo a ser respeitado pelas autoridades e pelos membros da Igreja em geral.

naturalmente, imagens e experiências religiosas de tipo espiritual<sup>14</sup> compareciam com muita frequência. Por se tratar de jovens na fase final de sua decisão vocacional no contexto de uma vida seminarística já bastante longa, era fácil perceber nos problemas que emergiam tanto elementos procedentes do modelamento *externo* hoje permitidos e/ou tolerados na maioria das casas de formação (BENELLI, 2006; SERBIN, 2008; LEERS, 2009; SANTOS, 2010), quanto elementos *“internos”*, cujas raízes psicológicas estão nos múltiplos contatos interpessoais havidos com os vários outros interlocutores religiosos - imaginados ou reais - encontrados na família, na vizinhança e nos demais grupos de convivência, na linha dos *cultural pattern* mais liberais dos outros ambientes sociais atualmente freqüentados por seminaristas.

Sem entrar no âmbito do discernimento teológico/religioso desse complexo processo interativo, o que me interessava no campo da psicoterapia era chegar a estratégias clínicas mais apropriadas para lidar com as dificuldades que vejo em clientes como esses toda vez que eles se percebem ante vozes ou *posições do eu* que não se comunicam entre si, organizando-se, por essa razão, em narrativas espacialmente mal estruturadas e mal corporificadas (JARDIM et al, 2009, p.4.), o que tende a dificultar ou mesmo impossibilitar o esclarecimento da origem e sentido dos vínculos, motivações e demais implicações que existem por baixo dos ideais conscientes do desejo de se tornar padre. O que eu buscava na TSD era um instrumento que ajudasse ao cliente e a mim própria a esclarecer e reorganizar o repertório de vozes em geral dissonantes que sustentavam as posições do eu do desejo de “ser padre” desde a infância até o momento da terapia, passando pela racionalização dos longos anos de estudo filosófico e teológico.

Uma das características da TSD é a sua aplicabilidade a um grande número de campos de interesse da Psicologia e de outras ciências humanas, abrangendo ou não o estudo da religiosidade. O complexo campo da psicoterapia foi um dos que mereceram especial atenção da parte dos primeiros iniciadores da TSD (HERMANS

---

<sup>14</sup> Uso aqui o termo espiritual não no sentido teológico, mas no proposto por Belzen (2010, p. 180-181) que afirma ser a espiritualidade um fenômeno que inclui atos e atividades nas quais os indivíduos depositam um sentido e uma intenção, sempre derivados do fato de estarem inseridos em certa tradição espiritual. Incluo minha percepção de que motivações religiosas emergem e funcionam sempre num campo religioso específico. Levo em consideração o que conhecedores do tema, inclusive psicólogos, têm dito sobre espiritualidade (AMATUZZI, 2005; DEL FRARO, 2008; DROGUETT, 2000; CLINEBELL, 2007; RUBIO, 2008; FERRARO, 2005; HOCH, 2009) Eu própria, sempre partindo da perspectiva psicológica, tenho escrito a respeito desta dimensão fundamental do amadurecimento humano (MASSIH, 2006 b; MASSIH, 2007c)

e HERMANS-JANSEN, 1995) Também em anos mais recentes permaneceu e cresceu esta tendência a valorizar a polivalência teórica e aplicada da TSD, como o comprova a recente obra de Hermans e Konopka (2010) na qual tentam coligir em um só volume sintético o essencial do que autores do mundo inteiro têm publicado sobre o *self* dialógico.

A temática e a pesquisa sobre o *self* tem um transfundo filosófico-semiótico que no Brasil é trabalhado, entre outros, por psicólogos como Livia M. Simão (2010), da USP e M.L. de Souza e W.B.Gomes (2007), da UFRG. Livia M. Simão, por exemplo, editou juntamente com Jaan Valsiner, uma instigante coletânea de textos a tal respeito (SIMÃO e VALSINER, 2007). No prefácio desse livro, ao falar da relação do *self* com os “outros diferentes” Valsiner se refere à temática da “*otherness*” que tem ocupado intensamente psicólogos/as e pesquisadores/as que operam na interface entre a Filosofia, a Semiótica e a Psicologia, interessando-se também pelos estudos sobre a cultura e a comunicação interpessoal. Deparei em um parágrafo deste prefácio um modo de pensar e de falar que coincidia com minhas intuições e *práxis* clínica, inspirada pela leitura de trabalhos sobre o *self* dialógico:

são muitas as músicas e muitas são também as construções de alteridade (“*otherness*”) mas que ainda assim todas elas compartilham uma mesma forma básica: movimento em direção ao Outro para construir o *self*.

Apoiando-me nesta abrangente visão, que já havia encontrado em J. Bruner (1990), com o fito de elucidar minha posição pessoal no tocante ao enfoque psicoterapêutico do *self* dialógico, sirvo-me a seguir de dois artigos (SOUZA e GOMES, 2007; JARDIM, SOUZA e GOMES, 2009) a respeito de discussões bastante recentes sobre o conceito de *self* e sobre o uso do *self* dialógico na Psicoterapia. Na tentativa de resumir as vicissitudes pelas quais passou historicamente este conceito - historicamente tensionado entre racionalismo versus empirismo, hereditariedade versus ambiente, pessoa versus grupo e situação sócio-cultural, Souza e Gomes pensam que a investigação psicológica do *self* caminhou para uma superação das classificações dicotômicas antes usuais e forçou um deslocamento do subjetivo para o social e para a agência. Permitiu com isto uma visão nova da capacidade do ser humano de agir no mundo através de suas escolhas e tomadas de decisão. Surgiu assim (GERGEN, 1985) um interesse novo por pesquisas voltadas para a narratividade do *self*, isto é, a característica distintiva

do ser humano de constituir uma narrativa sobre si mesmo e perceber-se, espacial e temporalmente, através dela, para sua dimensão corpórea e para a interação com o meio que o circunda, razão pela qual narratividade, corpo e interação apresentam-se como as novas temáticas da teorização psicológica, delineando uma problemática também nova, que retoma a discussão do fenômeno *self* no contexto da comunicação. Junta-se a isso “o caráter histórico da relação entre a cultura e o corpo que cada pessoa é” (BELZEN, 2010, p. 61)

Partindo de tais premissas, estes autores, julgam que, de uma perspectiva epistemológica, é psicologicamente adequado estudar e conceber o *self* “ como o estudo da experiência consciente, isto é, do ato comunicativo de um corpo situado em um determinado tempo e ambiente” com o qual o sujeito interage ativa e passivamente, recebendo e atuando. Para Jardim, Souza e Gomes (2009, p.1):

Conhecer o *self* é compreender as relações entre consciência e suas formas de expressão no mundo. Nos termos de Engelman (1997), configura-se o estudo da consciência mediata, mais especificamente da consciência-mediata-de-outros, que é o único tipo de consciência que pode ser estudada cientificamente.

Para descrever o uso do *self* dialógico na Psicoterapia, os autores fizeram uma revisão da relação entre terapeuta e cliente em suas propriedades dialógicas e semióticas e afirmaram “...que a Psicoterapia pode, nessa ótica, ser concebida como um processo no qual o diálogo (inter e intra pessoal) se articula diretamente com os resultados dos tratamento, a partir da modificação de significados de narrativas e histórias de vida”.

Evidentemente trata-se de uma problemática complexa que está longe de ter chegado a conclusões definitivas. Não tenho, no entanto, como não endossar seus pontos de vista pois ao aplicar esta proposta dialógico-semiótica em minha prática psicoterapêutica, vejo nascer um relacionamento diferente na sutil comunicação que se estabelece entre eu mesma e meus clientes, tornando mais fácil “ resgatar as qualidades dialógicas, narrativas e semióticas do *self* como fatores decisivos para a efetividade da relação terapêutica”. Os autores asseveram (p.11) que:

O entrecruzamento entre dialogicidade, semiótica e psicoterapia revela que a relação entre terapeuta e paciente não pode mais ser entendida ignorando-se os aspectos polissêmicos presentes em um tratamento psicoterapêutico Trata-se de uma relação mediada por elementos

complexos, mutáveis e estruturantes para os resultados de transformação individual e social empreendidos no projeto de uma Psicoterapia

Nesse sentido, as alternativas de entendimento dos aspectos complexos envolvidos no encontro de uma terapeuta com seu paciente revelam que esse encontro entre consciências é um processo de atualização, por meio do qual os sentidos são construídos no ato dialógico. Jardim (2008), complementando o acima dito, distingue nas tentativas de verificar a efetividade deste método de encarar o ato terapêutico cinco pistas principais que ele assim denomina:

- A de analisar as narrativas de vida e do tratamento associadas à recordação de eventos marcantes da terapia;
- A de investigar as posições do *self* no contexto clínico com o auxílio do instrumental dialógico (SANTOS, 2007);
- A de atentar à associação de psicopatologias da personalidade com as funções narrativas do *self* (DIMAGGIO, et al, 2006; LYSAKER, et al, 2003);
- A compreensão do discurso da esquizofrenia como um produto semiótico;
- A pesquisa fenomenológica dos sentidos construído em sessões com dramatizações de auto-narrativas (HERMANS, 2006).

A presente tese estava já pronta quando chegou às minhas mãos um número especial da revista “*Culture and Psychology*” (vol 17, Number 4, December 2011) inteiramente dedicado ao “*Dialogical Renewal of the Psyche: bakhtinian approaches to Psychology*”. Vencendo a tentação de incorporar parte dessas reflexões em minha tese, preferi manter meu texto assim como o redigi desde minha própria leitura e reflexão sobre a TSD. Nos artigos apresentados neste número monográfico<sup>15</sup> percebe-se claramente a forte influência de M. Bakhtin, no fundo, um teórico da literatura, o que, no meu entender, representa, em certo sentido, uma crítica e uma complementação ao pensamento e às propostas do grupo que ao usar a TSD se volta mais para a Psicologia do que para a Semiótica, como é o meu caso.

Além do contexto clínico acima descrito, como já havia referido, tive a oportunidade de conhecer outras aberturas da teoria no Congresso Internacional de

---

<sup>15</sup> No citado número de “*Culture e Psychology*” destacam-se por sua afinidade com muito do que minha tese enuncia, os artigos de M. Leiman (2011), de F.C. Richardson (2011), de M. Grossen e A. S. Orvig (2011) e de J.W. Clegg e J. Salgado (2011). Os artigos mostram que, como psicoterapeuta, eu teria muito a ganhar se desse maior atenção aos aspectos semióticos das narrativas que escuto e tento acompanhar e “interpretar”.

Atenas, em 2010. De maneira especial chamou minha atenção a pesquisa de Branco (2010, p.80-81) que organizou um simpósio junto a Jaan Valsiner e abordou a questão das narrativas dos jovens nascidos em Brasília, já filhos de pais nascidos na capital do país. No mesmo Congresso apresentaram-se pesquisas de várias universidades brasileiras totalizando 26 participantes<sup>16</sup>.

#### 1.4. Outras informações sobre a impoção da tese

##### 1.4.1. Objeto e objetivos

O ponto central de minha atenção e objeto específico da pesquisa será, portanto, o processo de progressivo amadurecimento psico-religioso<sup>17</sup> destes três clientes, assim como o vejo expresso no encadeamento das narrativas pessoais que foram surgindo nas conversas terapêuticas que com eles mantive de modo regular. Na leitura de cada um dos três casos, no intuito de evitar o embaralhamento dos muitos aspectos envolvidos, privilegiarei um aspecto concreto da problemática vivida pelo cliente<sup>18</sup>. Meu objetivo principal é o de esclarecer as especificidades do processo de amadurecimento do *self* dos seminaristas assim como as posso perceber nesses e em muitos outros seminaristas que acompanhei nos últimos anos, ao me concentrar nas narrativas que traziam para as conversas psicoterapêuticas. Será dada atenção especialmente à maneira como suas antigas narrativas de vida se entrelaçam com os novos diálogos e *partners* que a vida religiosa e o processo formativo proporcionaram a eles durante os anos de preparação aos votos finais, segundo os valores, normas e práticas organizacionais instituídas e, ao menos em algumas situações, impostas pela Igreja (BENELLI,

---

<sup>16</sup> Livia Mathias Simão responsabilizou-se em Atenas por dois outros simpósios: *Temporality: Mediation and Triadic approach in psychotherapeutic relationships* e *Temporality: some questions for Psychological Research and Professional Practice*. Várias universidades brasileiras, como a Federais da Bahia e de Pernambuco, estiveram presentes e apresentaram suas pesquisas. Maria Lyra (UFP) organizou o simpósio: "*Dialogical self in early ontogeny*". Foi também expressiva a contribuição de colegas portuguesas da Universidade do Minho.

<sup>17</sup> Cf Pinto, 2012, p. 27. No caso de minha pesquisa a espiritualidade dos sujeitos está diretamente ligada à religião Católica Apostólica Romana à qual aderem em virtude de sua fé e do desejo de se institucionalizarem.

<sup>18</sup> No caso de Melcquior minha atenção se voltará de modo preferencial (não exclusivo) para a espiritualidade; no caso de Balthazar para a afetividade e, no caso de Gaspar para as relações comunitárias.

2007). Trata-se de uma série de normas e práticas que a dinâmica de trocas propiciada pela sub-cultura clerical e a intensa vida em comum com os colegas de ideal podem tanto reforçar quanto atenuar.

#### *1.4.2. Hipóteses*

Minha principal hipótese é que se pode demonstrar na prática clínica com seminaristas católicos, que os conceitos da TSD aplicados às narrativas, podem ser de utilidade no acompanhamento psicoterapêutico e no amadurecimento humano destes jovens. Ou seja, pretendo mostrar que o processo de construção do *self* de jovens clérigos poderá ser melhor compreendido e fomentado se houver um referencial teórico-prático que considere devidamente a influência das muitas vozes internas e externas neles presentes, atuando sobre seu ideal de uma inteira dedicação à Igreja e ao serviço pastoral. São personagens e vozes remotas que ecoam um passado familiar distante e vozes mais recentes propiciadas exatamente pelo ambiente clerical do qual o jovem seminarista passa a fazer parte.

Como hipótese secundária julgo possível apontar para pistas de resposta a uma pergunta absolutamente central quando se fala em amadurecimento de seminaristas: pode o diálogo clínico assim entendido apurar e depurar o senso da fé pessoal destes jovens na linha do que idealmente a Igreja propõe e eles próprios almejam, malgrado todas as dissonância reveladas por suas narrativas?.

Em função de minha prática julgo ainda que a TSD aplicada à psicoterapia pode oferecer alguns elementos para o trabalho conjunto que um crescente número de psicólogos terapeutas tentam desenvolver ao lado dos formadores propriamente ditos. Parece-me válido e possível um trabalho em colaboração com a condição de se deixar claro e respeitar as atribuições próprias a cada uma dessas duas modalidades de cuidadores.

#### *1.4.3. Metodologia*

Metodologicamente, além da pesquisa bibliográfica para a definição do estado da questão no campo específico de meu estudo, tomarei como objeto as narrativas

dos três clientes selecionados no contexto da conversação clínica, segundo o meu modo de entender as sugestões da TSD. Farei, assim, uma leitura interdisciplinar, hermenêutica e terapêutica de suas estórias e história, a partir dos recursos e técnicas oferecidos pela TSD, sem contudo olvidar minha própria experiência clínica anterior aludindo a outros autores e abordagens que inspiraram e inspiram a maneira como compreendo e exerço a escuta terapêutica (MASSIH, 1997; 2000; 2006; 2007; 2008 a).

## CAPÍTULO II

### 2. A TSD: UM MODO APROPRIADO PARA A ESCUTA TERAPÊUTICA DE NARRATIVAS DE SEMINARISTAS CATÓLICOS.

O propósito deste primeiro capítulo é o de apresentar a TSD em suas conexões com a prática do meu agir psicoterapêutico (MASSIH, 1997; 2000; 2007; 2009) e também com outros possíveis modos desenvolvidos por colegas que como eu se interessam pela valorização clínica da Psicologia Narrativa, do Construcionismo Social, da Psicologia Cultural da Religião e da abordagem hermenêutica e psico- biográfica da religiosidade.

#### 2.1. Elementos necessários para elucidar o quadro geral da tese

Ao falar de pessoas concretas cuja escolha de vida tem como valor central a espiritualidade e o diálogo permanente com o transcendente -- seja no plano pessoal, seja no da prestação de serviços aos fiéis -- tenho claro que estou me ocupando com questões densamente humanas, a um só tempo existenciais e culturais. Cuidar de si e dos outros tendo como referência o sagrado contextualizado “no momento e na cultura que nos toca viver” (MARDONES, 1994, p. 20) mostra, a meu ver, que estas novas subjetividades - seminaristas católicos do início do 3º milênio- resistem ao projeto moderno e pós-moderno de racionalização e exclusão ou de relativização da transcendência. E o fazem através da acentuação de fundos culturais e religiosos psicologicamente escondidos em seu *self* múltiplo e mutante ao longo do tempo e do espaço, assim como postulam Hermans e Kempen (1993) e Hermans e Konopka (2010).

Essas pessoas se constituem no diálogo com outras pessoas de carne e osso – seus familiares, seus confrades de congregação, os fiéis com os quais entram e contato pastoral, etc -- que as convocam a legitimar, via religião instituída, suas vivências de fé e seu compromisso com o que transcende o mero suceder dos dias com suas estórias e histórias. Quero dizer com isto que a opção por se tornar sacerdote católico supõe “outros sujeitos”, reais ou imaginários, que projetam no sonho idealizado do papel do padre seus anseios de transcendência e de diálogo

com a divindade. Assim, não se poderia pensar em compreender o papel social do padre, meta a ser atingida pelo seminarista, sem incluir a dimensão narrativa e dialógica que está na raiz do *self* de todo e qualquer ser humano. As narrativas destes sujeitos chegam a mim através da linguagem, imagens, gestos e silêncios durante as conversas clínicas. Chegam igualmente dos contatos que com eles mantenho como professora de Psicologia da Religião. Foram se consolidando ao longo de anos de trabalho de assessoria a casas de formação e cursos de especialização. Meu trabalho propiciou especial oportunidade de investigação do cotidiano de pessoas religiosas<sup>19</sup>. No momento em que suas histórias se entrelaçam com as narrativas de seus pais e de sua comunidade original tecem um sentido para o que se denomina vocação de padre ou vocação para ser padre. O desejo vocacional é uma fantasia, antecipação de um estado desejante de equilíbrio. Porém o que há de fato é um caminho, uma possibilidade de ser no mundo como padre católico. A psicoterapia funciona como uma das ferramentas para essa elaboração e tem como uma de suas tarefas centrais ensinar o jovem a superar a fantasia e encaminhar para o concreto da vida. Concreto este que junta estilo de vida com o estilo **da** vida<sup>20</sup>.

O papel social do padre tem mudado nesses tempos de acelerado câmbio cultural e avanço científico- tecnológico, porém continua o mesmo no que se refere ao fornecimento de cuidado espiritual aos fiéis e celebração dos sacramentos. Tem mudado também o modo como sua subjetividade se constrói em consonância com a cultura original, com as exigências da Igreja e com a ampliação das possibilidades de ser no mundo secular em que vivemos. Mundo secular que, paradoxalmente, almeja o religioso mesmo como forma de reivindicação do subsolo sagrado perdido.

Como psicoterapeuta eu precisava ter acesso ao escondido e represado para que emergisse um *self* coerente com a visão da tradição e ao mesmo tempo com as exigências da contemporaneidade. Como realizar esta tarefa a não ser através de vidas concretas que se auto- refletem? A vida se dá de encontro a encontro “mas o

---

<sup>19</sup> Cf Belzen, 2010 p. 293. O autor afirma a validade de investigar pessoas religiosas a partir de dentro de seu meio, seguindo a tradição de Wundt (1903) que, tendo criado o primeiro laboratório experimental de Leipzig deu-se conta de que para pesquisar altos processos psíquicos como religião, ética, moral etc era preciso sair da neutralidade e mergulhar nos mitos, história e saberes do grupo ou povo a ser estudado.

<sup>20</sup> Nas palavras de Calligaris (2011) “geralmente por estilo de vida , entende-se um modelo que a gente imita para construir uma identidade e propô-las aos olhos dos outros. Mas o estilo da vida, [...] é outra coisa: é a forma literária na qual cada um narra sua própria vida, para si mesmo e para os outros.

*self* é construído em retrospectiva, de modo meta-cognitivo” (BRUNER, 1997, p. 159). Mardones (1994, p.36) confirma essa intuição afirmando que “a vivência ou redescobrimto do sagrado e do religioso passa fortemente pelo indivíduo”.

Jerome Bruner (1997, p. 148) afirma que o *self* é um produto cultural, fruto do discurso no qual nos engajamos. Serve tanto a uma função cultural quanto individual, regulando as transações interpessoais, mesmo aquelas institucionalizadas. A feitura do *self* depende da linguagem, dos símbolos, das crenças e valores do contexto em que vivemos. É, por isso, bastante flexível. Ainda assim, ou mesmo por ser flexível, tem grande estabilidade e é o que mais nos define como humanos.

A compreensão e fortalecimento dos processos de amadurecimento do *self* de seminaristas católicos pode lançar luzes sobre a espiritualidade cristã<sup>21</sup>, tal como se apresenta hoje e pode ainda servir de modelo para outras formas de subjetivação contemporâneas que tem como valor central a inclusão do mistério à vida real e compartilhada.

## 2.2. Concepção psicológica de narrativa e sua conexão com o *self*

Definir narrativa passa por conceitos explorados a fundo pela TSD: sentido, tempo, espaço, movimento ao longo do tempo e do espaço interno e externo (HERMANS e KEMPEN, 1993; HERMANS e KONOPKA, 2010). Uma história narrativa envolve a seqüência de duas ou mais unidades de informações-relacionadas a acontecimentos, estados mentais, pessoas ou ao que quer que seja de tal modo que se a ordem da seqüência for alterada, o sentido da história também se altera. É esta sequencialidade que é usada para diferenciar a narrativa das diversas outras formas de coletar e apreender informações sobre o mundo. Distingue-se da abstração da teoria, da momentaneidade do sentimento, da

---

<sup>21</sup> Esta temática é há séculos tratada pela Teologia cristã. Há aqui uma riqueza sapiencial que não pode ser menosprezada pelo psicoterapeuta. Nesta tese, porém, por razão de método, a parte teológica da discussão não será considerada aqui como mereceria (cf. SÁVIO & BRUSCAGIN, 2008; SAVIOLI, 2008; GOMES, 2008), CLINEBELL, 2007). Meu estudo se restringe ao campo da Psicologia da Religião e da Psicoterapia. No entanto, desde o ponto de vista da formação do padre, tenho consciência de que também o psicoterapeuta precisa saber avaliar o peso que a visão teológica (não só a teórica e acadêmica) pode exercer sobre as reações psicológicas do seminarista e sobre seu maior ou menos amadurecimento humano. Também o próprio psicoterapeuta precisa estar consciente de sua experiência subjetiva do sagrado (cf. ANCONA LOPEZ, 2008).

simultaneidade das sensações, do vulto semântico da metáfora e da fixidez dos elementos de esquema. Distinguir-se de modo algum significa que os elementos referidos não estejam contidos na narrativa. Assim a define Kerby (1991, p.39)<sup>22</sup>:

A narrativa pode ser concebida como o contar uma série de eventos temporais de tal modo que se possa esquematizar uma seqüência significativa – a história ou trama da narrativa.

Somos animais narrativos (BARTHES, 1982, p. 251-252)<sup>23</sup> uma vez que “a narrativa está presente em todas as épocas, em todos os lugares, em todas as sociedades... a narrativa é internacional, trans-histórica, trans-cultural: ela simplesmente está aí como a vida”. Para investigar e compreender nuances e desdobramentos do *self* dos jovens em atendimento é preciso ir além da queixa clínica, frequentemente associada à crença positiva e/ou negativa do chamado vocacional. Trata-se de algo como: se fui personagem desta história, então deve haver um sentido inerente a tudo isto que me leva a ser padre. É preciso então escutar as narrativas vindas das mais variadas facetas de meu ser no mundo para encontrar a possibilidade de inovações criativas.

Para Hermans (1999, p.70) “é na interface entre *self* e outro, como posições opostas numa estrutura espacializada, que a inovação emerge”. É preciso manejo clínico para descontextualizar o jovem da vida social e comunitária que determina até mesmo suas emoções mais profundas. Inveja, disputa, jogos de poder ocultam o acesso ao mais íntimo de si. Estando eles ocupados com questões institucionais mas esquecidos de si próprios, cabe ao terapeuta ajudá-los a inovar os diálogos internos de modo a resgatar o sentido – ou as motivações – que estão por traz de sua escolha vocacional. Ao facilitarmos a instalação de uma polifonia de vozes internas fornecemos ao cliente uma visão extra, mais criativa e inovadora. Nas palavras de Hermans (1999, p. 84):

Central para esta visão é que a voz do outro é genuinamente independente da voz do próprio autor. Isto é, há uma genuína polifonia se o autor permite aos seus personagens terem status de outro eu, contra as afirmações de sua própria visão de autor. É precisamente este status independente do outro que permite o desvelamento de um outro setor fora do espaço imaginado anteriormente.

---

<sup>22</sup> Apud Rapport e Overing (2000, p. 283).

<sup>23</sup> Apud Rapport e Overing, *Idem, ibidem*.

Inovar é objetivo clínico. Para inovar é preciso entrar em contato com posições e contra-posições do eu. Este contato vai gradativamente instaurando uma meta-posição que passa a gerenciar – sem dominar- as várias outras posições que emergem. As histórias pessoais pinçadas do passado e aquelas vividas no presente da vida religiosa comunitária devem ser inter-seccionadas para visualizarmos o núcleo comum que fará o cliente se ver como agente ou - nas palavras de Pereira (2004, p.285-286), como “instituinte”- na peculiar cultura da Igreja. Sem o corte vertical que dedica atenção específica aos detalhes das histórias narradas me parece difícil ter acesso aos valores que dão sentido à vida dessas pessoas.

O que os faz permanecer e se adaptar às normas severas da Igreja Romana, mesmo quando atenuadas pelo saber das congregações inseridas na realidade cotidiana? Como poderei, no âmbito da psicoterapia ou do cuidado clínico 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 infinitude e o compromisso ético presente na espiritualidade cristã? E junto a isto, ainda, investigar pessoas religiosas de modo a construir saber na Psicologia da Religião. Estas perguntas foram sendo respondidas na medida em que me dediquei mais e mais à escuta das narrativas que repetiam um fundo comum nos vocacionados que se apresentavam para psicoterapia: falta de pai, famílias desestruturadas, abusos morais e sexuais na infância, perdas de entes queridos, sérias dificuldades econômicas.

Paralelamente ia se configurando em mim um refinamento que permitia ver cada pessoa como alguém absolutamente diferente de outra que vivia ou apresentava uma mesma ou análoga situação concreta, por exemplo: perda de pai. Passei a encantar-me com esta percepção que parece tão óbvia: cada caso é um caso. Sim, cada caso é um caso e o fundo comum ou enredo não os nivela. No entanto há um fundo comum! A interface da cultura da Igreja com as histórias individuais e com o que há de comum no enredo destas histórias mostrou-se um lugar fértil para a observação e reflexão.

Os relatos me afetavam de modo diferenciado e especial. Ao invés de cair na rotina de atendimentos, passei a viver a experiência de cuidar genuinamente, como quem cuida de muitos e diferentes ‘filhos’ (MASSIH, 2000, passim). Parte dessa sensação devia-se ao que denomino espiritualidade do paciente. Se o que os nivelava era a fala institucional construída ao longo do processo formativo, o que os

diferenciava eram os atos e atitudes pessoais em relação ao que entendiam como transcendência.

Mas não era tão simples chegar a este núcleo. Era preciso um tempo de escuta que espera o brotar da espontaneidade do paciente. Aprofundei a questão da espera na ocasião de meu mestrado (MASSIH, 2000) e agora me reencontrava com ela no acompanhamento de pessoas da vida religiosa católica. Poderia estender-me aqui na questão da confiança em seu duplo sentido: eu como terapeuta espero porque confio que a espontaneidade brotará. O paciente espera até que confie em mim e possa ser espontâneo. Não o farei de modo teórico mas tentarei transmitir esta sensação expressa em forma do verbo/ação – esperar – assim como o vivenciava na escuta ativa dos relatos dos clientes.

Cada um em sua posição: o paciente conta suas histórias enquanto espera o estado de confiança, o terapeuta as escuta e vai entrando no universo do paciente, colocando algo de si, algo do que já ouviu de outros, algo que imagina a partir de um som, uma palavra, um movimento de corpo, um olhar. Enfim, o terapeuta interpreta o que escuta. Geralmente o paciente faz sua interpretação do fato que viveu em primeira pessoa (no passado) ao narrá-lo na sessão. Em outras ocasiões, percebo (ou interpreto) não ser o paciente o personagem central da história. E sigo adiante na interpretação, perguntando: ‘quem’ em você conta essa história? Você está de que lado da história? Do pai que maltratou? Da mãe que falhou? De um personagem que habita o futuro, alguém que perdoa as falhas e segue adiante no percurso da vida?

Com isto os relatos tornam-se questão de uma pesquisa clínica interpessoal: como os demais personagens se inserem na(s) narrativa(s)? Como fomentar e firmar o diálogo com partes do *self* dos quais o paciente havia se afastado desde tenra idade? Precisava de ferramentas para dar conta deste universo de perguntas que brotavam de minha escuta. Os personagens e as histórias que compõem a história do paciente, com as possíveis versões/interpretações vindas de todos os lados: do passado, do presente e - agora que entramos no ‘circulo hermenêutico’ (GADAMER, 1960; BELZEN, 2010, p.147) - vindas também do futuro, dialogam entre si e reconfiguram o enredo. Passamos a buscar o sentido pessoal único de cada história trazida ao consultório e faremos o possível para não generalizar indevidamente. E - paradoxo! - mesmo sem falar expressamente do religioso, estaremos construindo

saber na interface entre o psicológico e o religioso, dimensões que no fundo são uma só experiência.

Os pacientes em questão mantêm fortes laços com a utopia (MASSIH, 2006) do Reino de Deus, ou seja, de mundo de paz, e fraternidade e justiça e sonham em eles próprios se tornarem um outro Cristo. Sua temporalidade estendida os coloca em diálogo direto com o passado; eles se identificam com santos que viveram há mais de mil anos, cuidam de patrimônios espirituais e materiais que datam de muito tempo. Seu presente se configura num fazer disciplinado, sistemático. Hora para acordar, hora para estudar, hora para dormir, hora para rezar. Como garantia de tudo isto está a Igreja e a congregação religiosa com a qual se identificam.

Passei a ver o tempo presente destas pessoas como um vasto campo de pesquisa: a partir de vivências no tempo presente da sessão poderíamos instaurar o espontâneo que traz à tona a intersecção do que é absolutamente próprio do paciente: ser ele mesmo em conexão com seu projeto vocacional e com a cultura da Igreja. Tudo isto dá sentido às suas vidas e enriquece seus encontros com os personagens do passado, re-significando-os, e com aqueles vindos do futuro: as múltiplas facetas do padre que este jovem deseja ser. Era como se assistisse a uma novela de TV: as posições eram móveis. A cada sessão alguns personagens se destacavam. Alguns tinham presença mais constante, outros eram 'atores convidados'.

Personalizar-se, presentificar-se como um *self* em permanente movimento, respeitador dos anseios e das limitações que o papel social de padre cobra do homem que se propõe a dar continuidade à caminhada: esta é a tarefa central do fazer terapêutico e é sobre isto que me proponho a contar. Contar para constituir saberes. Contar para disponibilizar minha interpretação do que apreendo no dia a dia do consultório com estes Dom Quixotes pós-modernos (MASSIH, 2006).

### 2.3. Que teoria para esta concepção?

A prática clínica é até hoje considerada um desafio para os teóricos da Psicologia e ciências afins. Que teorias têm bases sólidas? Que subsídios podem de fato as teorias dar à esfera do manejo e das técnicas? Como refletir a clínica e ampliar os conhecimentos científicos ligados a essa esfera tão intrinsecamente

humana: o cuidar no contexto da clínica psicológica? São eficazes os treinamentos e as várias modalidades de formação para psicoterapeutas? As teorias hoje vigentes (algumas favoráveis e a maioria ainda distanciadas e hostis à religião) dão o tratamento adequado à dimensão religiosa quando essa emerge na vivência e nas narrativas dos clientes?

Estas e outras questões mais específicas têm me ocupado desde os primórdios de minha formação e se consolidaram na dissertação de mestrado<sup>24</sup>, publicada em forma de oito narrativas. (MASSIH, 2000). relatei resumidamente minha própria história e os caminhos que me levaram a ser a psicoterapeuta que hoje sou. As demais sete histórias foram contadas por mim a partir de diálogos clínicos com pacientes considerados difíceis, e nos quais fui amadurecendo a idéia de que não há técnica alguma que se sobreponha à peculiaridade do cliente que temos diante de nós. Seus ‘problemas’, sua história de vida ou ainda, o modo como este cliente as ordena e configura é que comanda o uso e o exercício da intuição. Vamos desdobrar o que já é enunciado já no título do livro<sup>25</sup> do seguinte modo: O que é *agir terapêutico*? Agir é para mim, em primeiro lugar, movimento. Movimento interno certamente e, às vezes, movimento visível externamente, tais como estender a mão, olhar em direção aos olhos do cliente, telefonar em circunstâncias especiais tais como cirurgia, perda de um parente querido, formatura, casamento, divórcio, nascimento de um filho, ordenação, viagem urgente devido a ordens superiores ligadas a trabalho e variadas circunstâncias outras em que atos concretos de apreço ajudariam o cliente a sentir-se fortalecido e acompanhado. Em outras palavras, se este ato for entendido como *terapêutico*.

Mas em si o que significa propriamente o adjetivo “terapêutico”? No âmbito da psicoterapia a diversidade de práticas consideradas terapêuticas é tamanha que há quem defenda o uso da expressão no plural. O Conselho Federal de Psicologia dedicou o ano de 2009 à reflexão em torno da Psicoterapia<sup>26</sup>. Os debates foram organizados em três grandes eixos. O primeiro discutia a constituição das psicoterapias como campo interdisciplinar; o segundo buscava identificar os

---

<sup>24</sup> O título da dissertação enquanto tal (defendida na PUCSP, em 1998) era: *Sobre a prática clínica: Configurações de um modo possível de cuidar*. Fui orientada pelo Prof. Dr Luis Cláudio Mendonça Figueiredo e estiveram presentes em minha banca, tanto na qualificação quanto na da defesa os professores Dr Paulo Albertini (USP) e Dr Alfredo Naffah Neto (PUCSP).

<sup>25</sup> O título do livro, por sugestão de Edenio Valle, já fala de meu posicionamento diante do outro: “O *agir terapêutico. Um modo possível de cuidar*”.

<sup>26</sup> Cf *Jornal do Federal*. Junho/2009, p.4-5.

parâmetros técnicos e éticos para a formação e o exercício da psicoterapia pelos psicólogos e o terceiro, enfim, abordava as relações dos psicoterapeutas com os demais grupos profissionais que reivindicam o exercício da cura psicoterapêutica.

Os três eixos me interessam por levantar questões que desde sempre se imiscuem na prática clínica. Filósofos também podem ser terapêuticos, médicos de pronto socorro podem ser terapêuticos, orientadores espirituais, conselheiros e, igualmente nós psicólogos, podemos ser terapêuticos ou, ao contrário, profundamente anti-terapêuticos! Constato esta realidade ao receber clientes com seqüelas referentes a certos procedimentos que mais desorganizam que equilibram a dinâmica emocional e afetiva destas pessoas. Pois que as mesmas buscam o cuidado terapêutico por viverem estados de insuficiência em sua capacidade de reagir aos fatos da vida. E nem sempre encontram suporte para complementar- ao menos temporariamente- o que lhes falta. Ser terapêutico implica fornecer algo a alguém.

Vamos em frente e pensemos na expressão '*um modo*' presente no título do livro. Afirmo minha convicção de que não há o modo. Cada terapeuta é uma pessoa peculiar com história, formação humana e/ou técnica variada e seu agir está motivado e é acionado por valores vindos de sua cultura original. Ética, amor ao próximo, preocupação genuína, solidariedade e tantos outros valores morais e afetivos que norteiam a existência e são imprescindíveis ao fazer clínico não são facilmente transmitidos em uma formação técnica.

Quanto à expressão '*possível*', esta se refere aos limites e fragilidades do humano e nela se inclui a vocação para o *cuidar*. O que nos faz abraçar esta profissão, por que desejamos ou somos chamados a cuidar do outro com desvelo e continuidade? Que caminhos nos levam a este cuidar tão específico, o do contexto da psicoterapia?

Fazemos o que nos é possível, nossa eventual onipotência é interpelada a cada dia com o recuo diante de dores insuportáveis como a perda de um filho ou dos pais em idade precoce. Ou com as catástrofes naturais, as guerras sem sentido, as mortes prematuras geradas pela violência gratuita. Vemo-nos impotentes sobretudo diante de fracassos psicológicos como a pedofilia, os abusos sexuais de toda ordem, violência contra menores e/ou idosos, etc. Fazer o possível é fazer o possível no limite humano. E ainda assim, devemos dizer que cuidamos do outro, exatamente por operarmos no limite. E talvez seja este o nosso princípio ético crucial: dar o

melhor de nós mesmo, sem economizar e estar e sentir com o outro como se fosse conosco.

Como se forma um psicoterapeuta? Esta questão aborda um dos temas do debate. Estamos avançando neste terreno e nos damos conta de que todo o cuidado é pouco no que se refere a colocar um profissional do cuidar no mercado.

Estas indagações ou meditações foram se configurando nas narrativas das experiências clínicas contadas no meu livro, seja em artigos de revistas especializadas a partir do momento em que passei a pesquisar o tema das peculiaridades que encontro na interface entre Psicoterapia e Religiosidade (MASSIH, 2004; MASSIH, 2007; MASSIH, 2009). No último destes artigos, o de 2009, já se anuncia meu empenho em aplicar a Psicologia Narrativa na perspectiva da TSD.

Se não existe manual seguro para o exercício da psicoterapia, então é preciso contar para possibilitar o uso de uma capacidade fundamental da consciência de si e do mundo: a de interpretar os fatos vividos. A expressão “se e então” dificilmente voltará a acontecer daqui em diante por não refletir a postura epistemológica apropriada para o exercício do cuidado em psicoterapia (MASSIH, 1997; FIGUEIREDO, 2010). Tampouco a postura ‘ou-ou’ norteará as narrativas. O que se dá no contexto da clínica psicológica se dá na ordem da poesia, da literatura e a postura filosófica do ‘e-e’ mostra-se apta para conduzir apropriadamente a interpretação dos diálogos clínicos e a reflexão *a posteriori* dos mesmos. .

#### 2.4. A psicologia narrativa: um caminho adequado?

À medida em que fui adquirindo a prática da escuta e percebendo a força curativa deste método pouco invasivo é que fui buscar suporte teórico para este fazer – agir- que se consolidava. A palavra interpretação não me dizia muito e se me afigurava como demasiado psicanalítica, mas em minha ingenuidade teórica a usei, embora entendendo que não interpretava. Nas discussões epistemológicas em que fui introduzida pelo Prof. J. J. Queiroz, no âmbito das disciplinas do Doutorado em Ciências da Religião<sup>27</sup> é que travei conhecimento com a hermenêutica<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Trata-se das disciplinas obrigatórias Grandes Temas em Ciências da Religião I e II, que acompanhei ao longo do ano de 2009 ministradas pelo referido professor.

(GADAMER, 1960). Naturalmente eu sabia da realidade humana do interpretar, o que eu não sabia era formalizar o conceito como próprio para conhecer o que fazia em minha prática psicoterapêutica e mais ainda, da propriedade de seu uso no contexto das Ciências da Religião.

Quando passei a comunicar de modo mais preciso minhas experiências clínicas tomei consciência de que a verdade acessada no contexto da psicoterapia não é aquela a que coincide com uma teoria e sim uma verdade que tem o estatuto de real pela sincronicidade entre o sentir do paciente e a compreensão e/ou escuta do terapeuta (MASSIH, 1997). No atendimento a pessoas religiosas esta constatação se torna ainda mais palpável: religiosidade e espiritualidade são experiências humanas que só desse modo podem ser escutadas e compreendidas (SAFRA, 2007 passim; BELZEN, 2010, p. 293).

E mais, um psicólogo clínico que tem compromisso com a pesquisa científica precisa ter sempre presente “as preocupações arqueológicas e genealógicas, os problemas da epistemologia, da ética e dos processos de subjetivação, as dimensões das práticas e das crenças (FIGUEIREDO, 2010, p.144)”.

Mais ainda, devemos ter claro que a narrativa clínica, sempre *a posteriori*, compõe-se do conjunto das narrativas enunciadas pelo paciente em diálogo com a escuta do terapeuta, que pode transformá-la, sempre parcialmente, em relatos escritos. Trata-se de múltiplas e sobrepostas formas de comunicação levadas a efeito com múltiplos interlocutores- reais ou imaginados- que se influenciam e geram novas aberturas de *self*.

Múltiplos em todos os sentidos pois o terapeuta que relata os fatos da clínica difere daquele terapeuta que as escuta no momento em que o cliente narra. E mais, o cliente que faz o relato difere daquele que viveu a experiência em outro tempo e espaço de sua história de vida. Assim, de posições do eu a posições ‘outras’ do eu (HERMANS e KEMPEN, 1993; HERMANS e KONOPKA, 2010) vamos construindo e

---

<sup>28</sup> Não me refiro à hermenêutica enquanto interpretação de textos escritos, como no caso da hermenêutica bíblica e, menos ainda, no sentido que o termo interpretação ganhou na Psicanálise. Falo das interpretações que se dão em qualquer processo comunicativo entre seres humanos, seja ele verbal ou não-verbal. Tenho em mente a larga gama de aspectos que afetam -- consciente e inconscientemente -- qualquer comunicação interpessoal. Na linha de Belzen (2010), penso na interpretação que todos fazemos quando escutamos e vemos os comportamentos, atitudes e modos culturais de expressar sentimentos internos introjetados pelas pessoas nos diferentes contextos e grupos sociais com os quais convivem. É nesse sentido que também os psicoterapeutas interpretam o que está por trás e por baixo das narrativas e modos de proceder, mesmo os mais estranhos, de seus clientes.

reconhecendo os sentidos e valores que os episódios narrados têm ou tiveram para nós. Vamos encontrando juntos - cliente e terapeuta - o fio de Ariadne que interliga as narrativas e leva à inovação do *self*. Terapeuta e paciente acessam juntos o círculo hermenêutico (HEIDEGGER, 1986; GADAMER, 1960; BELZEN, 2010) que confere *status* de existente às suas vidas em contínuo movimento. As influências vão se interconectando e afetando umas às outras. E ainda, compreendemos o conceito de “história dos efeitos”, ou seja, uma interpretação passa a ter autonomia e ela mesma gera novas possibilidades de ser.

Junta-se a isso outra abertura de horizontes nascida de meu encontro com Jacob Van Belzen (2003) e, através dele, com a TSD. Ambos os encontros, cada qual à sua maneira, me mostraram que no diálogo com um outro significativo presente na cultura original de alguém ou, eventualmente vindo de outra cultura, como no caso dos missionários, inovamos o *self* ao entrar em contato com as posições e contra-posições da ainda não consciente amplitude do ser (HERMANS, 1999; HERMANS, 2001). No microcosmo de meu consultório, eu sentia o mesmo: a cada fala do paciente, eu me colocava em nova posição. E esta nova posição interpelava- e interpretava- as demais, sejam as minhas sejam as do paciente. A Psicologia Hermenêutica desde a qual Belzen concebe a Psicologia Cultural da Religião (BELZEN, 2010, p. 147 ss.) se conectava com meu fazer espontâneo que respeitava a cultura original dos pacientes com sua peculiar experiência e consciência histórica. Essa visão teórica dialoga também com a História (SERBIN, 2008) e a Antropologia (GEERTZ, 2001), respeita os avanços das neurociências (PAIVA, 2007b; VALLE, 2001) e a visão nomotética proposta por Hood (1975). O que o paciente retrucava diante de minha fala, mudava minha posição inicial. Pois bem, isto é diálogo! Não é fala unilateral em que o paciente fala e o terapeuta interpreta. Não se trata de um pesquisador observando um objeto lá fora (MASSIH, 1997) e sim de duas posições que se cortejam e dançam a música criada por esta parceria conjunta: objeto e pesquisador.

Fui também organizando a convicção de que estamos desde sempre imbuídos num modo de escutar/interpretar os fatos que nos antecipa e transcende. Este saber que inclui a cultura como inerente ao amadurecer do ser tornou-se um pilar que dava uma orientação e sentido mais seguros às minhas intuições iniciais. Pude compreender com Belzen (2010, p.125) que: “...de modo semelhante ao modo como Freud definiu a pulsão como trabalho psíquico por causa da unidade

intrínseca com o corpóreo, também a cultura impõe um labor, ela molda o âmbito psíquico”.

Expressando em forma de método aquilo que intuía nos encontros clínicos, senti-me assessorada para pensar a clínica, este terreno arenoso e movediço, que espanta quem o desconhece. O que elaborei em minha tese de mestrado escorando-me em Sandor Ferenczi e em autores contemporâneos da Psicanálise inglesa como Donald W. Winnicott e Christopher Bollas (cf. MASSIH, 2000), eu passava agora a reorganizar na perspectiva da Psicologia Narrativa em diálogo com a Psicologia da Cultura e com o construcionismo social de Gergen (1985; 1994) que, segundo Salgado e Clegg (2011, p. 426):

Abandona as epistemologias fundamentalistas do Iluminismo e assume que a) a realidade é sempre uma construção que resulta de acordo sociais e relacionais que se dão em comunidades de linguagem e que b) as falas narrativas das pessoas constituem a moldura através do qual nós podemos tornar inteligíveis nossos mundos.

Foge-se, assim, do mecanicismo das teorias organicistas e entende como impossível estudar a conduta humana sem a visão histórica e cultural, sem perder espaço para a dimensão única segundo a qual cada pessoa constrói o seu próprio mundo. São teorias que nos permitem defender o humanismo sem cair em ingenuidades e fantasias. É como afirma Belzen (2010, p. 141):

Quanto mais elevado o nível de estruturação de uma teoria, mais importantes os fatores humanos como a Consciência, a História e a Cultura... .Lidar com ações com grandes variações e experiências como a corte, o comportamento de consumo ou a religião (supõe) teorias com alto nível de estruturação pela sua capacidade explicativa máxima.

Conhecer com certa objetividade e cuidar/curar com respeito a cada pessoa em sua originalidade pareciam agora andar de mãos dadas. O que busco conhecer? De quem cuido? De jovens membros da Igreja católica. Isto é Psicologia Cultural da Religião aplicada a um ‘objeto’ específico: pessoas cujo valor central de suas vidas é instituir-se e viver como religiosos no papel de agentes. No dizer da tradição: ser homens de Deus. Este é o sentido que dão para suas vidas em movimento, injetando nelas intenção e propósito. Como reitera Belzen (2010, 62):

[...] Na psicoterapia e em outras práticas psicológicas que, em contraste com a psicologia acadêmica, nunca foram inocentes de tendências hermenêuticas ....as pessoas normalmente entendem por sentido a significância particular que somente pode ser encontrada através da história individual.

Ao ampliar o diálogo com o Construtivismo que escora a Psicologia Narrativa deixo claro que para me tornar a terapeuta que hoje sou precisei dos conhecimentos teóricos e históricos da Psicanálise: ninguém se torna terapeuta em permanente incompletude sem conhecer as intuições expressas na teoria psicanalítica, não apenas por D.W. Winnicott, a quem devo minha visão do amadurecimento humano, como também por Freud que desde seus primeiros artigos, malgrado sua teoria pulsional, fala da intencionalidade do existir e define o sentido como sendo um processo psíquico ao qual não pode faltar nem a intenção a que ele serve, nem a sua posição na continuidade da evolução psíquica de um ser humano saudável<sup>29</sup>. Trata-se aqui de mais uma tarefa terapêutica: desvendar a intenção e o sentido de se tornar alguém que se vê chamado a ajudar os outros na mediação entre o humano e o divino, o imanente e o transcendente. Não se trata apenas de analisar estes jovens e sim de aparelhá-los para enfrentar o cotidiano da vida consagrada, seja a nível de sua vida em comunidade como celibatários, seja a nível de sua atuação na sociedade.

Sandor Ferenczi, húngaro, é o inspirador de uma nova geração de psicanalistas, mais adaptados às culturas de seus pacientes. Na ocasião em que conheceu Freud e Jung, já apresentava uma visão mais pragmática do trabalho de um psicanalista, de forma que Andre Green o denominasse com o designativo de “analista- terapeuta”. Ferenczi vivia numa cultura que cobrava resultados práticos: se lhe encaminhavam um paciente, este deveria apresentar melhoras sob pena de o psicanalista ficar profissionalmente mal visto pelos demais. Sendo representante da psicanálise húngara, teve influência significativa também na psicanálise inglesa contemporânea. Ana Verônica Mautner (2009, p.13), sua conterrânea psicanalista radicada no Brasil, afirma que a psicanálise praticada pelos húngaros foi discriminada pela psicanálise dos vienenses à época de Freud:

Em 1993, quando os véus se levantam, *papers* são apresentados em todas as comemorações institucionais dos 120 anos. São trabalhos importantes que vão refazendo a integração não só da Psicanálise húngara e do momento internacional, mas também vão trazendo esclarecimentos e subsídios para a compreensão de certos autores independentes como Donald D. Winnicott.

---

<sup>29</sup> Cf Belzen, 2010, p.162

Estes fatos revelam como é difícil para o mundo acadêmico incluir as práticas profissionais e o fator cultural em suas pesquisas. Esta é também uma das deficiências da Psicologia Cultural da Religião, à qual faltam pesquisas com sujeitos vivos e em plena atividade no âmbito da religião (BELZEN, 2010 *passim*). Mautner, ao referir-se a Winnicott, mostra a importância que o mesmo sempre deu à prática de consultório, com sua demanda de cura, e à cultura como celeiro da criatividade, da imaginação e, igualmente, das doenças psicológicas. Mais que tudo, Winnicott foi o psicanalista que apontou para a importância da cultura como lugar de emergência do espaço transicional, interface entre o real concreto/externo e o real imaginado/interno. O que há de mais criativo no ser humano é o modo como ele coloca sua própria versão em tudo o que toca.

Winnicott serviu-me de guia por um certo e importante tempo do acompanhamento a religiosos por essas duas razões principais : por praticar uma psicanálise que cuida do paciente e por ter introduzido o conceito de espaço transicional (Winnicott, 1990), lugar metafórico do existir em que residem a religião, a religiosidade, a criação artística e cultural e, não por último, a utopia (MASSIH, 2006).

No entanto o diálogo com a Psicanálise tem seus limites na medida em que a mesma, apesar da fascinação construtivista pela narrativa, permanece ainda “buscando verificar se estes desenvolvimentos são coerentes com o arcabouço maior da meta-teoria psicanalítica, enfatizando impulsos inconscientes, defesas, estágios universais de desenvolvimento etc” (NEYMEIER e MAHONEY, 1997, p. 8). É o que pretendo mostrar nas narrativas clínicas: quase nada devemos esperar senão o irromper natural do amadurecimento do paciente a partir da auto-reflexão mediada pela presença do psicoterapeuta, nada menos que uma posição externalizada do *self* do paciente, nas palavras de Hermans e Konopka, de suas *positions*.

Desde os anos 80, ocasião em que passei a atender religiosos – ainda sem a demanda de produzir conhecimento científico - percebi a importância da cultura, da religiosidade popular e seus meandros na constituição da identidade do religioso em particular e de nós brasileiros em geral (VALLE, 1998; VALLE, 2001)

Desde esta mesma década temas leigos passaram a fazer parte dos estudos seminarísticos e a formação dos padres passou a ser institucionalizada sob formas novas e diferentes. A partir daí e em virtude de

uma atitude mais aberta da Igreja em relação ao mundo da modernidade “a psicoterapia passou a ser empregada para resolver conflitos pessoais de seminaristas”. (SERBIN, 2008, p.294). Em primoroso estudo histórico Serbin descreve as primeiras experiências concretas de clérigos que se submeteram à psicanálise e relata como também na preparação dos formadores são instaurados em várias partes do Brasil cursos destinados a formar os encarregados da orientação dos padres e futuros padres como psicólogos. Serbin chega a falar de uma “Psicologia da Libertação” ativa em nosso país e em parte incentivada pela própria Igreja. Minha caminhada pelas visões teóricas, sempre a partir do fazer clínico, encontrou apoio na visão construtivista assim expressa por Neimeyer (1997, p.7).

Os terapeutas construtivistas anseiam por descobrir o que está em pauta ou o que é problemático para cada cliente. As intervenções resultantes ajudam o cliente a explorar possíveis caminhos para movimentarem-se, enquanto respeitam o núcleo organizacional dos princípios sobre os quais suas visões de mundo estão construídas. Portanto a psicoterapia pode ser encarada como um tipo de colaboração na construção e reconstrução do significado, uma parceria íntima, porém temporária, em um processo de desenvolvimento, que continuará para além do fim da terapia formal.

Na mesma linha que supõe uma “intensa relação intersubjetiva” (BELZEN, 2010, p.155) caminha Valsiner (1996, p.238) para quem a psicoterapia não pode esquecer que existem instituições com papéis sociais bem definidos que dependem:

...de significados narrativamente construídos de pessoas que assumem papéis sociais em instituições da sociedade. Os psicoterapeutas não podem ter uma posição neutra nesse diálogo entre as posições baseadas no papel social e seus interlocutores institucionais (isto é, instituições governamentais, estabelecimentos religiosos).

O psicoterapeuta que atende pessoas ligadas a instituições, sejam famílias, empresas ou grupos de religiosos e profissionais precisa estar atento ao bem estar gerado pela pertença às mesmas. Acordos entre as partes, instituição e pessoa, podem ser significativos para a construção de significados que dão suporte à qualidade de vida das pessoas consagradas. Ao perceber esta vertente, abrem-se para a pessoa religiosa perspectivas para o diálogo que deve estabelecer não só com outros indivíduos de seu grupo como também com símbolos, crenças, normas e ideologias da organização. Mais uma vez percebo que ao atender individualmente meus clientes estou simultaneamente investigando e compreendendo também a instituição a que eles pertencem e, de um modo mais geral, a Igreja Católica enquanto instituição.

## 2.5. Psicologia Cultural da Religião numa ótica hermenêutica interdisciplinar

Uma pergunta metodológica que continuo me fazendo é a seguinte: estudar seminaristas brasileiros católicos é uma tarefa que tem especificidade própria? Se eu estudasse os seminaristas da Igreja Messiânica, por exemplo, de que modo o faria? Há modos mais ou menos próprios a este o aquele grupo ou instituição religiosa?

Observa-se cada vez mais a tendência em Psicologia geral para estudar casos individuais e fatos que se dão uma única vez (concepção idiográfica) lado a lado com os estudos nomotéticos<sup>30</sup>. No estudo de casos individuais, o sujeito precisa ser compreendido a partir de três níveis complementares: primeiro, o corpo e tudo o que nele há de constitucional; segundo, o ego como uma síntese idiossincrática das experiências; terceiro, as estruturas sociais dentro das quais se concretiza a história de vida individual e cujos *ethos* e *mythos* moldam o sujeito.

Os sujeitos em questão-seminaristas da igreja católica-possibilitam a pesquisa por, ao menos, uma dupla perspectiva: o sentido pessoal que colocam em sua escolha e aquele compartilhado pela comunidade (BELZEN, 2010, p.63). Ambas as perspectivas incidem em seu funcionamento psíquico global, modificando e instalando modos de ação no mundo. As exigências da Igreja modelam e organizam seu pensar, sentir e buscar. Seus corpos são monitorados e devem submeter-se a regras.

Se estas regras ajudam na instalação, manutenção e amadurecimento da espiritualidade requerida, já teríamos aqui um projeto de pesquisa que lança luzes sobre a pessoa e sobre a instituição. Hoje em dia a visão que temos do corpo inclui o desejo como superação da morada organicista e acesso à corporeidade transcendente, como é o caso da vocação para o sacerdócio. Pereira (2004, p.273), um estudioso da Igreja em suas vertentes institucional e pessoal afirma:

O corpo, que já foi considerado apenas um objeto natural, é aqui entendido como corporeidade, ou seja, como um dos principais objetos de historização (sic). Engloba investigações que analisam as transformações desse corpo do ponto de vista do desejo, das fantasias, do sagrado, dos movimentos e instituições correspondentes.

---

<sup>30</sup> Apud Belzen, 2010. p.151. Windelband, foi quem em 1894 primeiro conceituou esta divisão ao delimitar o método da História do método das Ciências Naturais.

Corporeidade é a soma do corpo biológico com seus afetos desde sempre associados. William James já intuía esta integração, dividindo o *self* em social, corporal e espiritual. Este último, para o autor, não é o *self* da interioridade, mentalista ou psicológico, encapsulado em si e dissociado do corpo. O *self* espiritual é, para James, um *self* em ação<sup>31</sup>. Os avanços das Neurociências igualmente comprovam a impossibilidade de separar mente e corpo sem cair num artifício caricatural<sup>32</sup>.

Os sentidos presentes na história de cada indivíduo quando trazidos à consciência inovam o *self* em seus vários aspectos e, igualmente, o universo/cultura do qual provém. Assim é que ao estudar um caso, estamos também esclarecendo a instituição ou cultura na qual emergem as peculiares experiências deste sujeito. O conhecimento de pessoas singulares, com seus afetos e desejos, com sua corporeidade também pode ser o conhecimento de um povo, da peculiaridade de uma língua, de uma religião ou de um sistema legal, de uma peça literária, da arte e da ciência<sup>33</sup>.

Como entender este corpo ou corporeidade a não ser pela interpretação que fazemos da escuta dos relatos biográficos, das narrativas em 3ª pessoa e da observação direta em contexto clínico? Outro modo não há senão a leitura colorida e narrativa do pesquisador-terapeuta envolvido neste conhecimento. Uma voz que fala com a idade aproximada de cinco anos, apenas para exemplificar, num homem ou mulher de 50 anos, certamente tem algo a dizer sobre esta posição de eu-menino de 5 anos, que permanece ativa no presente de um adulto de 50 anos. É neste sentido que Hermans e Konopka (2010, p.173) afirmam:

De um ponto de vista teórico faz sentido termos a noção de posição e de 'eu' num termo composto (posição do eu/- *position*). O *self* se localiza no espaço e no tempo, isto é, como parte de um mundo globalizado e de uma história coletiva. Como um eu receptivo, tem o potencial de se tornar parte de um campo maior de consciência.

Não é mais possível nesta visão a afirmação radical "eu sou eu". Estamos sempre enredados na interpretação que fazemos do outro e de nós mesmos. Na pesquisa hermenêutica nada é fixado *a priori* e o pesquisador - sempre consciente

---

<sup>31</sup> Cf. James, 1890, p. 188.

<sup>32</sup> Cf Paiva, 2007; Valle, 2001. A visão cognitiva e a visão das neurociências aparecem ao longo dos casos que acompanho.

<sup>33</sup> Cf Lamiell, 2003, p. 161 (apud BELZEN, 2010, p. 152).

de que há um *a priori*. – vai modulando a interpretação. Não há interlocução sem *a priori* e o instante mágico do encontro espontâneo acaba se tornando o divisor de águas da tarefa clínica. Mostrar o sujeito a si próprio e apresentar-lhe a instituição tal como a vê, o emancipa. Ao emancipá-lo, o mesmo emancipa a instituição da qual convém que se veja e atue como instituinte já que toda instituição, apesar de sua rigidez, é também, segundo Pereira (2004, p.285):

... um processo aberto, fluido. A trama dialética entre os movimentos do instituinte, do instituído e da institucionalização faz com que o eu seja uma realidade inacabada, um ato permanente, um projeto em construção, como a própria vida. Por isso, a instituição não pode ser compreendida somente do ponto de vista conservador sem o movimento contrário, apenas como a face do instituído.

Ao entrar em contato consigo próprio, o indivíduo percebe e passa a dispor de múltiplos aspectos de seu *self* e aquelas áreas ligadas ao institucional de algum modo se desprendem através das intervenções/interpretações do psicoterapeuta. Nesta devolução aquele que a recebe, recebe de modo pessoal, dizendo melhor: interpreta. Gadamer (1989, p.422)<sup>34</sup> mostra que em nenhuma condição nós humanos temos uma única visão do que quer que seja. Sempre há um diálogo interno sobre o que algo é e sobre o que algo não é ou é de outro modo. Esta condição humana traz o pensamento de que algo é visto a partir de um certo ponto ou prisma. A pesquisa com pessoas acontece dentro do círculo hermenêutico (GADAMER, 1960, 1988; BELZEN, 2010, p. 147) e traz à tona o sentido em sua mobilidade caracteristicamente humana. O que hoje assim é, amanhã pode não mais ser. O que de modo algum tira a veracidade da experiência relatada. “A verdade é sempre contextual e existe no tempo” (BELZEN, 2010, p. 148).

Estudar seminaristas católicos inclui desde o início a instituição, a posição de instituído (aquela que já se deu) e a posição de instituinte (aquela que se dá no presente). Inclui sobretudo o momento histórico em que a pesquisa se dá (SERBIN, 2008, passim) com os sentimentos e as ações geradas por esse momento. Do mesmo modo, estudar seminaristas católicos pelo viés da psicoterapia traz consigo as posições e valores do pesquisador que, preferencialmente de modo metódico e metodológico, as suspende para realizar trabalho científico fidedigno. A relevância

---

<sup>34</sup> Apud Hermans e Konopka, 2010, p.135

deste tipo de pesquisa longitudinal com pessoas religiosas que vivem hoje é mencionada por Belzen (2010, p. 171):

Ainda que em tese seja possível isolar uma única experiência ou ato, a perspectiva que qualquer Psicologia assume tipicamente para compreendê-lo é a do processo. Mesmo um ato ou experiência isolado será compreendido por um psicólogo como parte de um contexto biográfico da pessoa envolvida

Compreender o contexto biográfico de qualquer pessoa necessariamente supõe considerar sua cultura original "a fim de detectar, seguir e analisar as lutas e vicissitudes dos processos da biografia do indivíduo no qual um ato ou uma experiência particular está imersa e do qual ela é um elemento inerente e constituinte". Por se tratar de pessoas contemporâneas também tem importância significativa "conceituar este caráter histórico da relação entre a cultura e o corpo que cada pessoa é" (BELZEN, 2010, p. 61). É bom lembrar que, no exemplo dado, o homem ou mulher de 50 anos não está necessariamente fixado nesta era de sua vida e sim que naquele momento, naquele enredo ou contexto, uma posição de eu (HERMANS e KONOPKA, 2010, p.173), se apresentou para o diálogo. Ou o terapeuta/pesquisador responde a esta interpelação ou lhe restará apenas esperar nova oportunidade.

## 2.6. Metáfora e conhecimento nas narrativas em psicoterapia

O exercício da psicoterapia entende a pessoa do cliente como alguém que precisa ampliar os conhecimentos sobre si mesmo de modo que possa lidar satisfatoriamente com as situações de conflito, mudanças de estado de vida, doenças mentais e/ou psicossomáticas. Deste modo procura conhecer a história ou as histórias de vida relatadas neste contexto específico: a sessão analítica.

A linguagem da psicoterapia é metafórica (PAIVA, 1999; SERBIN, 1986), ou seja, é toda ela permeada de duplos ou múltiplos sentidos por sua própria natureza e função: desvendar os mistérios do inconsciente, do ainda não consciente e da própria consciência por vezes oculta nos afazeres automáticos do cotidiano e na fala institucional (HERMANS, 2001). Isto significa que a psicoterapia fala 'nas fronteiras da linguagem' tal como postula Van Buren (1977). O que dizemos, o que ouvimos na sessão analítica é sempre interpretativo e fronteiroço. Uma cadeira pode ser a

cadeira em que sentava o pai do paciente, o que difere em muito daquela cadeira em que se senta diante do terapeuta. Porém a cadeira em que sentava o pai pode ser a mesma cadeira de um sonho relatado pelo paciente que, arremessada à parede, não se quebra. A cadeira é o pai e na metáfora se estabelece um eventual diálogo com a figura paterna. A acuidade do terapeuta capta, estabelece e dá continuidade ao diálogo. A metáfora estende a reflexão e é a ferramenta principal do terapeuta ao lidar com as narrativas dos clientes. De modo geral aparece nos sonhos, crenças, experiências religiosas e/ou místicas. Aparece também nas narrativas bíblicas, nas memórias recentes ou de infância. Facetas (ou posições) ocultas do *self* emergem ou ressurgem no encontro ou diálogo com as narrativas que cortejam o sentido das palavras metafóricas. Falamos por metáforas e o próprio *self* é metáfora de um estado de ser que engloba os demais estados constituintes do ser. Alguns pesquisadores da aplicação da TSD (HERMANS e KEMPEN, 1993; HERMANS e KONOPKA, 2010) à psicoterapia falam em uma meta-posição que surge ao longo do processo psicoterapêutico e permite uma certa distância em relação às outras posições de modo a inovar o auto conhecimento (HERMANS e DIMMAGIO, 2004, p.23). Voltarei às propriedades da meta-posição na reflexão dos casos clínicos. Jerome Bruner, um dos teóricos que sedimenta as bases da teoria do *self* dialógico, afirma em 1997 (p. 155):

A construção do *self* é um propósito meta-cognitivo como re-conceber um território familiar de modo a incluí-lo numa topografia mais geral. Nós criamos as cadeias de montanhas, os platôs, os continentes, em retrospectiva, para efeito reflexivo. Nós impomos meta-estruturas imaginativas e limites em detalhes locais para dar coerência ao relato. Não quer dizer que os detalhes locais não sejam experimentalmente reais em nossa memória. É somente que eles precisam ser colocados num contexto mais amplo.

O autor quer dizer com isso que não basta narrar histórias. É preciso que do outro lado haja alguém qualificado para escutá-las favorecendo a circunscrição das narrativas em um conjunto de valores mais amplo – ou mais fundo – que funciona como chave de compreensão para a questão de quem conta naquele momento. Suas palavras mostram a interface entre o fazer do psicoterapeuta, do padre que um dia o seminarista será e do advogado que atende um caso (BRUNER, 1977, p.155):

Cada clínico escutando seus pacientes, cada padre ouvindo confissões, cada advogado trabalhando num caso com um cliente em litígio-cada um

sabe sua verdade 'forçada'. O que é interessante sobre essas profissões é que seus praticantes possuem um repertório de modelos apropriados para ajudar seus clientes a modelar narrativas totais para pedaços de suas vidas de modo a ajustar-se ao propósito do momento. Os clínicos tem suas teorias, o padre sua doutrina de arrependimento e redenção; o advogado seus procedimentos para estabelecer culpabilidade e contra-culpabilidade.

O interessante de sua reflexão é que embora ele dê importância ao discurso formal como norte para a construção do *self*, Bruner observa que o mais comum de nosso dia a dia como humanos é o fato de não precisarmos de profissionais o tempo todo e de resolvermos a maior parte de nossas questões no diálogo espontâneo com outros iguais. É o que se deveria esperar mais ainda de quem se propõe a viver uma vida comunitária, como é o caso dos pacientes em questão.

## 2.7. A TSD e o conceito de metáfora-raiz.

A TSD se inspira em dois pensadores em particular: William James e Mikhail Bakhtin, que trabalharam em diferentes países (EUA e Rússia, respectivamente) em diferentes disciplinas (Psicologia e Teoria Literária) e em diferentes tradições teóricas (pragmatismo e dialogismo). Como o termo composto sugere a presente teoria se encontra não exclusivamente em uma ou outra tradição e sim exatamente na sua intersecção. Como uma teoria sobre o *self* ela é inspirada em William James. Como uma teoria sobre o diálogo ela é elaborada a partir de *insights* de Mikhail Bakhtin, que viveu e estudou na Rússia pós-revolucionária dos anos 20 e seguintes, e concebeu sua teoria literária na perspectiva sócio-histórica do materialismo dialético. Essa perspectiva exige que a construção do *self* se apóie nas narrativas dos indivíduos sobre si mesmos.

Sempre me intrigou o uso da palavra *self* para referir-se ao si mesmo, ao próprio de cada um, ou ao 'eu'. Nos dicionários encontramos várias maneiras de definir o eu que por vezes incluem o corpo e sempre incluem a personalidade<sup>35</sup> Por que não usamos a expressão 'si mesmo' em bom português? Por que a expressão em inglês prepondera sobre nosso termo composto: si-mesmo e, igualmente,

---

<sup>35</sup> No Dicionário *Password- English Dictionary for speakers of Portuguese*, Editora Martins Fontes: São Paulo, 2000 encontramos para *self* a definição "a person's own body and personality". E ainda: "the set of someone characteristics, such as personality and ability, which are not physical and make that person different from other people"..

prepondera 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. A verdade é que as múltiplas possibilidades de ser e estar no mundo faz com que fiquemos cada vez mais aturdidos quanto ao que de fato somos. Somos seres de desejo? Somos seres de sentido? Somos seres biológicos? Ou somos espirituais, religiosos? Temos ou não temos uma religiosidade inerente a nosso existir ou ela nos é revelada por um Outro maior (PAIVA, 1999, p.45)? Amadurecemos individualmente ou dependemos das relações com pessoas de nosso meio? Todas estas questões são pertinentes e ocupam as relações com os outros com quem dialogamos ao longo da vida. E assim, de algum modo, já estamos falando do *self* dialógico, uma possível maneira de construir saberes na psicoterapia narrativa de pessoas religiosas.

Na intersecção entre a história pessoal e a história coletiva do grupo ou cultura ao qual a pessoa pertence é que as várias posições do eu se organizam. Não há posições rigidamente fixadas, elas emergem conforme a necessidade do momento para dar conta da natureza imaginativa, hermenêutica e narrativa do ser humano. Não há outro modo de conhecer-nos a nós mesmos senão pela narrativa, nem que for aquela inaudível aos ouvidos externos. Pensamos sobre nossas vivências, repetindo-as internamente, imaginando novas posições, novos interlocutores, novas alternativas. Mais ainda, ao nos ocuparmos de um fenômeno tão variável e escorregadio quanto a religiosidade devemos buscar suporte em teorias que incluam a imaginação e a linguagem poética. Belzen (2003, p.20) afirma com propriedade:

O conhecimento do *self* dialógico mostra que o ser humano vive em múltiplos mundos sociais, habitados por outros tanto reais quanto imaginários, pessoas conhecidas seja do passado, seja das histórias pelas quais se vive. Se a pessoa é religiosa ou, ao menos, familiarizada com algum tipo de religião, ele ou ela podem travar relacionamentos com deuses, espíritos, autoridades religiosas e podem conduzir um diálogo com (estas entidades) e todos podem fazer parte de uma construção narrativa do mundo.

A linguagem imaginativa usa a metáfora sem mesmo dar-se conta. A fala poética a utiliza por inspiração e também por método. A religião, finalmente, “é obrigada a falar por metáforas porque, seja como religião natural, seja como religião

revelada, fala de algo que não conhece” (PAIVA, 1999, p.45). Em se tratando de construção de saberes, a metáfora, mesmo sendo ferramenta indispensável se afigura como perigo. Belzen (2010, p.140) alerta ser erro comum “que aspectos visados pelo modelo [são] tomados como se fossem o todo – reducionismo – ou que a qualidade metafórica do modelo seja esquecida como no caso da reificação”.

Algumas teorias em Psicologia suscitaram o desvio das explicações e fizeram com que a imaginação do autor virasse objetos concretos de representação: embaixo o id, depois o ego e acima o super ego. Como uma pilha de objetos visíveis e palpáveis. Teorizar sobre a metáfora é útil para evitar exatamente estes perigos: reificação e banalização. Hermans e Kempen (1993, p. 11-28)<sup>36</sup> ocupam bom espaço de seu livro explicitando as metáforas raiz que foram inicialmente referidas por Pepper, em 1942, e utilizadas por Lakoff e Johnson (1980) e Sarbin (1986), na conceituação da Psicologia Narrativa. Mesmo a fala racional e lógica está o tempo todo escorada em quatro metáforas raiz, descritas pelos autores e que passo a resumir:

- *Formismo*: classifica as coisas de modo que traços gerais ou tipos e classificação de tipo não históricas são produzidas. Assim, se algo é arredondado, logo afirmamos que parece uma bola. O formismo surge de modo automático em nosso pensar e é preciso atenção para evitar que a metáfora se torne coisa. A lua tem formato esférico, apresenta-se como esfera no tempo da lua nova e da lua cheia. A lua cheia e a lua nova são bolas para uma criança pequena. A lua é uma bola e a lua não é uma bola. Assim com as metáforas que sempre carregam a postura e/e em seu significado. Assim também com os ícones: a imagem de Nossa Senhora é e não é Nossa Senhora (PAIVA, 2007).

- *Mecanicismo*: coloca os eventos em relações de causa-efeito. O que aconteceu antes no tempo cronológico é a causa do fato ou emoção que vem na seqüência. A pessoa humana quando vista como contadora de histórias não reage a estímulos e sim está continuamente envolvida num processo de construção de significado e é orientada para realização ativa de propósitos e objetivos. Uma estória ou um pedaço de sua história pode estar sendo contado para levar a um resultado já vivido de forma não representacional numa certa posição escondida do eu (HERMANS, 2001). Qualquer posição do eu pode ser organizadora em certo

---

<sup>36</sup> Os autores referidos na definição das metáforas raiz encontram-se na extensa bibliografia do livro de Hermans e Kempen (1993).

momento e des-organizadora em outro. Assim, as relações de causa e efeito podem ser construídas sem que se tenha consciência desta intenção.

- *Organicismo* é uma metáfora influente para a psicologia do desenvolvimento. O trabalho de Levinson, os estágios do amadurecimento de Erikson (1950, 1963) e a visão de Havighurst de tarefas do desenvolvimento são conhecidos exemplos desta aproximação. As linhas de pesquisa de Piaget e Kohlberg combinam bem com a metáfora do organicismo. Uma característica típica das teorias organicistas é a suposição de uma seqüência previsível das etapas ou tarefas de desenvolvimento. Em Psicologia da Religião as etapas de amadurecimento da fé de Fowler (1992) são o melhor exemplo. Em estudos recentes que vem sendo desenvolvidos em nosso núcleo de pesquisa compreendemos que não era este o intuito do autor e, no entanto, o que ficou mais conhecido foi sua descrição dos estágios. Há uma tendência humana para a classificação e, se não for refletida, pode levar a exageros.

- *Contextualismo*: É sensível a tempo e espaço mas não no sentido estrito. As condições históricas em que certo evento se deu se incluem na interpretação e na sensibilidade ao efeito deste evento. A inter-conexão dos eventos, por outro lado, acentuará a importância da previsibilidade, tão desejável para qualquer ciência. O contextualismo difere do organicismo por enfatizar a importância de eventos inesperados. Devido ao fato de eventos serem dependentes de mudança na situação, a vida muda sempre de modos não previsíveis. Para dar suporte a esta asserção há ampla evidência empírica. Descobertas de experiências longitudinais se juntam com a verificação da influência maior de fatores históricos na vida humana (ELDER, 1974, 1979) mostrando que as vidas são muito menos previsíveis do que se dizia antigamente (GERGEN, 1980; KAGAN 1980; RIEGEL 1975). Estudos de vida ao longo do tempo deveriam portanto preocupar-se do impacto de eventos inesperados, principalmente da maneira como as pessoas significam estes eventos. Um largo espectro de eventos pode resultar de mudanças que não foram antecipadas: recessão econômica, catástrofes ambientais, mortes súbitas, conversões. No contextualismo haveria uma hiper simplificação selecionar apenas dois eventos e nomeá-los como causa e efeito. Contextualismo fala de fatores intermediários que interconectam eventos. Contextualismo não supõe causas eficientes e sim causas finais.

Além da importância que a TSD confere às metáforas, sua visão supera o *cogito ergo sum* cartesiano. Gianbatista Vico - nascido em Nápoles no ano de 1668, 18 anos após a morte de Descartes - é considerado um dos fundadores do construcionismo social. Ao seu lado e em um sentido mais próprio, podem ser mencionados, W. James, Lev Vigotski (1978) e Herbert Mead (1934) e os autores da Psicologia Narrativa já repetidamente mencionados nos parágrafos anteriores.

Vico se perguntava sobre o surgimento da consciência no homem e havia percebido que os primeiros humanos que se deram conta da grandiosidade do Universo eram poetas, criativos e também sábios. A partir de sensações corpóreas de medo, encantamento ou fascinação respondiam com linguagem figurativa, dizendo melhor, linguagem poética. Esta linguagem se opõe à linguagem formal da ciência e, em nosso caso, dos documentos oficiais da Igreja. Tampouco é utilizada no diálogo que os jovens seminaristas mantêm com as figuras de autoridade (formadores, provinciais, superiores de casa, conselhos). Afirma Vico que o poético nasce da ignorância já que “a ignorância, mãe do espanto, torna tudo maravilhoso para os homens que são ignorantes de tudo” (HERMANS e KEMPEN, 1993 p.4). A poesia é divina porque imagina que as causas das coisas são os deuses.

Hermans e Kempen (1993, p.5) escrevem que “tal como as crianças, em cujas mãos nós vamos pondo coisas inanimadas e que com elas brincam e falam como se fossem pessoas vivas” também os primitivos humanos faziam e, de uma maneira mais refinada, continuam fazendo os demais seres humanos. Ou seja, eles usavam a imaginação para dar conta do espanto diante da imensidão e dos mistérios do mundo. Vico imagina que para compreender o mundo, as pessoas tomaram seu próprio funcionamento corpóreo como referência gerando modelos de compreensão de seu meio ambiente. Isto tudo a partir da imaginação corpórea da qual somos dotados. As pessoas primitivas estavam imersas em seus universos corpóreos, nos seus sentidos e não tinham a força da linguagem para limitar estas percepções. É bom lembrar que imaginação para Vico não é fantasia irreal e sim um modo de conhecer. Para ele “*verare et facere idem esse*, isto é: “conhecer e fazer são a mesma coisa”.

A teoria social de Vico afirma que a espécie humana passou por três períodos: a idade dos deuses, a idade dos heróis e a idade das pessoas. Desde que as pessoas passaram a traduzir o não familiar para o familiar percebendo espíritos antropomórficos em serviço, estes mesmos espíritos passaram a ocupar posições

ocupadas pelos chefes das famílias. Este foi o começo da idade dos deuses, período em que as pessoas viviam em comunidades patriarcais, unidos por laços de sangue e reguladas por homens fortes que combinavam o papel de pais, sacerdotes e de reis.

Quando a humanidade passa a sair de suas comunidades em busca de trabalho e sustento, os laços de sangue deixam de regular a vida e as relações de poder se estabelecem a partir da prestação de serviços. Seria o início da aristocracia e os que solicitavam serviços – e pagavam- queriam assemelhar-se a deuses. Era a fase dos heróis. Mas com o enriquecimento dos plebeus os conflitos passam a existir e inicia-se a fase das pessoas. Mas nada disso se dá de modo linear ou seqüencial e a humanidade não vem de uma baixa consciência para uma consciência mais alta. O desenvolvimento se dá sim de forma espiral. (ele não é evolucionista, como Darwin, o que geraria uma visão preconceituosa, os povos primitivos, rurais seriam anteriores/inferiores aos atuais/urbanos).

Vico trata o desenvolvimento da linguagem em estreita conexão com os três períodos da história. Assim no tempo dos deuses a linguagem seria mais reverencial e se expressava por atos mudos de religião, cerimoniais, linguagem divina. A segunda forma de linguagem surge por razões que ele chama de heróicas em que “braços são feitos para falar” e está associada a disciplina militar. A terceira linguagem é o discurso articulado que “é usado por todas as nações”. Trata-se da comunicação formal que utilizamos e que freqüentemente limita o diálogo, principalmente quando envolve hierarquia e autoridade.

Palavras combinadas em discursos/frases foram usadas para contar as primeiras fábulas e mitos que expressaram as narrativas de verdade daqueles tempos. A linguagem está diretamente relacionada à natureza da sociedade humana. Por exemplo, na idade dos heróis o grupo que ditava regras afirmava descender dos deuses e isto requeria adesão a códigos de honra. Este tipo de vida foi perpetuado pela poesia épica. Já a idade das pessoas seria baseada em regras formais, contratos que requeriam pensamento abstrato em prosa. Na visão de Vico o conhecimento não resulta de uma mente individual engajada num pensamento abstrato e sim vem de um processo social e cultural em que o tipo de conhecimento está relacionado com a comunicação, função da linguagem. Por outro lado a linguagem também muda em função das mudanças sociais e culturais.

Com este resumo do que foi apresentado por Hermans e Kempen (1993) quero mostrar que a abordagem narrativa e cultural não se fecha em regras e apriorísticos e está sempre em busca da linguagem mais adequada ao momento. Tampouco significa ausência de preconceito, o que fica claro nas afirmações de Reale e Antiseri (2006, p. 260), referindo-se a Gadamer que:

Reabilita a noção de “preconceito”(Vor-urteil). Foi o iluminismo que desacreditou o conceito de “preconceito”. A crítica iluminista da religião acoplou ao conceito de preconceito o significado de “juízo infundado”. Gadamer reavalia o conceito de “preconceito”entendendo como pré-conceitos as idéias que possam tecer nossa Vor-vertändnis, isto é, nossa pré compreensão, as quais continuamente subjazem à prova da experiência.

O conhecimento tácito adquirido pela imersão na cultura utiliza variadas formas de linguagem para tornar-se presente e a metáfora se destaca paradoxalmente como a mais primitiva das linguagens (quando o pensamento ainda não ‘sabe’ formular) e, igualmente, como a mais sublime das linguagens: a que se dá na fala poética. Esta última está muito presente no espaço lúdico da sessão de psicoterapia (MASSIH, 2000) e se insere nas fronteiras da linguagem (VAN BUREN, 1977).

## 2.8. Apresentação da TSD como ferramenta

William James (1842-1910), um dos pais da Psicologia da Religião, disciplina – ou área de conhecimento- de múltiplas paternidades, 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.

Hermans e Kempen (1993, passim) definem o *self* como uma paisagem imaginária em que transitam no tempo e no espaço todos os ‘tu’ ou ‘outro’ que compõem o universo relacional de cada indivíduo. Entre estes ‘outros’ podem ter presença marcante imagens de santos, personagens bíblicos ou qualquer outro objeto de contato fornecido por qualquer religião. Assim, posso relacionar-me com Cristo ou Santa Tereza e também com a idéia de Buda, deuses de qualquer espécie

e até mesmo pedras consideradas 'sagradas' ou 'carregadas de sentido'. Como se trata de um diálogo, este 'tu' ou 'outro' passa a ser parte da personalidade total de quem vive a experiência, transformando paulatinamente a pessoa envolvida do mesmo modo que esta pessoa transforma o objeto de seu diálogo ou encontro. Mais ainda, também os personagens criados por nossa imaginação são partes móveis, mutantes e mutativas (no tempo e no espaço) de nosso *self* total. Nesta visão não há um *self* organizador mas uma multiplicidade de posições do eu que funcionam como realidade vivencial muito mais que como papéis a serem exercidos na comunidade social.

O *self* dialógico (HERMANS e KONOPKA, 2010) entrelaça dois conceitos, *self* e diálogo, juntos de tal modo que uma mais profunda compreensão da interconexão entre *self* e sociedade é adquirida. Frequentemente o conceito de *self* se refere a algo 'interno, algo que se dá dentro da mente de uma pessoa individual', enquanto diálogo é tipicamente associado com algo 'externo', isto é, um processo que se dá entre pessoas envolvidas em comunicação. O conceito composto de *self* dialógico vai além da dicotomia *self-outro* colocando o externo no interno e, no reverso, introduzindo o interno no externo.

Esta visão amplia a perspectiva da compreensão da religiosidade, trazendo a mesma para a realidade sócio-cultural do indivíduo que a vive. O que importa não é o conteúdo da espiritualidade e sim a função que exerce na totalidade da personalidade, seu sentido, a posição hierárquica nos valores que norteiam a vida daquela pessoa. Mais ainda, importam os propósitos e as intenções desta espiritualidade (BELZEN, 2010).

Em "Princípios da Psicologia" William James (1890, p.188) conceituou o *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.

No capítulo sobre o *self* James, como já referi anteriormente, distingue ainda o *self* material, identificado principalmente com o corpo, mas que inclui também as posses e a família; o *self* social representado pelo reconhecimento do outro; e o *self* espiritual, a parte mais central do *self*, que se apresenta introspectivamente quando

o pensamento se torna sobre si mesmo, quando pensamos em nós mesmos como pensantes. Percebemos que James definia o *self* espiritual dissociado da interpretação mais comum hoje, ligada ao religioso. Posteriormente em 1903 é que publicou o livro “As variedades da experiência religiosa. Um estudo sobre a natureza humana” (James, 1991). De todo modo esta intuição inicial foi semente para os autores Hermans e Kempen (1993) desenvolverem a teoria.

Funcionando como uma sociedade da mente, o *self* é povoado por uma multiplicidade de posições que tem 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, os grupos a que 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 a viver de modo comunitário, como fazem os religiosos da Igreja Católica, já que o outro como tal se entrelaça com a percepção que temos de nós próprios e dos ‘outros’ com quem convivemos. Nossa auto-crítica, nossos conflitos e mesmo aquilo que temos como certo e plausível pode -e freqüentemente é- modificado pela influência caracteristicamente humana do outro sobre nós. Sarbin (1986 passim) mostra que agimos como se estivéssemos num palco produzindo as emoções que o universo histórico – cultural espera de nós. Afirma Belzen (2010, p.291):

O discurso emocional ganha seu sentido não a partir de uma presumida relação com o mundo interno – das disposições, pulsões, instintos ou traços -, mas da maneira como se configura, segundo os padrões de relacionamento vigentes na cultura.

De modo complementar e dialético a cultura, e mesmo as instituições, carecem destas interlocuções internas e externas seja para consolidar-se no tempo seja para renovar-se (PEREIRA, 2004, p. 285-286). A alteridade passa a ser bem vista já que é apreendida a partir do indivíduo que se auto- reflete. O outro nada mais é que cada um de nós na vertente relacional.

Giambattista Vico, referido acima, sabia que não se trata de “Penso, logo existo” e sim que “os processos de pensamento são antecidos por vivências corpóreas e afetivas que deixam registros na constituição de nossa identidade” (HERMANS e KEMPEN, 1993, p. 10). Como se constitui a consciência de si e dos outros nas crianças e nos jovens é pergunta que fazem psicólogos, pedagogos, filósofos e também – e principalmente, hoje em dia – os teólogos. Os agentes religiosos querem e precisam saber dos processos de construção da imagem de Deus<sup>37</sup> para dialogar com os fiéis e entre si. E este diálogo não pode fincar-se apenas na linguagem de centro e sim - nas palavras de Van Buren (1977, p.17)- na amplitude de uma plataforma “sobre a qual podemos circular, caminhar, dançar ou dormir, fazer todas as coisas que fazemos com as palavras. Longe de nos prender, nela nos sentimos livres”.

## 2.9. A linguagem das narrativas religiosas

Desde tempos imemoriais os seres humanos se utilizam de fala poética e de histórias, de gestos e de danças, de pinturas e objetos para dar conta do sentido e complexidade do enigma da vida. Não basta viver a vida, é preciso contá-la e recontá-la. É preciso igualmente alocar-se em estórias já prontas para nos situarmos no mundo. Como afirma Bauman (2001, p. 183) a pós-modernidade nos coloca na desconfortável posição de construir a vida a cada momento, a cada ação no mundo. A pós modernidade, segundo este autor, faz com que de algo dado, a construção da identidade humana passe a ser uma tarefa. E a cada ação específica uma variante de *self* se desdobra e aparece ao mundo e ao próprio ser em desdobramento. Autor e ator constroem cena e cenário das estórias.

A TSD comporta e assume esta multiplicidade de *sel/ves* em seu modo descentralizado de funcionamento. A cada diálogo estabelecido corresponde uma história que dá identidade ao indivíduo que conta, reconta e produz um novo sentido. A cada diálogo estabelecido, ambas as partes dialogantes se transformam e se conectam gerando novas perspectivas. Van Buren (1977, p.76) também afirma a não centralidade do discurso da pessoa religiosa e, referindo-se aos cristãos mostra

---

<sup>37</sup> Cf Rizutto, 1981; Aletti, 2004

que “os mesmos sempre reconheceram o lugar central da linguagem em sua religião”. A fé judaica, segundo este autor “é recebida ao ouvir a história de Israel, das promessas, das esperanças”. A religião católica pode ser entendida como uma atividade lingüística, entender os processos do discurso religioso equivale a compreendê-lo. Os livros, as histórias, aquilo que cotidianamente se fala, os testemunhos vão configurando a identidade destas pessoas que tem na espiritualidade cristã católica o foco central de suas vidas.

Mesmo a Palavra Deus só pode ser entendida no conjunto do discurso teológico já que se trata de um Deus que fala e cuja palavra é ouvida pelos humanos. Deus é um ‘Outro’ de quem se fala e com quem se fala. Deus é princípio de todo e qualquer diálogo (MASSIH, 2009). Para estender esta dimensão dialógica podemos também lembrar que o Deus dos cristãos fala sempre através de um ‘outro’ que o sinaliza e evoca

O amadurecimento das representações de Deus se dá a partir de diálogos que as pessoas estabelecem com o mundo desde mais tenra idade, seja com as figuras de cuidado (pai, mãe ou substitutos) seja com os eventos do corpo (sensações de dor e prazer, fome e saciedade etc) ou da natureza (fenômenos naturais e/ou grandes catástrofes). As narrativas *a posteriori* fazem as conexões de sentido entre aquelas (narrativas) ouvidas e a repercussão das mesmas na construção da identidade.

Nas passagens bíblicas Deus fala também via profetas, personagens femininos e masculinos, animais e objetos de uso (cajado, cálice, cruz etc) e não de outro modo senão via metáforas. O Deus dos cristãos é conceitualmente dialógico e dialogal porque se torna presente no e através do diálogo. Diz van Buren (1977, p. 83): “Ele é a figura central de uma narrativa complexa, a Bíblia, que tem uma certa estrutura narrativa dramática; esta história é considerada básica para o uso da palavra Deus”.

Todos os personagens que, na base, falam do diálogo possível com a divindade vão se juntando de modo a criar nossos mitos pessoais, nossas experiências religiosas e/ou místicas. Então caberá ao psicoterapeuta limpar o terreno para ‘filtrar’ a espiritualidade própria do paciente em psicoterapia.

Para Cassirer (2000, p.101) a estrutura do mundo mítico e do mundo lingüístico é determinada e dominada pelos mesmos motivos espirituais. Para se

compreender estas ligações precisamos dar um passo atrás e verificar que esta estrutura comporta uma única concepção mental: o pensamento metafórico.

No espanto do primeiro homem que chamou de Deus a natureza que trovejava, que chovia, que amanhecia e anoitecia, já havia uma passagem do sentimento de medo e espanto para a palavra articulada Deus ou o som gutural Oh!!!

A metáfora expressa o humano que transfere algo vivido no corpo (ou corporeidade = corpo + afetos) para a comunicação lingüística (escrita ou oral) que fará para si mesmo. Trata-se aqui do TU que vive o que o EU relata. Relata para o 'outro': seu grupo social, sua comunidade, seu terapeuta. E há ainda a linguagem silenciosa, inaudível, a que precede os relatos imaginativos tão comuns nas expressões de religiosidade. Antes de contar 'para fora', contamos para dentro. Ou contamos para fora e então ouvimos dentro? São questões como esta que permeiam a prática da psicoterapia e colaboram na função do terapeuta de fazer reverberar esta comunicação intra-subjetiva. Espelhando-a ao cliente, transformando-a, metaforizando para que ela faça sentido, deixe de ser comunicação comum ('profana') e passe a ser restauradora ('sagrada'). Nas palavras de Cassirer (2000, p.105) metáfora, como condição radical da verbalização (*Sprachbildung*) e da conceituação (*Begriffsbildung*) míticas, exige uma transposição, uma transformação pela qual "uma determinada impressão é levantada por sobre a esfera do comum, do cotidiano e do profano, e impelida para o círculo do "sagrado", do significativo do ponto de vista mítico religioso".

A narrativa que apresento no tópico a seguir quer mostrar um pequeno exemplo do trabalho de ensinar a fazer passagens, transposições, transformações no contexto da psicoterapia com base no vínculo estabelecido entre terapeuta e cliente. Vínculo este fortalecido pelo conhecimento das estórias e da história de vida do paciente. Com isto pretendo ilustrar a opção por uma Psicologia Hermenêutica (BELZEN, 2010, p.61) que inclui a ação do pesquisador no acesso ao objeto. Para um objeto que sente, dá sentido, intui, deseja, interpreta, se constrói na história, faz-se necessário um pesquisador que, metódica e metodologicamente, faz o mesmo. A cultura se apossa do indivíduo e vai configurando seu corpo e seus símbolos. O indivíduo torna-se assim devedor e, igualmente, sustentador da cultura na qual se desenvolveu.

## 2.10. Espiritualidade e religiosidade como objeto material de pesquisa?

Em se tratando de pessoas que pretendem seguir pela vida em íntima afinidade com uma instituição que dá à espiritualidade e a religiosidade<sup>38</sup> a tarefa de sustentá-los e de dar sentido às suas vidas e atividades, como compreender e ajudar no amadurecimento destas pessoas sem recorrer à categorias psicanalíticas tais como mecanismos de defesa do ego ou escalas de amadurecimento espiritual?

As pessoas que acompanho aspiram ser padres não primariamente por se identificar com a instituição Igreja, tampouco porque se identificam com Jesus Cristo. Em algum momento de suas estórias e história elas foram o próprio Cristo. Encarnar Cristo e não fixar sua identidade n'Ele é sinal de saúde mental<sup>39</sup>. Ser Cristo e manter-se como pessoa é tarefa evolutiva. Na metáfora viva os personagens (o eu que vive a experiência em conexão com a imagem de Cristo) se mesclam e fazem um novo conhecimento do ser. A metáfora que quer se fixar perde a leveza, deixa de ser metáfora e se solidifica. O congelamento é a neurose.

Manter-se vivo e móvel é crucial para quem deseja amadurecer na religiosidade, na espiritualidade. É tarefa de pesquisa a delimitação destes termos (PINTO, 2011; BELZEN, 2010; PARGAMENT, 2007; VALLE, 2005) e autores como os referidos tem se ocupado da questão. Minha indagação e minha busca referem-se à espiritualidade como valor e meta de vida no contexto específico de viver como padre da Igreja Católica. Ser Cristo, representar Deus como Pai é condição e escolha que passa pela instituição Igreja com suas normas e restrições, sua condição de instituição humana (ARNS, 1981) e, igualmente com sua aura de tradição e poder.

A pesquisa deve focar em primeiro lugar as múltiplas nuances desta espiritualidade e escapar das armadilhas que capturam o jovem seminarista fazendo-o **parecer** religioso ao invés de **ser** religioso.

Em segundo lugar, assumir que religião é um fenômeno cultural e que a religiosidade é sua contrapartida individual, subjetiva, pessoal.

Em terceiro lugar assumir que religião é um fenômeno multidimensional constituído por sub-culturas religiosas específicas que devem ser estudadas por

---

<sup>38</sup> Cf Araújo, 2006; Morano, 2006; Morano, 2007; Rubio, 2008; Hoch, 2009; Pinto, 2011

<sup>39</sup> Cf Morano, 2005. Carlos Domingues Morano, padre jesuíta, psicanalista e professor de Psicologia da Religião da Universidade de Granada, em uma de suas visitas ao Brasil apresentou sua visão da patologia que pode estar associada à identificação com profetas, místicos e iluminados.

outras áreas da ciência e que, em sua vertente individual, envolve todas as funções psíquicas e nenhuma função em particular. (BOYER, 2001; BELZEN, 2010, p. 129).

Para resumir a postura metodológica que adoto faço uso das palavras de Paiva (2007b. p. 183):

É esse um fenômeno universal que atrai a atenção de certo número de pesquisadores, independentemente do objetivo pessoal de demonstrar a validade ou não da religião. O termo “religião” inclui, em primeiro lugar, concepções, atribuições e histórias relacionadas com Deus ou deuses; em segundo lugar, sentimentos, afetos e emoções também relacionadas com essas entidades; em terceiro lugar, ações, práticas, ritos igualmente relativos a essas concepções e emoções. Note-se que a palavra “religião” reflete o viés da ciência ocidental, que torna possível o estudo desse fenômeno mas o circunscreve dentro de sua própria perspectiva.

Fazer Paiva dialogar com Belzen nos dá oportunidade de ir adiante no que é, de fato, relevante para uma pesquisa em Psicologia da Religião que deseja incluir o fato cultural em seu conhecer, ou ainda, que postula como epistemologia das ciências humanas a inclusão da cultura em seu fazer<sup>40</sup>. Belzen ocupa-se do processo pelo qual uma pessoa se torna religiosa, permanece religiosa ou não, como as demais habilidades culturais. Mas não exclui que um pesquisador possa estudar componentes psíquicos que aparecem em amplo leque de fenômenos religiosos. O que Belzen propõe (2010, p. 135-138) é que não paremos por aí e tenhamos presente que:

O funcionamento religioso tem que ser aprendido tanto pela criança que nasceu numa família religiosamente praticante quanto por uma pessoa que se compromete com uma nova comunidade ou tradição religiosa. Como isto pode acontecer, isto é, que fatores facilitam ou impedem o processo de aculturação religiosa, a conversão ou o **amadurecimento** (grifo meu) são questões típicas de pesquisa....

Para esta condição é imprescindível que se inclua os métodos de pesquisa da Sociologia e Antropologia: entrevista, observação, análise biográfica. O viés da psicoterapia lança nova fonte de observação em que pesquisador e objeto estão envolvidos de tal modo que o conhecer só pode ser sustentado por uma psicologia hermenêutica (MASSIH, 1997; MASSIH, 2008; BELZEN, 2010, p.141). Este último complementa a reflexão ao realçar os limites de uma pesquisa que já se inicia a partir de dentro de uma fé religiosa. Explicita ainda que a pesquisa deve incluir

---

<sup>40</sup> Cf também Figueiredo, 2010.

saberes vindos da História, da Teologia e da Literatura<sup>41</sup>, deve ter cuidado na verificação das hipóteses e ter conhecimento dos valores culturais dos sujeitos envolvidos.

O campo que se abre é vasto, excede a capacidade de uma psicoterapeuta ocupada em compreender nuances de almas humanas há mais de 30 anos. Estimula, no entanto, o pensar de autores como Valle (2008, p.93) que convida para novas pesquisas no campo observando que Abraham Maslow “julgava não haver fundamento objetivo no caráter supostamente *value-free* que lhe haviam tentado inculcar em seus anos de formação como psicólogo”. Independente do grau de religiosidade (ou irreligiosidade) dos pacientes a não sensibilidade aos valores (*valuelessness*) corroía a psicoterapia de sua época.

#### 2.11. Exemplo concreto de aplicação do método

Inicio este tópico lembrando a afirmação de Cassirer (2000, p.104) de que jamais compreenderemos a mitologia se não soubermos aquilo que chamamos de antropomorfismo, personificação ou animismo que foi há muitas dezenas de milênios condição absolutamente necessária para o crescimento de nossa linguagem e de nossa razão. Muitas vezes, em situações de crise retrocedemos e nos identificamos com algo que de fato é não humano e, no entanto pode carregar sentidos figurados de temas humanos significativos. Meu objeto de estudo, o seminarista católico, tem que se haver ao longo de sua formação com três questões cruciais na vida humana: sexo, poder e dinheiro. Isto por conta dos votos de castidade, pobreza e obediência<sup>42</sup>. O exemplo a seguir se deu num contexto clínico que, em si, constitui um espaço lúdico e criativo, ancorado na imaginação de ambas as partes, terapeuta e paciente.

Para Cassirer, a metáfora primeira foi uma questão de necessidade e, na maior parte dos casos foi mais transposição de uma palavra levada de um conceito a outro do que criação propriamente. No exemplo a seguir houve criatividade da parte do cliente que, desdobrando uma experiência onírica, um sonho recorrente, trouxe ampliação para seu *self* narrativo.

---

<sup>41</sup> Cf também Paiva, 1999; Dalgarrondo, 2008; Serbin, 2008

<sup>42</sup> Cf Morano, 2003

O jovem em questão apresenta vários problemas de relacionamento com seu formador, pessoa muito exigente que sempre o coloca à prova e é muito rigoroso com a questão do dinheiro. Isto faz com que o jovem passe por situações vexatórias do tipo não ter dinheiro sequer para pagar um café a um colega ou pagar uma passagem extra de ônibus ou metro. De tal forma que pensava em 'desobedecer' (um dos votos!) E começar a dar aulas para ter seu próprio dinheiro.

Esta intenção o coloca em conflito de modo que a traz para a sessão. Relata que tem dormido mal e tido fragmentos de sonhos ligados à sua infância. "*Nada especial*" Assim é que por várias sessões, ao perguntar-lhe se desejava relatar algum sonho, dizia-me que não havia sonhado nada que merecesse o relato. Refere-se então a uma imagem onírica recorrente: galinhas e galinheiros, memórias de sua infância, já que foi criado na roça. Chegou a dar nome a uma galinha. Era seu bichinho de estimação. Disse: "*alguns tem cachorro ou gato, eu tinha uma galinha que se chamava Bela*". Mas não era com esta que eu sonhava, era com várias galinhas. Algumas botando ovo, outras em torno dos pintinhos, sempre galinhas.

Peço associações e ele diz: "mulher fácil. Hoje em dia se fala de homem 'galinha', aquele que 'fica' com todo mundo". Mostra aí a relação da imagem da ave com temas ligados à sexualidade, que reprime. Refere-se também à produção de ovos, alimento que utiliza nas sextas feiras, dia em que se come peixe na casa de formação, o que não o agrada. Pede então à cozinheira que faça um ovo frito, como sua mãe fazia. Diz: "Fico alimentado até o jantar sem fome alguma".

Então volta a seu tema das últimas sessões. Sente-se mal por depender do dinheiro da congregação para seus estudos e necessidades básicas. Como se vê, não aceita a pobreza (um dos votos) com naturalidade. Parece também não viver com naturalidade a obediência. Ter que pedir dinheiro ao superior? Mostrar-se humilde, 'pobre'?

Toda esta pressão externa e interna o faz retroceder às suas origens: tudo tão mais simples, produzir e comer, alimentar os filhos tal como seu pai fazia, mundo simples e concreto.... "que saudades disto tudo. Aqui não sou nada!".

Eu sabia de suas funções na casa de formação: cuidava da liturgia e lidava com a cozinheira na escolha do cardápio, compras de alimentos. "Sei escolher frutas..maduras para hoje e para amanhã, e as que devem durar até a próxima feira". Conheço também seu bom aproveitamento na faculdade, tratava-se de um

dos melhores alunos da classe. Como terapeuta ia pedindo mais e mais associações, lembranças, estórias. Lembrou-se das mulheres da Bíblia, sempre “personagens secundários”. Disse a ele: “Se não houvesse personagens secundários, como haveria narrativas? De que modo a Bíblia contaria suas estórias carregadas de sentido?”

Olhou-me com espanto e disse subitamente: “Eu sou a galinha!”. Não sabia por que se identificava com a ave, “que coisa esquisita”. Digo a ele que galinha bota ovos, portanto se paga. Será que ele não deveria perceber também que seu trabalho na casa e seu aproveitamento na faculdade não estariam pagando sua formação. E que talvez este ‘outro’ que o incomoda, o formador, poderia dialogar com outra parte dele: aquela que cuida da Liturgia, que se esmera na limpeza da Igreja e dos objetos da casa, objetos esses com os quais também mantém diálogo? Recentemente havia me contado de um sofá de couro o qual cobria com um pano para que os colegas ‘descuidados’ não sujassem.

Quanto à sensação de falta de humildade ligada a não querer pedir, será que não deveria ultrapassá-la? Não se trataria de desobediência e sim de expressar suas necessidades reais, impondo-se sem deixar de ser obediente e pobre? E a clara ligação da palavra galinha com um tipo de sexualidade vista como imprópria? (Anjos, 1991) Como articular isto tudo? Abro esta conversa iniciada com a expressão: “eu sou a galinha” e juntos percebemos que uma imagem onírica e muita imaginação vão colocando ordem no caos e minorando o sofrimento inútil. Certo que ele **não é** uma galinha; certo também que **é** uma galinha neste momento em que seus recursos racionais se esgotam. Parafraseando Cassirer (2000,p.104-105): “Há lugar agora para o movimento de representação que leva o trasladar de um para outro e a substituir conforme a expressão, um pelo outro”.

Como metáfora viva galinha e paciente são agora um conceito só. Trata-se do ‘milagre’ da metáfora, que não é mais a transposição para outra classe já existente (galinha= classe das aves) que é diferente do paciente (classe dos postulantes à vida consagrada) mas à própria criação da classe em que ocorre a passagem: um seminarista pobre e casto, por vezes dialogando com a obediência estrita postulada pelo formador. Alguém que, a despeito do preconceito comum em instituições autoritárias, é auto-sustentável sim e precisa ter consciência disto sem se tornar cínico ou arrogante. Nada melhor do que uma galinha para representá-lo: ave sem

*status* que se paga, é dócil e só ostenta poder quando cuida de sua prole. Coisas que aprendeu na infância de modo vivencial e prático.

Eu mesma utilizo uma analogia: “agora você abriu os olhos!” Os olhos e todo seu corpo ou corporeidade que fala de suas origens culturais: personagem secundário, sem bens exceto os produzidos para servir a ‘outros’<sup>43</sup>. A reflexão abre ainda para o diálogo com sua sexualidade, que deve ser pesquisada. Abre para sua relação com o formador, figura de autoridade com quem estabelece um diálogo de dominação. Nova posição do eu irrompe, expressa no personagem ‘galinha’, externo e interno ao si-mesmo. É de Hermans (2001, p.252) a afirmação abaixo:

Em outras palavras, posições internas e externas recebem seu significado ao emergir das mútuas transações que se dão o tempo todo. Deveria ser notado que todas essas posições (internas e externas) são posições do eu pois são parte de um *self* que é intrinsecamente estendido ao meio e responde aos domínios do meio que são percebidos como ‘meus’(ex. meu amigo, meu oponente, meu lugar de nascimento).

E mais, abre para a pergunta: trata-se mesmo da pessoa real do formador ou o mesmo reporta à sua baixa auto-estima, legitimada pela imagem grandiosa que tem da Igreja?(Anjos, 2004). Vê-se apenas como instituído, não tendo acesso à posição do eu-instituinte (CASTILHO, 2004). Aqui não há antes e depois: neste momento da captação da vivência ela se presentifica como metáfora. Uma relação ideacional entre galinha e paciente se concretizou neste momento curativo, significativo, simbólico. Trata-se de conhecimento que não pode ser generalizado: seminaristas não são galinhas. A metáfora que quer se fixar deixa de ser metáfora, perde sua sensibilidade ao conhecimento do objeto.

## 2.12. O que isto tem a ver com espiritualidade?

Se entrarmos em contato com a cultura na qual se insere nosso paciente e se tivermos a clareza de que o contexto determina mesmo a produção das emoções podemos trazer qualquer tema para o centro dessa teia que propõe a espiritualidade como valor central para a vida de alguém. Alguém que se sente chamado ao sacerdócio e é confirmado pela instituição que deposita nesta pessoa sua confiança,

<sup>43</sup> Cf Anjos, 2004. O autor reflete sobre a ética necessária para incluir a pobreza na construção de saberes da teologia contemporânea.

investindo em sua formação continuada deve ter como propósito amadurecer na espiritualidade<sup>44</sup>.

Os pilares nos quais se escora esta espiritualidade - castidade, pobreza, obediência e seu contraponto em substantivos que aludem ao mundo dos homens: sexo, poder e dinheiro (MORANO, 2003, p. 171-259) devem ser trabalhados em todos os níveis<sup>45</sup>. Ao psicólogo cabe tecer os fios que humanizam a presença do futuro sacerdote no mundo.

A vida em comunidade, outro pilar de importância significativa, também exigirá do futuro padre níveis elevados de amadurecimento. O auto-conhecimento supõe experiências com as esferas mundanas da existência. Lidar bem com a pulsão sexual, com o uso do dinheiro e com o exercício do poder estão diretamente associados à busca expressa do transcendente, do encontro com Deus na cultura cristã ou com o que quer que confira sentido à vida nas demais culturas.

Até o não-sentido expresso no pessimismo de Sartre ou no niilismo de Nietzsche falam de escolhas pelo avesso, pela negatividade. A vida que não tem sentido é uma posição e uma escolha frente ao inesperado e ao casual suscitados pelo fato de estarmos inexoravelmente lançados no mundo. Seja na busca seja no aguardo do acontecer da vida, caminhamos e auto-observamos a caminhada como uma sina de quem se deu por existente sem ter podido escolher de outro modo.

No aguardo do acontecer, colocamo-nos à espreita. Na busca, desejamos o encontro com o si mesmo (em nossas múltiplas faces), com o outro (em suas quase infinitas possibilidades de aparição) e com a divindade (presente de um ou de outro modo nas culturas). Essa busca encaminhada pelo desejo passa pelo dionisíaco, pelo profano que, bem digerido é re-significado e transformado em sagrado. Olga Sodré (2004, p. 226) mostra uma visão da espiritualidade a partir da sua trajetória de vida. Hoje re-convertida ao catolicismo como membro de um instituto secular, recebeu educação paterna materialista, estudou mística cristã que a fascinava desde criança e viveu uma experiência de conversão ao oriental:

A importância da contribuição dionisiana parece-me ligada ao reconhecimento em cada pessoa, segundo sua própria especificidade, de um movimento para a santidade, que se manifesta pelo desejo (Eros) de Deus e se exprime na compreensão ou inteligência (Nous) a esse respeito.

---

<sup>44</sup> Cf Clinebell, 2007; Ancona-Lopez, 2008; Amatuzzi, 2008; . Compete ao psicoterapeuta que atende pessoas da vida religiosa ter presente e aceitar essa dimensão humana em sua clientela. E ainda, ter a clareza de delimitá-la de qualquer orientação espiritual ou pastoral.

<sup>45</sup> Cf Anjos, M. Fabri, 1991

Para Valle (2005, p.104) a espiritualidade é uma necessidade psicológica constitutiva do humano. É elementar como a auto-consciência e a necessidade de contato com outros . Consiste de uma busca de sentido para o agir, nos ajudando a crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último das coisas:

Sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter forças para nos comprometermos com eles (...) A espiritualidade adulta supõe conhecimento e aceitação dos próprios limites e possibilidades. Talvez seja o que Freud chamou 'oblatividade', um substantivo de conotações religiosas. No cristianismo a entrega é irmã gêmea de uma gratuidade orante própria a quem sabe que recebe um dom a ser guardado em vaso de barro.

Nessa delicadeza, e porque não dizer fragilidade, é que opera o psicoterapeuta que se propõe a atender pessoas da vida religiosa consagrada. Suas histórias de vida e as estórias (BELZEN, 2010, p. 332) que acompanham os fatos cronológicos nos mostram uma temporalidade outra que coloca no futuro as razões do presente e vê no passado (na imagem dos fundadores, no carisma) a alavanca que aciona as ações e projetos do aqui-agora. Essas histórias mostram também a interpretação das mesmas a partir da instituição (Igreja) que deverá acomodá-las<sup>46</sup>. É nesta espiritualidade que embarcamos ao interpretar suas narrativas de modo a trazer inovação e amadurecimento para seus *selves* em expansão.

### 2.13. Narrativas e cultura

Conhecer e levar em conta a cultura na qual se insere o paciente confirma a hipótese da interface entre a inovação e ampliação do *self* e o resgate da cultura, seja a cultura original, seja a cultura institucional. Em nosso caso esta ampliação possibilita novos diálogos para as pessoas em processo de formação para a vida religiosa. Hermans e Kempen (1993, p. 78) consideram o *self* como:

um fenômeno altamente contextualizado, está ligado a delimitações culturais e institucionais. Relações de dominância não estão presentes apenas no mundo externo; pelas suas intensivas transações elas organizam também o mundo interno. Isto implica que um rol de posições imaginadas são não somente organizadas mas igualmente restringidas pelo

---

<sup>46</sup> Cf Cavalcante, 2007, p. 311. O autor mostra que mesmo Santo Agostinho 'revisou' sua autobiografia em Retratações "para que estivesse inteiramente concorde com a doutrina da Igreja".

processo de institucionalização (ex: família, escola, igreja, serviço militar e vida comunitária). Algumas dessas possíveis posições são aprovadas. Outras são desaprovadas ou mesmo rejeitadas. Uma importante implicação é, finalmente, que dependendo da extensão da dominância nas relações dialógicas, algumas posições são fortemente desenvolvidas, enquanto que outras são suprimidas ou mesmo dissociadas.

À psicoterapia nada pode escapar. Tudo o que surge no *setting* terapêutico deve ser levado em conta sem qualquer *a priori*. Dissonâncias na corporeidade, falas impessoais ou em terceira pessoa, posturas que soam de modo desarmonioso ou restritivo devem ser investigadas à exaustão. Nenhuma forma de espiritualidade deve camuflar o encontro intrapessoal imprescindível para quem se propõe a uma vida de serviços ao próximo, à Igreja e, em última instância, ao diálogo permanente e definitivo com a transcendência.

Bruner (1997, p. 159) afirma que as narrativas trazem os encontros –reais ou imaginados- do passado para o presente, permitindo que os enfrentemos e inovemos o *self*. Assim fazendo damos o compasso para a cultura que molda esses encontros. É este o fardo ontológico que carregamos: realizar a tarefa de auto-construção do *self*. Não é nada fácil e, nas palavras de do autor, “talvez seja, como afirmou Kierkegaard, que a vida é vivida encontro a encontro mas a construção do *self* é feita meta-cognitivamente”.

O *setting* psicoterapêutico em primeiro lugar organiza e disponibiliza este celeiro de recursos para permitir o aproveitamento máximo das histórias que compõem a história de vida do jovem que, aparentemente aleatórias, são oferecidas ao psicoterapeuta para serem interpretadas como textos em que o leitor pode entrar e re-criar as tramas. Em um segundo movimento, traz para o presente as oportunidades oferecidas pela instituição que quer se atualizar através da reconstrução do instituído/instituente.

O cruzamento da pesquisa sistemática da cultura original do paciente e da cultura institucional demanda três tarefas: a) escutar as narrativas dos clientes e dialogar de modo hermenêutico com as mesmas (tarefa clínica), b) servir-me da metodologia proposta por uma Psicologia da Religião que respeita a origem histórico-cultural da sub cultura (sub grupo) pesquisado (tarefa investigativa) e c) validar os resultados pelo parecer dos próprios sujeitos de pesquisa (tarefa conclusiva). Se, além disso ainda servir como guia técnico para a especialização em psicoterapia de pessoas religiosas, esse empreendimento se justificará.

O capítulo seguinte mostrará em detalhe as narrativas clínicas que serviram como divisores de água da continuidade do ser. Não cabe à psicoterapia elaborar uma biografia do sujeito e sim abordar certos focos de sua história de vida afetivamente carregados. Ainda mais por se tratar da psicoterapia de pessoas religiosas a caminho da ordenação sacerdotal pela Igreja Católica, o que a sujeita a um final no momento da ordenação. O candidato a padre católico tem como tarefa também a de adequar-se à cultura institucional, com sua seqüência de etapas e seus rituais referentes às mesmas. Aos que lerem as narrativas cabe embarcar no enredo circunstancial que levará – supõe-se – a uma travessia, uma inovação e um certo grau de amadurecimento do *self* múltiplo e em constante expansão. É de Bruner (1997, p.157) a afirmação que segue:

A narrativa, como se sabe, começa com uma implícita ou explícita indicação de um estado estável, canônico do mundo, e então vai para um aporte do qual isto foi rompido, elabora então uma versão sobre a natureza e conseqüências desse rompimento, e termina com um aporte de esforços para restaurar o estado canônico inicial. Ou re-vestir (reeditar) a violação [da continuidade]. Narrativas são próprias para lidar com problemas criados por quebras de legitimidade, um meta- gênero que dá conta de sustentar os momentos de perigo [da continuidade do ser].

Para finalizar este primeiro capítulo quero trazer três observações que recordam bem algumas de minhas intuições. Encontrei-as em autores que considero meus guias e mentores. A primeira é de natureza psicoterapêutica. É de Figueiredo (2010, p.146), orientador de minha dissertação de mestrado em Psicologia Clínica, a quem dou hoje inteira razão:

A experiência clínica [...] Inclui a clínica, fora do consultório, em comunidades, por exemplo, ou diante de fenômenos sócio-culturais. O que o psicólogo faz, principalmente nessas condições, não é jamais a aplicação da teoria. Ainda que existam e nos sejam úteis teorias gerais do funcionamento psíquico individual e coletivo, cabe-nos a tarefa de construir teorias sob medida, articuladas às nossas práticas e enraizadas nas experiências com nossos objetos, em circunstâncias particulares de trabalho.

O dito por Figueiredo ajuda a 'limpar o terreno' para então partir para a pesquisa dos aspectos idiográficos indispensáveis para situar e ordenar os saberes oferecidos pela Psicologia Narrativa e pela Psicologia Cultural da Religião. Se quisermos entender o mundo subjetivo de alguém é necessário que as "ciências do

espírito” à diferença das “ciências da natureza”, conforme postula W. Dilthey) aprendam, nas palavras de Belzen (2003, p.11) a:

....detectar se, porque e em que medida um ou vários relacionamentos com significantes religiosos constituem uma parte essencial da construção narrativa do mundo de alguém, o que este lugar é na organização geral de seu *self* e porque, como e quando tais posições do EU se desenvolverão .

J. Valsiner (2007, p. 24) que muito ajudou a expandir meus horizontes de psicoterapeuta em um livro baseado em pesquisas de campo, escreve como psicólogo que:

Os seres humanos (...) do nascimento à morte (.. ) agem sob a influência de sugestões sociais codificadas em campos semióticos muito heterogêneos e redundantes. Os seres humanos não são, contudo, recipientes passivos de tais sugestões mas, sim, participantes ativos de uma reconstrução das ordens sociais. Essa ordens acham-se em boa parte incompletas e, em consequência, há sempre algumas pessoas que as observam, enquanto outras tentam resistir às formas e fatos novos que nelas emergem. É devido ao fato de viverem de acordo com as ordens sociais que as pessoas assumem seus distintos papéis sociais e, por essa via, as podem transformar. As pessoas fazem distinções e agregam valores às distinções que vão criando. É através deste seu fazer semiótico, construído sobre os valores que agregam, que elas agem como se fossem elas próprias.

O que quero sublinhar com estas três últimas citações é que os fatos pessoais bem como os culturais e históricos nos quais eles se acham completamente enfiados são tão inerentes às nossas construções narrativas que o nosso *self* se adapta a eles ao mesmo tempo em que podem, igualmente, ser geradores de novos sentidos, num contínuo jogo de mútuas influências.

Isto se tornará mais claro no capítulo II através das histórias/estórias construídas pelas narrativas dos três jovens protagonistas do capítulo em circunstâncias e contexto a um só tempo reais e metafóricas. Costuradas entre si habilitam-se a provocar uma inovação do *self*.

## CAPÍTULO III

### 3. A LEGITIMAÇÃO DA TSD NA PRÁTICA PSICOTERAPÊUTICA A PARTIR DE TRÊS NARRATIVAS CLÍNICAS

Quero lembrar o Menino que nasceu em Belém, os apertos que passou, como foi posto num presépio, e contemplar com os próprios olhos como ficou em cima da palha, entre o boi e o burro. (São Francisco de Assis)

O capítulo que se inicia consta de três *narrativas* clínicas nas quais utilizei de maneira mais sistemática alguns conceitos-chave desenvolvidos pela TSD. Através de conceitos como os de posição, contra posição, meta-posição, inovação do eu e *depositioning* (eu receptivo) pude abordar com mais propriedade três aspectos da Vida Religiosa Consagrada dos quais tenho me ocupado nos últimos anos de pesquisa, a saber os conceitos de espiritualidade, de sexualidade e de vida em comunidade. Valendo-me das narrativas ouvidas dos três jovens - aos quais darei os nomes fictícios de Melcquior, Balthazar e Gaspar - enfocarei sucessivamente os três aspectos acima mencionados, acentuando, porém, desde o início, que essas três vertentes correspondem a experiências e valores - religiosos e não religiosos - que se interconectam e provavelmente se encontram presentes em cada um dos três casos por mim selecionados como exemplares para demonstrar a aplicação da TSD na condução do diálogo psicoterapêutico com clérigos católicos. Acentuo, contudo, que nos numerosos outros casos que acompanhei pude constatar que as memórias, sonhos e conexões trazidas e reavivadas pelos demais clientes tocavam, cada qual à sua maneira, essas mesmas três vertentes. São, provavelmente, vias ou eixos heurísticos que facilitam a busca de sentido e a integração humano-espiritual do que eles me narravam de seu caminho de vida, independentemente das peculiaridades de cada narrativa<sup>47</sup>.

Nos três casos levei em conta o momento e as circunstâncias em que o material surgia e pincei as narrativas que funcionavam como divisores de água no processo de amadurecimento humano dos jovens atendidos. Foram escolhas ancoradas, de um lado, na minha própria experiência clínica e, de outro, nos três aspectos que privilegiei por vê-los ocorrer regularmente no discurso de jovens que

---

<sup>47</sup> Cf também Morano, 2003. A vida religiosa é um conjunto articulado de valores, linguagem própria etc que configuram a vida e a construção de identidade das pessoas que nela se inserem.

almejam o sacerdócio. Mesmo sabendo que a ênfase nesses aspectos ecoa o que a Igreja diz sobre a formação de seus presbíteros<sup>48</sup>, estou convicta de que eles representam pontos de força com os quais os seminaristas têm que aprender a lidar de maneira eminentemente pessoal.

### 3.1. Observações clínicas

Percebi que os jovens atendidos carregavam um *script* interno do qual tinham consciência apenas parcial e que iam construindo suas narrativas de modo a se adequarem a esse *script*. Tudo que fugisse ao aí já delineado tendia a ser desvirtuado e/ou não visto como possibilidade real de sua história e, mais fundamentalmente, de seu ser no mundo. Parece que ao se decidirem pelo “ser padre” eles obstruíam alguns dos canais que porventura pudessem lhes revelar algo que pusesse em risco o enredo assumido como próprio. No entanto, na maioria dos casos, as narrativas apontavam para alguns problemas psicológicos subjacentes os quais o DSM-IV, desde algum tempo, coloca na categoria dos “problemas religiosos ou espirituais”<sup>49</sup> hoje com grande incidência no mundo acadêmico. Também eu passei a prestar atenção e investigar os modos pelos quais a experiência religiosa de meus clientes se apresentava em suas narrativas de vida. Busquei detectá-la em suas vivências oníricas e nas metáforas que, com muita espontaneidade, iam criando no decorrer do diálogo clínico. Percebi na prática cotidiana e, de modo mais formal neste estudo, que um futuro padre seria em muito beneficiado se tivesse consciência, do ponto de vista psicológico, dos diálogos que estabelecia com aquilo que considerava sagrado e que se refletia ontologicamente em suas representações

---

<sup>48</sup> As publicações da Igreja do Brasil em torno do assunto são inúmeras. Pude em variadas circunstâncias entrar em contato com as mesmas ao longo de meus anos de assessoria a organismos da Igreja e Congregações. Refiro-me neste trabalho especialmente a cinco deles: “*Formação dos presbíteros da Igreja no Brasil*” (1995a); “*Situação e vida dos seminaristas maiores no Brasil*” (1995b); “*O presbítero no mundo globalizado*” (2004 a); “*O perfil do presbítero brasileiro*” (2004b) e “*Diretrizes para a formação dos presbíteros na Igreja do Brasil*” (2011). Cada uma destas publicações repercute, às vezes quase verbalmente, os documentos oficiais emanados de dicastérios da Santa Sé e mais frequentemente encíclicas e pronunciamentos dos Papas. Especial relevo merece, neste contexto, a Exortação Apostólica Pós-sinodal de João Paulo II sobre a formação apostólica dos sacerdotes: “*Pastores Dabo Vobis*”, de 1992.

<sup>49</sup> O DSM-IV TR, editado pela *American Psychiatric Association* (2010), inseriu na categoria “*problema religioso ou espiritual*” os sintomas que se manifestam como “*experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão para uma nova fé, questionamento dos valores espirituais, relacionado ou não a uma igreja organizada ou instituição religiosa*”. Cf também Silva, 2011.

de Deus. Fosse qual fosse o conceito de espiritualidade que eu, como pesquisadora, tivesse em mente o fato é que o sentido de suas vidas estava ali colocado. Como psicoterapeuta importava-me que este sentido lhes trouxesse conforto, que permitisse o diálogo com o transcendente de modo saudável e ainda, que os fizesse viver com alegria genuína seu cotidiano de padre. Não era possível ser feliz e viver conflitos ligados a esses valores.

Em muitos anos de atendimento clínico a essa população fui percebendo que, malgrado os problemas ligados ao relacionamento com autoridades e à rigidez das normas, a permanência dos candidatos na casa de formação era mais freqüente do que o abandono da instituição. Como qualquer outra escolha de vida, perseverar no caminho ou tomar novo rumo depende naturalmente de vários fatores e a necessidade de um senso consciente de pertença é uma delas. Bem estar interior e pertença são, minimamente, o que todo ser humano deseja. Creio ser esta uma das metas principais de qualquer psicoterapia: ajudar o indivíduo a atingir um estado de conforto diante do difícil existir humano. Solidão, abandono, rejeição, tristeza, frustração acometem a todos nós humanos e nenhuma adesão a qualquer instituição resolverá os impasses causados por tais sentimentos. É preciso algo que venha de dentro e, paradoxalmente, seja recebido e captado do fora, da alteridade<sup>50</sup>. A *otherness* - termo inglês de difícil tradução direta em nossa língua - nos constitui ontologicamente. Psicólogos de várias orientações e estudiosos da Psicologia Narrativa (VALSINER e SIMÃO, 2006; SIMÃO, 2010) e da TSD estão muito atentos à relação eu-outro e à dimensão da consciência do outro como parte de nós mesmos.

Nos três casos apresentados foram pinçadas as partes das narrativas que funcionaram como *turning points* (HERMANS e KONOPKA, 2010, p.12) na construção do *self* dialógico desses jovens, diretamente ligado aos movimentos e viradas de direção interna e externa por eles experimentadas em função dos fatos vividos nas várias etapas de suas vidas e retomadas no contexto clínico. Etapas essas que foram configurando os modos de se ver e recriar a realidade vivida e percebida. O *self* corporizado anuncia o corpo como espaço, o corpo como continuidade ao longo do tempo, o corpo como morada no mundo, o corpo como aparelho de recepção do mundo. Estes corpos vivos foram interpretados a partir de

---

<sup>50</sup> Para Hermans e Konopka (2010, p. 130-132) a alteridade (*otherness*) está dentro e fora de nós mesmos e refere-se à pluralidade do *self* em permanente e inesgotável construção.

relatos de memória surgidos nas conversas clínicas. Cada um de seu modo, os três reis magos foram reeditando suas experiências de modo a fazer passagens para estados mais amadurecidos de ser e estar no mundo em diálogo com os outros, incluindo o Outro que nos transcende. Estes jovens, que têm como valor central de suas vidas o sacerdócio, pretendem exercer o papel de mediadores no diálogo entre a realidade concreta do aqui e agora e a realidade projetada no ainda não e adiante no tempo e o farão através de sua ação como padres da Igreja.

Pessoas comuns que são, a problemática dos três jovens os açoitava pelas costas. No primeiro caso, o de Melcquior, não havia consonância entre a representação de Deus como pai na visão cristã e sua experiência concreta com seu pai biológico. No segundo caso, o de Balthazar, o conflito estava localizado na afetividade homoerótica, que destoava daquilo que a Igreja propõe como modelo de vida. Em Gaspar, a afetividade comunitária não supria seus anseios de pertença e comprometimento com os outros, colocando-o na posição frustrada de não viver a *philia*, para ele fonte de vida para o presente e ponte de passagem para o utópico *agape*.

Nos três casos coloquei-me como tarefa clínica promover o amadurecimento gradativo de suas identidades (e trazer à tona suas motivações da opção pela vida consagrada), fazendo com que emergissem posições ocultas de eu e que novas posições se instaurassem a partir daí. Trata-se aqui de uma aplicação do conceito de *self* dialógico proposto por Hermans (1999, p.72):

O *self* dialógico pode ser descrito em termos de uma dinâmica multiplicidade de posições de eu relativamente autônomas. Assim o eu tem condições de mover-se de uma posição à outra de acordo com mudanças na situação e no tempo. O diálogo envolve três etapas: alguém fala, outro responde, o primeiro se modifica com a resposta do segundo.

O diálogo psicoterapêutico, como o entendo e pratico, se baseia neste conceito de *self* dialógico. O que se passa em minhas conversas com os clientes segue normalmente um movimento triádico, sendo o seu terceiro momento o mais essencial para a construção do sentido do eu que vai sendo pouco a pouco trabalhado ao longo das narrativas. Primeiro, eu escuto atentamente o que me é contado. Depois, em resposta, apresento ao cliente minha impressão com respeito ao que me parece significativo no que ouvi. Este segundo momento é até certo ponto “interpretativo”, uma vez que envolve minha reação ao que julgo ter escutado

e intuído como terapeuticamente relevante. No terceiro momento resta-me ficar no aguardo da complementação vinda do cliente. É mediante suas palavras e seu agir que eu (e ele) podemos tomar consciência de se houve (ou não!) alguma inovação. Claro está também que o retorno de minha fala pode levar muito tempo para surgir. E cabe ao terapeuta não ter expectativas!

A leitura do desenrolar das conversações vistas no conjunto das histórias contadas mostrará ao leitor serem muitos os pontos que em seu conjunto confirmam a proposição de Bruner (1997 p.157) de que as narrativas começam relatando um estado inicial de equilíbrio rompido por um fato novo, geralmente traumático, que leva o indivíduo a instituir uma versão sobre “a natureza e conseqüências desse rompimento e termina com um aporte de esforços para restaurar o estado canônico inicial”. Na linguagem literária poder-se-ia falar de uma série de idéias e considerações boas para a criação de um romance, de uma peça de teatro ou do roteiro de um filme. Porém o que se dá na vida das pessoas reais que se assentam ante mim em meu consultório é que a virada restauradora dos enredos pode custar um certo tempo a surgir, passando por estagnações e recuos em seu desenvolvimento e, mesmo, pelo seqüestro de uma ou outra posição do *self*. As reedições de experiências traumáticas nem sempre restauram feridas mal cicatrizadas da infância. De acordo com Bruner, as narrativas têm a qualidade potencial de pôr à mostra quebras no *continuum* das vidas, o que pode significar para o sujeito um perigo para a reconstituição de sua identidade já esboçada, mas ainda em fase inicial de construção.

Os três clientes que apresento iniciaram suas histórias com o relato de uma vida em andamento - vida essa nem sempre tão saudável- que foi bruscamente interrompida pelo surgimento de novos personagens e/ou com o início de novos enredos. Nestes novos enredos algumas posições do eu se alojavam em lugares metafóricos que comumente retornavam do passado distante sob a forma de sintomas. Os sintomas funcionavam como pedidos de resgate e legitimação das posições escondidas. Na interrupção ou ruptura de uma identidade ainda mal esboçada, mas já rasurada <sup>51</sup>, o jovem inicia a busca de modelos estruturados para

---

<sup>51</sup> William C. Pereira (2004, 172), autor já referido no Capítulo I, seguidor da linha psicanalítica fornece-nos uma instigante visão da constituição da identidade das pessoas religiosas. Provavelmente ele desconhece as hipóteses teóricas da TSD, mas o que diz sobre o eu-ideal infantil faz sentido. O eu da criança é moldado pelo outro: a psicanálise denomina eu-ideal e o refere ao narcisismo primário. O sujeito não existe como sujeito em si, não é capaz de sentir-se como unidade

alocar-se. O papel de padre e a pertença a grupos institucionalizados exercem então forte atração no imaginário dessas pessoas. A desesperança em relação às normas frouxas e à relativa superficialidade das rotinas de uma vida laica também se apresentam como motivação para uma demanda religiosa mais exigente. Estas pessoas sentiram-se desassistidas, ninguém se ocupou devidamente de suas dores, do vazio que lhes tirava o chão. E passaram a caminhar de modo solitário em busca de legitimação de seu ser no mundo.

Uma via de duas mãos é então construída: de um lado, elas mesmas vêem o papel de padre de uma forma idealizada do eu, sonhado como isento das rupturas e sobressaltos da vida. Uma identidade desejável e desejada. De outro lado, o ambiente cultural em torno também tinha semelhante visão do papel de padre seja por sua religiosidade, seja pelo modo como se relacionam com os demais e exercem sua liderança, seja ainda por sua afetividade carregada de bons sentimentos e voltada para o cuidado dos outros. Parecem ter sido feitos para rezar, cuidar, sentir, comprometer-se. Outro fator de personalidade que as destacava no ambiente original de todos os três clientes era o apreço pelas coisas da inteligência. Eram, em suma, meninos compenetrados, disciplinados e estudiosos ou, numa vertente quase oposta, também falantes e comunicativos. Todas essas características falam da possibilidade de se constituírem como líderes.

O que me proponho ao contar cada um dos casos é identificar – através de amostras de alguns diálogos clínicos – se o tornar-se padre, com tudo o que o papel carrega de direitos e deveres, de crises e exaltações é, de fato, um valor central para a vida de meus clientes<sup>52</sup>, e não apenas uma fuga para um lugar mais seguro. Essa segunda hipótese só será descartada se o cliente adquirir paulatina consciência disto na construção narrativa de sua identidade como vocacionado. .

Nos três casos existia uma posição do eu que empurrava o indivíduo para seu extremo oposto. Explico-me. Nos termos da TSD, a entrada para a Vida Religiosa

---

(corpo/psiquismo). Aprende na chamada fase de espelho a reconhecer a imagem desse outro que a acompanha e, em meio delas, distinguir sua própria imagem, que contempla fascinada, antecipando uma unidade corporal, colocando o eu como centro imaginário e ideal, formando o que em psicanálise se chama narcisismo. **Localiza-se aí a questão de ser ou não ser todo para o outro** (grifo meu).

<sup>52</sup> Cf Belzen, 2003, p.11. É esta a proposta do autor: ...detectar se, porque e em que medida um ou vários relacionamentos com significantes religiosos constituem uma parte essencial da construção narrativa do mundo de alguém, o que este lugar é na organização geral de seu *self* e porque, como e quando tais posições do eu se desenvolverão.

deveria ser definida como sendo uma contra-posição do eu na medida em que ocultava uma posição, em geral monológica, inconscientemente negada ou temida. Na definição de Hermans e Konopka (2010, p.78):

Contra-posição é um termo relacional no sentido de que uma posição é uma resposta ou uma reação monológica ou dialógica à outra posição, como parte de um processo em que uma posição se coloca contra outra posição.

Na visão dos autores não é obrigatório que uma contra-posição seja o reflexo da mentalidade cultural dominante, já que quase sempre há duas ou mais partes em diálogo. É possível e desejável que o *self* construa contra-posições de um ponto de vista original e criativo (*Idem, ibidem*, p. 108). Assim, nova tarefa terapêutica se anuncia já que não se trata de um ringue em que uma ou outra posição deve ganhar a luta e sim de um campo de ação em que o *self* pode operar livremente quando se prepara para isto e passa a lançar mão de várias possibilidades (ou posições) de ser no mundo em diálogo com o transcendente. O relato de suas histórias convergia sempre para certos temas considerados centrais na vida consagrada. Tudo tinha um tom diferente de outras classes de pessoas que eu acompanhava clinicamente. Cito como exemplo profissionais de várias categorias por mim atendidas seja na área da saúde, seja na empresarial, na da consultoria para variados setores, na da tecnologia de informação, seja também na de professores em geral ou de donas de casa e mães de família. Também pessoas destas várias categorias apresentam uma faixa de falas comuns mas não do modo tão marcante como eu via nos religiosos. Nos demais havia idiossincrasias que os tiravam de uma classe ou tipo único<sup>53</sup>. Com os clérigos religiosos, uma de minhas tarefas era a de escavar suas falas em primeira pessoa já que neles o dominante era o discurso institucional, enquanto o verdadeiro discurso pessoal permanecia oculto.

Encontrei em Neimeyer (2004, p.174) um conceito de auto-narrativa, esclarecedor para as observações que foram se seguindo:

Trata-se de uma estrutura cognitivo-afetivo-comportamental ampla que organiza as micro-narrativas do dia a dia numa macro narrativa que consolida nossa auto-compreensão, estabelece nossa grade de emoções e objetivos e guia nossa atuação para o mundo social.

<sup>53</sup> Cf Belzen, 2010, p. 294. Para a pesquisa de pessoas religiosas é importante que se observe não só as narrativas mas também a narração, ou seja, as palavras usadas no discurso. Essas inserem o sujeito quase imperceptivelmente em sua categoria ou tipo, com a conseqüente adaptação de sua identidade à mesma.

Assim se dava com meus jovens clientes. Seu comportamento, sua corporeidade, seus gestos e sua disciplina, suas narrativas, enfim, falavam de um modo diferenciado dos demais. Era uma fala *'de gente de igreja'*, como me explicou um cliente ao ser interpelado por mim. Disse: "não tem jeito, gente de igreja fala assim mesmo". Essas observações instigavam-me a ir mais fundo. O principal para mim não era em si saber *como* funcionavam ou, tampouco, saber *sobre* este funcionamento, o que seria muito teórico para minhas necessidades de psicoterapeuta<sup>54</sup>. A mim interessava um conhecimento *desde* o sujeito que pronunciava o discurso. A partir do diálogo que estabelecia com cada um deles eu ia adentrando seus mundos já adaptados ao modo de viver e ser propostos pela Igreja. Eu os conhecia a partir de dentro. No entanto, como terapeuta queria mais que isso, queria que metabolizassem e organizassem esta adição (a da cultura institucional) e que, assim, invassem o seu *self* (HERMANS e KONOPKA, 2010, p.10) através de um diálogo personalizado entre as duas partes: psicoterapeuta e cliente. Aí, então, eles poderiam ver-se enquanto como sujeitos instituintes na cultura instituída da Igreja (PEREIRA, 2004, *passim*).

Vindos de famílias mal resolvidas e tendo vivido perdas e rupturas, a cultura da Igreja com seu alto poder de dominação se fincava em seus *selves* em amadurecimento. Os formadores, atentos a esse fenômeno, passavam a buscar recursos na psicoterapia.

A idéia central da tarefa clínica e da pesquisa que realizo é que o diálogo terapeuta-cliente vai descongelar os núcleos doentios e abrir para o usufruto saudável da condição natural de cada pessoa em acompanhamento. As contraposições se mesclarão instaurando posições intermediárias.

Do ponto de vista de minha pesquisa, que é psicoterapêutica, saberemos mais sobre os clientes se nos colocarmos "desde" o vínculo que com eles estabelecemos. Não falaremos delas como um objeto de estudo e sim de modo relacional, vivo, humano e, por vezes, poético. A conversação estabelecida com

---

<sup>54</sup> Cf Belzen, 2010, p. 293. Faço aqui uma distinção metodológica entre o meu eu-psicoterapeuta e o meu eu-pesquisadora. Porém trata-se de uma só e mesma pessoa. Ao redigir a pesquisa devo fazê-lo na linguagem objetiva da ciência (na pesquisa interessa também saber "sobre" e saber "como" se dão e "funcionam" os processos, mas o que colho em meu relacionamento com cada um dos três clientes só é acessível desde o que se passa nele e em mim. É uma experiência relacional que o conceito de "otherness" tenta recobrir e que o referido autor utiliza como modo próprio de conhecer nesse terreno arenoso da religiosidade e/ou espiritualidade. Mais ainda quando a pesquisa tem como objeto o diálogo psicoterapêutico.

alguém, neste caso no contexto clínico<sup>55</sup> “é um tipo especial de conhecimento, não mencionado pela Psicologia até o momento, a saber, como ser uma pessoa deste ou daquele jeito particular de acordo com a cultura em que alguém se desenvolveu quando criança”.

Cytrynowicz<sup>56</sup>, conhecedora da filosofia heideggeriana, confirma esta abertura do fazer do terapeuta que deve ter como princípio partir do que está mais próximo do cliente mesmo que círculos viciosos dificultem ou impeçam o conhecimento dessa proximidade tão essencial aos humanos. Por vezes, a vivência está tão aderida ao ser que dela o cliente não se apropria, alojando-se inadvertidamente em lugares que não lhe pertencem.

Do ponto de vista psicológico os casos se referem a três jovens que assumiram os valores, crenças e atitudes condizentes com o espírito cristão a ponto de se sentirem chamadas ao sacerdócio na Igreja Católica. A experiência religiosa que motivou cada um deles não pode ser reduzida apenas a fatores emocionais ou a ao fato de passarem a viver segundo o estilo de vida de uma organização religiosa estrita. Em especial na fase inicial do processo psicoterapêutico é indispensável considerar a conjuntura e a demanda imediata que os levou a buscar a terapia, vendo-as como resultado de uma concatenação de outros momentos e situações pessoais, aliada à sensibilidade pessoal do momento que atravessam, sem deixar de prestar atenção à maneira como se relacionam com sua comunidade e sua maior ou menor satisfação com o que lhe oferece a instituição da qual são membros em fase final de sua decisão quanto aos votos. A organização, seguramente, não irá se adaptar pura e simplesmente às suas expectativas e necessidades, sejam psicológicas, sejam sociais ou mesmo espirituais. Uma congregação religiosa tem seus tempos e ritmos condicionados por processos de natureza histórico-cultural e, de um modo muito especial, como critério primeiro de discernimento a fé da Igreja. Está em jogo, portanto um fator que tem tudo a ver com o que geralmente chamamos de espiritualidade. Na linguagem dos próprios religiosos, este critério básico recebe o nome de “carisma” visto como um dom gratuitamente recebido de Deus e a ser respondido pela comunidade de acordo com os sinais e necessidades de cada tempo. Os membros da agremiação religiosa têm que submeter suas

---

<sup>55</sup> Shotter, 1993a, p. 19, apud Belzen, 2010, p. 293 ).

<sup>56</sup> Cf Cytrynowicz, M.B (s.d.) . “Fenomenologia e Daseinsanalyse” In: Psicoterapias nº3. Revista Mente e Cérebro. São Paulo: Ed. Duetto., p. 65-97.

próprias aspirações, necessidades e opções individuais a este critério maior da espiritualidade congregacional.

A espiritualidade deve, assim, ser vista como intenção e sentido para uma vida radicalmente consagrada ao conjunto de valores e modos essenciais ditados pelo Evangelho de Jesus assim como esse é discernido pela comunidade. De um ponto de vista psico-sociológico é como escreve Droogers (1983, p.128):

A [espiritualidade é] um processo de produção simbólica mediante o qual uma pessoa ou um grupo “se compromete numa relação existencial com uma realidade sagrada” de forma que sua vivência passe a ser inspirada por esta realidade.

Aproximando-nos de nosso objeto de estudo (seminaristas católicos que pretendem orientar suas vidas por uma espiritualidade evangélica assumida em termos mais radicais) escutemos como o teólogo luterano Brandt (2006, p.80) define o modo de ser espiritual no sentido bíblico-cristão: “...espiritualidade é o anseio ardente de, mediante a graça de Deus, viver sob o domínio do Espírito Santo”.

Confrontando-se as duas aproximações percebe-se facilmente que os pontos desde os quais falam o psicólogo ou o teólogo não são os mesmos. No entanto, trata-se de dois lados de uma mesma moeda. A espiritualidade é uma possibilidade humana que deve ser compreendida em suas peculiaridades a partir de estudos intensivos da experiência de indivíduos particulares. O espaço da psicoterapia, não importando a abordagem teórica que sustenta o terapeuta, é um lugar privilegiado para o desentranhar das inúmeras possibilidades de estar no mundo em diálogo com o transcendente. Porém nada disto nos basta. Precisamos ter uma compreensão da espiritualidade cristã que considere de modo mais explícito a perspectiva da Psicologia. Nisto pode nos ajudar o também teólogo Bettenhausen (1981, p. 270):

Viver sob o domínio do Espírito Santo, não significa retirar-se do mundo para viver unicamente numa relação vertical com Deus. Pelo contrário, existir perante Deus e existir perante o mundo não são opções que se excluem mutuamente, duas realidades separadas, mas uma relação que se vive necessariamente de forma simultânea.

Este modo de pensar inclui e supõe a presença do outro que nos afeta e por quem somos afetados. A espiritualidade é conceitualmente distinta da religiosidade,

mas tem com essa laços estreitos<sup>57</sup>. A religiosidade de uma pessoa depende da religião em que ela é socializada. Ela deságua sempre em uma espiritualidade porém seu *locus* de origem a marca de modo característico gerando vínculos de pertença e de sentido muito anteriores a possíveis outras elaborações racionais, traço acentuado pela modernidade. Eis como o teólogo católico Sanchez explica este ponto, importante para jovens educados em ambientes populares e que passam a ter acesso à racionalidade da Teologia Sistemática ao entrarem em um seminário católico (2005, p. 48-49):

Um dos teólogos protestantes que procuraram dialogar com as grandes teses da modernidade foi Friedrich Schleiermacher. Numa de suas obras, “Discurso sobre a religião” (de 1799), dirigido às pessoas cultas que a desprezam, ele procura demonstrar que a religião tem um lugar importante na vida humana.

Em diálogo com Schleiermacher e outros autores, Sanchez argumenta que a religião não é nem um conhecimento racional, nem um ensinamento moral. Servindo-se de uma terminologia kantiana, mas caminhando na esteira de Schleiermacher e outros, Sanchez diz que a religião não se baseia nem na razão pura, nem na razão prática ou moral, mas no sentimento profundo do ser humano. Com isto ele quer indicar que o desejo de estar junto e celebrar esse encontro constituinte do humano passa pela fé em um Outro Maior que dá sentido e nexos ao anseio de viver em comunidade.

É com esta visão que passo a narrar minha leitura da história de vida dos três jovens acompanhados. Perspectiva essa partilhada e construída juntos aos mesmos ao longo do diálogo psicoterapêutico, mas radicada em conhecimentos e investigações que continuei a desenvolver e que me possibilitaram novas aberturas na compreensão e visão do *self* no amplo campo da consciência em oposição à idéia de um *self* auto-contido em si mesmo.

O primeiro relato apresentará Melcquior, que vem se tornando um velho conhecido em encontros de formação pelo Brasil afora<sup>58</sup>. Melcquior enviou-me uma série de e-mails, após a interrupção das sessões presenciais do tratamento, mostrando que os resultados da psicoterapia – em última instância, a construção do

---

<sup>57</sup> Cf Amatuzzi, 2008 passim

<sup>58</sup> A razão disso é que parte de sua história foi publicada (Massih, 2009a; Massih, 2009b), além de apresentada em uma comunicação científica feita por mim no VI *International Congress on the Dialogic Self* (Massih, 2010).

*self* - não terminam nunca quando se fomenta o diálogo criativo com as posições de eu que emergem ao longo da vida e se consideram as inserções das pessoas em novas culturas, incluídas aqui as ciber-culturas digitais<sup>59</sup>. O diálogo pode e deve ter continuidade tanto na mente do cliente quanto em contatos que os avanços da tecnologia tornam cada vez mais viáveis. Assim pude ver Melcquior crescer e confirmar a postura dialogal aprendida no consultório, confirmando mais uma vez que a necessidade de a Psicologia da Religião fazer voltar aos participantes da pesquisa os seus resultados para que os mesmos validem as conclusões. No capítulo III explicitarei melhor o conceito de validação comunicativa, postulado por Belzen (2010, p. 153).

O segundo relato se refere a Balthazar, um jovem sensível e inteligente que foi “beliscado” pelo destino (JAMES, 1929, p. 492) em tenra idade. Suas narrativas foram se construindo junto a mim com muito esforço de ambas as partes. Sua desconfiança das pessoas e das instituições foram paradoxalmente a base para se manter vivo e gerar sentido para seu modo de ser pessimista e crítico. Suas raízes raciais híbridas que mesclavam avó indígena e avô negro fizeram com que sua identidade afro-brasileira fosse partejada com muitas dores. Junto a isso a condição homossexual foi sendo desvelada e absorvida por seu eu em formação.

O terceiro relato contará a história de Gaspar, um rapaz que preservou sua ingenuidade e acreditou no projeto de vida comunitária. Sua identidade é culturalmente híbrida tendo tido padrasto europeu e mãe caiçara, o que dava uma configuração muito peculiar a seu ser no mundo. A narrativa que constrói sua identidade tomou novo rumo a partir do sentimento de indignação de uma tia materna. Para James (1991, p. 102) a indignação, uma forma de paixão e de sentimento, dá colorido à vida. Mais ainda, a meu ver, na constituição da identidade de pessoas religiosas. Gaspar transitava da posição de eu cinzento à posição de eu rubra quando movido pela indignação moral e ética e esse seu modo de ser desvelou-se com frequência nas conversas clínicas que mantivemos ao longo de três semestres. Conversas que foram interrompidas em função de mudança de política econômica de seu instituto.

---

<sup>59</sup> Se, como D. Zanon (2010, p.196), aceitamos a definição de E.B. Taylor para quem a cultura é “aquele complexo que inclui conhecimento, ciências, arte, lei moral, costumes e qualquer capacidade e hábitos da sociedade”, poderemos afirmar que após as mudanças dos últimos dois ou três decênios a cultura foi alterada pela tecnologia virtual que nos imerge numa cyber-cultura.

### 3.2. Meta –posição do *self* na narrativa de Melcquior

“Tenho tudo e não sou nada”

Melcquior é alto, moreno, olhos grandes e expressivos. Pode ser considerado um rapaz bonito. Na faculdade o chamavam pelo nome de um jovem galã da TV Globo. Seu principal traço é a timidez. “Coisa de caipira que caiu de para- quedas em São Paulo”. Assim referia-se a si próprio quando em companhia de um colega de turma (também ‘caipira’) iam ao shopping ou à (rua) ‘*Twenty Five*’ (Rua 25 de março) garimpar roupas baratas. Ambos desejavam vestir-se bem embora Melcquior afirmasse que “vaidoso era fulano”, o ‘outro’ enquanto que ele ia só “na cola”. A vaidade ficava do lado de fora de si. Padres não devem ser vaidosos. Paradoxalmente seu amigo mais pessoal era vaidoso e ele só ia “na cola”, gíria urbana que já o tirava da condição de caipira: eram dois estudantes de faculdade morando em Sampa. Faculdade era outro tema recorrente em nossas conversas já que, em seu entender, jamais teria acesso a uma não fosse pela via da Igreja. Contou-me logo que desde pequeno tinha muitas crises: problemas digestivos, desmaios que o faziam ser visto como mais fraco em relação a seu irmão gêmeo. A vizinhança via estes desmaios como algo ‘espiritual’. Ele próprio, em certo momento de sua vida, passou a achar que vivia experiências místicas.

A gravidez de sua mãe veio em seguida ao aborto espontâneo de uma menina de modo que ela não estava preparada fisicamente para a nova gestação, mais ainda por tratar-se de gêmeos. Segundo Melcquior, ela desobedeceu a orientação do ‘médico do posto’, que a avisou para não engravidar; Engravidou mesmo assim e à revelia do marido, em nenhum momento pensou em aborto, fez promessa para Nossa Senhora e teve os gêmeos. A mãe deu a seu irmão gêmeo nome de santo, o nome que ele gostaria de ter.

Desde menino gostava muito de ler a bíblia, coisa que seu pai menosprezava já que para ele “ser padre era coisa de homem que não quer pegar no pesado” (MASSIH, 2009, p.16). O que fez com que eu o trouxesse para a presente tese foram os desdobramentos da construção de seu *self* após o término das sessões presenciais em meu consultório. No tópico 1-1 reflito sobre suas posições de eu culturais, o que inclui inclusive suas experiências místicas que foram depuradas ao longo do processo psicoterapêutico (AMATUZZI, 2008 passim). O tópico 1-2- fala de

posições inovadas a partir do diálogo clínico. No tópico 1-3- apresento o conceito de meta-posição a partir da narrativa dialógica estabelecida entre paciente e terapeuta via internet, através da troca de emails que deram continuidade peculiar às suas sessões presenciais.

### *3.2.1. Posições do eu vindas da cultura original*

Melcquior iniciou o processo psicoterapêutico segundo seu próprio desejo. Era muito exigente consigo próprio e com os demais colegas e superiores. Tinha mania de limpeza, não comia ‘*qualquer coisa*’, estava sempre às voltas com a cozinheira para ensinar como se faz receitas bem brasileiras: pamonha, polenta, bolo de milho, feijão bem temperado, arroz no ponto. Havia aprendido a cozinhar com sua avó materna.

Desde pequeno sentia que estava fora de lugar. Passou grande parte da infância se mudando para a casa dos avós maternos e voltando para sua casa à revelia e por exigência de seu pai. Já havia feito o pedido de acompanhamento há algum tempo porém o que fez o formador aceitar foram algumas conversas com o mesmo em que “confessou” não ter condições de perdoar seu pai, de quem guarda péssimas memórias. O formador confirmou que não era possível fazer os votos perpétuos com essa falha em sua espiritualidade.

“Como posso representar Deus como pai, se não gosto de meu pai?” Em outras ocasiões o verbo ‘gostar’ não lhe pareceu suficiente para exprimir seus sentimentos em relação ao mesmo e usou a palavra “ojeriza”<sup>60</sup> “Se devo ver Deus como pai, como posso ser fiel?” Esta pergunta o paralizava de tal modo que havia pensado em sair da vida religiosa por julgar-se incapaz de perdoar. Temia que suas orações fossem artificiais e externas. Tinha ojeriza também, a meu ver, a certos alimentos preparados por sua mãe (frituras, comidas fortes, feitas para seu pai) e pela cozinheira na casa de formação. A esta última foi se apegando e construindo novos diálogos. Via o modo amoroso com que se dedicava à tarefa de cozinhar “para os padres” e foi convidado pelo formador a ensinar-lhe novos pratos mais ao gosto da maioria. Aí é que passou a influenciá-la com receitas bem brasileiras e

---

<sup>60</sup> Cf o Mini Aurélio. Dicionário da Língua Portuguesa, a palavra “ojeriza” é definida como “ S.m. aversão, antipatia a pessoa ou coisa.”

mesmo aquelas vindas da presença italiana no Brasil como a polenta. “Melhor dizer angu”, assim orientava a cozinheira. Apesar de ter nascido no interior de São Paulo, nota-se também a presença mineira em seus gostos e sabores.

Sua religiosidade o caracterizava passando por vias não transitáveis no seminário. Ninguém “abria a boca” para julgá-lo mas o fato é que os pedidos que fazia à avó para que o benzesse por telefone não eram muito bem aceitos pela comunidade de padres. Segundo Melcquior, seus colegas o entendiam mais e sabiam da força da oração de sua avó. Certa vez me disse: “Salve Rainha é muito forte, ela (a avó) só usa para casos muito difíceis”. À posição do cético que deveria acolher a religiosidade do povo como se fosse ‘do outro’, do pobre, do inculto se contrapunha sua posição natural do crente (aquele que crê), carente dos serviços de benzimento da avó e de outra benzedeira, cuja narrativa contarei mais adiante.

Suas doenças eram muito freqüentes e, quase sempre se associavam a problemas estomacais e intestinais, que o ‘tiravam de campo’. A ojeriza a pessoas, alimentos e situações era uma constante em sua corporeidade. A repulsa à pessoa do pai também se refletia nas crenças religiosas que lhe davam suporte nos momentos de crise.

Desde pequeno recebeu benzimento por parte da avó e de uma vizinha ‘cabocla’ que só apareceu na narrativa clínica após cerca de 4 meses de diálogo comigo. Seu pai referia-se à mesma como ‘cabocla’, porém de modo pejorativo. Já Melcquior, desde tenra idade a via como mãe e esposa ideais, sempre ao lado do marido e às voltas com seus filhos e vizinhos. As festas aconteciam em seu quintal, lugar que também acolhia a população que buscava seus serviços de cura e benzimento. Neste ambiente externo cozinham, acendiam as fogueiras (causadoras da enurese noturna, segundo visão popular) e viviam experiências de milagre e sanção. Em certo momento relatou que esquecia-se sempre de contar-me mas ela estava sempre presente em seus sonhos, parecendo tão natural que lá estivesse que sequer pensou em incluí-la na narração. O fato é que ela não tinha *status* algum de modo que não seria apresentada como personagem de suas histórias. A cabocla benzedeira é uma posição do eu de Melcquior que contrasta com aquela requerida pela cultura da formação. O elemento sagrado feminino contido na eficácia da reza de sua avó e de sua vizinha eram menosprezados pela representação da divindade requerida para ser um bom padre. À posição externalizada de Deus como pai se contrapunham duas posições de eu: a avó e a

vizinha cabocla. Os excessos imaginativos que compunham sua personalidade: presença do saci-pererê temido e desejado, experiências místicas (nada mais que crises causadas por um sistema nervoso em formação) desvelavam posições de seu eu nunca reconhecidas ou legitimadas.

Os sonhos em si não poderiam ser fonte e forma de legitimação alguma se nós humanos fossemos lógicos ou racionais. O fato é que na circularidade do pensamento onírico ele se auto-descreve e comprova. A inculta cabocla não era trazida para o diálogo clínico porém estava inscrita em sua imaginação e corporeidade. Como contava Melcquior: “O saci-pererê acariciava seus cabelos bem pretos”. Ela não temia esse contato e tampouco negava os ditames da religião instituída. Ao contrário, foi com ela que Melcquior aprendeu a ir à missa, a rezar, a solicitar ajuda ao seu anjo da guarda, devotar-se à Maria. Nestas posições e contra-posições do eu habitava um jovem que refletia externamente a cultura institucional e mantinha intacta a experiência de raiz. A contra-posição feminina da benzedeira era de uma realidade tão aderida a seu corpo e seus afetos, que dela nem se lembrava. Era como tentar separar os ingredientes de um bolo já pronto. Sonhar, viver estados alterados de consciência ou experiências denominadas anômalas<sup>61</sup> são modos de existir no mundo e na relação com Deus. A tarefa precípua da psicoterapia baseada na TSD é desvelar as posições ocultas aí expressas. O sonho revelador foi composto da narrativa a seguir:

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

---

<sup>61</sup> Cf Valle (2008 p.91). O autor, aceitando uma distinção que é de Cardeña, Lynn e Krippner (apud Almeida e Lotufo, 2003, p. 22) distingue “experiência anômala” (EA) de “estados alterados da consciência” (EAC). Empregam o termo EA para designar um experiência incomum (ex.: alucinação, sinestesia) que embora relatada por muitas pessoas (ex. vivências interpretadas como telepáticas), acredita-se diferente do habitual e das explicações usualmente aceitas como realidade. Não há uma relação com patologia ou anormalidade”. Quanto aos EACs goza de aceitação o que é dito por Charles Tart: “são alterações qualitativas no padrão global do funcionamento mental que o indivíduo sente serem radicalmente diferentes do seu modo usual de funcionamento” (apud Almeida e Lotufo, 2003, p. 22). São situações anômalas nas quais “um mesmo conjunto de dados ou informações pode ser processado de formas muito diferentes e gerar saídas bem diversas”. (idem, ibidem). Valle relaciona ainda o que D’Aquili e Newberg chamam de “*mystical mind*” e Helminiak de “*scientific spirituality*” ao que aparece nas EACs e EAs, mas toma cuidado para não reduzir a a experiência mística apenas à essa extensa gama de dimensões do organismo humano: a fisiológica, a psique e a mental.

arroz, acrescentar água, um pouco de sal...provar a água já salgada. X está por perto e sua presença é tranquila, 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.

O momento de encontro com esta posição guardada no fundo de si inaugura a saída do diálogo de dominação. Para ser um padre da Igreja, tamponou suas raízes e quis aderir a algo aparentemente imposto de fora. Ocorre que esta sensação não é totalmente verídica, há nele também a vivência e o sentimento incluso nas representações de Deus cristão que o embeberam desde sempre. As palavras é que o confundiam por não se adequarem às sensações do corpo que pulsava rancor em relação ao pai. Pedi-lhe que conversasse com a mãe nas férias, que a fizesse repetir o que ele mesmo me contava sobre sua infância. Na volta das férias ambos, eu e ele ficamos muito tocados com o relato a seguir:

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 ouviu eu chorar por muito tempo até dormir exausto. Foi muito duro para ela mas ela era submissa e não desobedeceu... Era sempre assim, ela nos obrigava a cumprimentar 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 é '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'.

“Jogar a bomba para mim” era expressão comumente usada por Melcquior e apontei-lhe o fato assim que nos recuperamos do impacto desta narrativa. Melcquior tomava para si as tarefas dos demais colegas da casa de formação, de forma que parecia alocar-se em lugares que não lhe pertenciam. Sem ter consciência do fato, re-editava aqui e ali este enredo insatisfatório. Esta posição do eu tinha lugar destacado no conjunto de seu *self*. A rigidez com que repetia os mesmos gestos e dizia as mesmas palavras eram sempre denunciadas pelos colegas. Igualmente seu excesso de rezas e normas, algo superado pelos atuais seminaristas, o tornava alvo de *bullying*.

Depois de escutar esta narrativa em 3ª pessoa (Melcquior não se lembrava pessoalmente dos fatos, sua mãe é que funcionou como memória) compreendi que

na construção de seu *self* a posição do bebê jogado, marcada em sua corporeidade estava diretamente associada ao diálogo com dois 'outros' significativos: seu pai, pela violência do gesto e sua mãe, pela omissão de cuidados ao obedecer o marido. O diálogo que se edita no tempo presente do jovem seminarista se dá entre ele e a representação de Deus recebida da religião instituída e da própria cultura original. Sua mãe o obrigava, como a todos os irmãos, a reverenciar o pai. Ela mesma havia aprendido de sua própria mãe a respeitar o marido, pai de seus filhos. Parece algo sem fim: não se vive a realidade tal como se apresenta e sim a realidade simbólica da cultura da qual todos provêm. E neste contexto, Deus é pai. Sempre foi assim: Melcquior, seu pai, sua mãe, seus avós *ad infinitum* estavam enredados neste referencial.

A biografia incidiu no que estamos nomeando espiritualidade: se Deus é pai, como posso estar sendo sincero, fiel? Incide também na formação para o presbiterato: como posso ser padre se não partilho da crença comum e central do cristianismo de que Deus é pai?

Como psicoterapeuta entro em sua vida no tempo presente, percebo a posição de eu que deseja ser padre e a contra-posição de eu: não posso ser padre, não me vejo como padre. Como Melcquior não se encontrava comigo nas narrativas do passado e tampouco naquelas ligadas à sua vida institucional, poderíamos inovar diálogos no tempo presente com um outro (eu mesma, a psicoterapeuta) e gerar novas posições de eu. Exemplificando: eu- jovem em formação; eu amigo que confia; eu sonhador. E assim passei a vê-lo como alguém que precisava recomeçar.

Deveria haver mais outras posições de seu eu escondidas no passado e que não se encaixavam no enredo que ele permitia ser encenado. Conversávamos de fato sobre isto tudo, mesmo que de modo indireto: ele dizia 'acalmar-se' quando vinha às consultas, eu lhe dizia que parecia mais tranquilo de fato. Modos rígidos de sua corporeidade começam a mudar. Certo dia chega com nova calça *jeans* e conta que foi presente de sua irmã estilista. Relata ainda nesse dia suas restrições quanto à vida pessoal da mesma. Diz: "Ela é separada!". Pergunto a ele: "Separada de que?". Ele responde rindo: "Do marido". Digo então: "Ah, mas não nasceu grudada". Melcquior retruca: "Nem eu nasci grudado no Y" (seu irmão gêmeo). E após uma pausa, mostrando compreender minha observação, diz: "Preciso aprender a separar as coisas".

Melcquior tem também dificuldade de selecionar roupas para colocar na mala quando viaja. O mais comum é que leve tudo o que tem, alegando sempre que “pouco possui” em função de sua escolha de vida. Novamente aqui se torna alvo de chacotas tendo recebido até o apelido de ‘*prima donna*’ em função da quantidade de bagagem que carrega consigo. O fato é que, sem ter tido um lugar no mundo até hoje, ele carregava em seu corpo suas posses, caricatura do que William James (1890) definiu como o *self* de alguém. Melcquior não possuía conta bancária (uma de suas questões: a pobreza), poucos amigos de fato (o ‘outro’ caipira era um deles), uma comunidade que, por vezes, o recordava de sua família de origem. Achava que não era respeitado em seu modo de ser, que não valorizavam suas qualidades. Em verdade, seu formador acumulava funções na instituição, não tinha tempo para se ocupar das nuances do sentimento de Melcquior. Não dava limites para seus exageros, reclamações e mesmo seus recorrentes problemas digestivos, os quais necessitavam de escuta por se tratarem de sintomas do desconforto que vivia como futuro padre em casa de padres. O que Melcquior tinha de fato era o sonho de tornar-se padre. No entanto, faltava-lhe a certeza de merecer ou ser digno de ser ordenado em virtude dessa dissonância entre a representação de Deus aprendida desde a infância e o péssimo diálogo que estabelecia com seu pai concreto.

As ‘experiências místicas’ nada mais são que sua imaginação tentando corrigir falhas antigas. Já possui recursos para dar-se conta do desconforto em relação a seu lugar no mundo e com os outros. Seu grupo de colegas o interpela e exige um modo adulto de diálogo.

### 3.2.2. *Posições inovadas do eu emergem a partir do diálogo clínico*

Melcquior foi logo respondendo às minhas interpelações a seu modo rígido de ser. Com bom humor eu mostrava sua posição de eu depressiva, perfeccionista e ambivalente: “isto não é certo”; “me irrita quando vejo isso acontecer”; “não concordo com minha irmã ter se separado do marido”. No entanto desejava que a mãe tivesse “enfrentado” o pai ou ainda “ter se livrado” do mesmo. Com curiosidade inicial ele acolhia minha fala e se punha a pensar/meditar.

Neste modo de encontro psicoterapêutico baseado na TSD o terapeuta mostra o desconforto diante das falas desarmônicas do cliente sem, no entanto, colocar-se como alguém de fora que julga a veracidade ou a falsidade das mesmas. O que se manifesta é o cliente em sua inteireza e o psicoterapeuta, ao passar a fazer parte de sua vida, o aprecia em seu modo próprio. O psicoterapeuta tem prazer em jogar o jogo de desvelamento das posições do cliente. Se assim não for, algo está errado e o conhecimento não se dará 'desde' o sentir e viver do mesmo.

Próximo à sua preparação para o diaconato, Melcquior vai para um retiro que funcionou como divisor de águas para seu amadurecimento espiritual. O que me descreveu ao voltar coroou sua busca de consonância entre algumas posições significativas de seu eu. Antes de sair para o retiro havia sonhado que dirigia um trator (profissão de seu pai). Nunca havia dirigido de fato e sentia prazer na ação. Arava a terra preparando-a para o plantio. Perguntei-lhe se seu pai plantava. Disse que não, que seu trabalho era estafante, dirigindo o trator nas piores condições do terreno que serviria para o plantio. "Meu pai nunca plantou um feijão sequer". Lembrou-se do modo rude com que chegava em casa sujando o chão que sua mãe havia cuidadosamente limpo. Lembrou-se também da frequência com que criticava os alimentos feitos por ela, tendo chegado a jogar fora um prato de comida. No entanto, demonstrou uma expressão facial de dor, talvez pena, quando se referiu a seu trabalho pesado. Uma posição de seu eu tinha compaixão pelo pai, embora várias outras posições suas não o admirassem de modo algum.

Pois bem, ao voltar do retiro contou-me que havia meditado sobre o sonho e que entrou num estado de solidão e abandono tal qual Elias no Monte Horeb (REIS I 19:1-21). Após três dias de depressão, viu-se de modo diferente: como Elias deitado, confiante na graça de Deus. Viu-se muito bem neste lugar: confiante em Deus. Fraquejou de novo quando se perguntou por que Jesus conversou com o possesso. Não compreendia por que e para que. O que o intrigava era que o possesso queria viver com os mortos por não se dar bem com os vivos. Neste momento a expressão de repugnância, a mesma de ojeriza ao pai e a certos alimentos, aparece em seu rosto.

Digo a ele: "Você vive com os mortos, com seu pai e sua mãe que nunca se encontram, ela sempre sonhando com um marido ideal e pai perfeito que ele não é. Ele não se dando conta de sua incapacidade de ser bom pai e bom marido. Isto é sem solução, sem aberturas, é morte". A imagem de Deus ficava também

engessada por seu desejo de ter tido um bom pai. Assim, misturava a história de vida com a metáfora viva Deus é pai. Entre uma posição e outra ficava sem nenhuma pairando no vazio o que lhe dava náusea e crises de labirintite. Um *ranking* de posições intermediárias deveria ser construído por nós. Como sempre se dá na vida real, um fato novo surgiu: a morte - segundo Melquior antes da hora da avó materna. A seguir relato o andamento de seu auto-conhecimento a partir daí.

### 3.2.3. *Meta posição e inovação do diálogo*

A psicoterapia foi desde sempre uma atividade que se estende para além das sessões concretas no consultório do psicoterapeuta. Grande parte do processo se dá no 'entre uma sessão e outra'. Igualmente através de vários meios. Um psicoterapeuta que trabalhe em São Paulo pode fazer uso de mensagens no celular (SMS) que agilizam a comunicação e permitem que certas emoções sejam partilhadas em tempo real. E assim foi quando da morte da avó de Melquior. Recebi esta mensagem: "Hoje não venho à sessão. Estou na casa de meus pais. Minha avó morreu. Estou triste. O enterro foi lindo".

Ao ler esta mensagem imaginei que ele tivesse podido ao menos fazer uma oração de despedida. E assim foi. No dia em que voltou contou-me emocionado a sua fala na qual dizia que "os pequenos rios buscam um rio maior que os leve para o mar. No fundo é o que desejam de fato: chegar no mar. Era isto que esta mulher amorosa e solidária almejava: chegar ao mar Deus e lá viver para sempre. E de lá cuidar de todos que ama".

Seu pai chora de emoção ao ouvir o filho encomendar a morte da avó. Mas não só o pai, toda a comunidade de onde saiu há quase dez anos atrás agora o autentica como representante da Igreja, como 'homem de Deus'. Sentem-se valorizados e consolados pela perda de sua melhor rezadeira, a benzedeira que curava por telefone e até mais do que isto: bastava encomendar sua reza através do celular da neta, irmã de Melquior que, recentemente, havia me contado o seguinte fato: Deveria ir ao médico em função de uma íngua que aparecera em seu pescoço. A caminho da consulta, algo forte se passou dentro dele. "Será que preciso mesmo ir ao médico?" Lembrou que sua avó fazia sempre visitas aos doentes da localidade e que os mesmos esperavam por sua presença. Liga para sua irmã enquanto anda

pela Avenida Paulista e pede a ela que vá até a casa da avó para que ela ‘benza’ à distância. Desiste de enfrentar o hospital, volta para casa, vai descansar e fica aguardando o resultado. Acorda no dia seguinte sem dor e sem a língua. Diz: “é assim mesmo, minha avó cura com a fé dela”.

Ao voltar de sua cidade contou-me que a avó, preparando-se para morrer, escolheu sua acompanhante de quarto. Tratava-se de uma tia de Melcquior que era forte, enquanto que sua mãe foi advertida: vá para casa cuidar da comida de seu marido que eu estou muito bem aqui (no hospital) e amanhã recebo alta. A ‘alta’ referia-se a ‘ir para o céu’. A mãe de Melcquior teria saído chorando do hospital por duas razões: por perceber que haveria o desenlace em breve e pela falta de credibilidade que tinha na família. A fala familiar e da comunidade confirmava a última frase da avó. Todos diziam: “ela recebeu alta e foi morar no céu”. Ouvi esta estória de Melcquior sempre com muita emoção e lágrimas em seus olhos chegando a soluçar. Enfim, parecia finalmente valorizada e feliz com sua nova morada de onde cuidaria de seus filhos, netos, agregados e toda a comunidade que precisava dela.

Com a devida aprovação de Melcquior, o resumo de seu caso é publicado e então lido por ele, que assim se manifesta via email:

Querida Eliana, Nossaaaaa é genial!!!!!!!!!!!!!!...  
 Nem sei o que dizer!  
 Parabéns!!! O artigo é sensacional! Teve o mínimo de detalhes e observações importantes. Todos os que leram ou irão ler, não sentirão muita coisa, ou nada sentirão...mas eu senti tudo, como se tivesse revivendo agora... Sou tudo isso que está escrito. Agora eu entendo, nem tudo, o que aqueles personagens e as histórias significam pra mim. Chorei, chorei muito, mas muito mesmo. Ainda mais minha santa avó tem tudo a ver com isso... Eu sou ela hoje, ou desejo ser!!! T ô ainda anestesiado...  
 Obrigado...abraço...

A posição de eu benzedeira, que sempre almejou, agora é parte de sua identidade. A alegria que demonstra mostra a positividade da posição desejada. Melcquior sai do esquema “não quero ser como meu pai” cuja contra-posição é “quero ser padre e não sou capaz” e embarca em novo eu, pronto para decolar. Herbert Mead já havia afirmado em 1913 (apud HERMANS, 1999, p. 74):

Quando um problema essencial aparece, ocorre uma desintegração e diferentes tendências aparecem no pensamento reflexivo como vozes diferentes em conflito uma s com as outras. Num certo sentido o velho *self* se desintegrou e, além de qualquer processo moral, um novo *self* irrompe.

Não significa que a coisa parou por aí. O *self* em contínua evolução apenas deu o *start* para a flexibilidade. Algum tempo depois novo email confirma a mobilidade de posições de eu de Melcquior:

Boa noite, Eliana!!!

Tudo em nossa vida é uma correria...Fiquei muito feliz pela sua ida a Atenas...espero que tenha resolvido as burocracias que estavam existindo. Mais que um trabalho seu, acredito numa recompensa pelo trabalho rigoroso que é estar numa fase de completa transição na vida das pessoas, assim como estou. Hoje eu sou Melcquior, amanhã faço votos e sou frei Melcquior.. Depois serei diácono...e, depois, padre...são as identidades que assumimos, os "selfs"(sic) da vida.

E assim são as transições na vida que queremos assumir.Pessoalmente falando, na família muitas mortes, muitas separações matrimoniais, muitas decepções,complicações em nossa província...mas a esperança é um fator que nos acompanha...uma luz...então ontem recebi a notícia que meu irmão N (gêmeo comigo), vai ter um bebe, fiquei muito emocionado...parece que também vou ser pai, pois desta vez pra mim é diferente. Essa é alegria depois de muita escuridão...

Bom é isso... Que Deus recompense imensamente o seu trabalho, que é ajudar quem somos e o que queremos ser...Obrigado...e boa sorte!!! Um abraço... M de Jesus....

Como podemos ver, Melcquior pilota agora uma nova posição de eu no diálogo que estabelece com o futuro pai, seu irmão gêmeo. Melcquior poderia ter se tornado um Caim<sup>62</sup> que aspira vingança por não ter sido o melhor e mais desejado/reconhecido pelos pais. Porém, fez diferente: há esperança e alegria em sua narrativa e novas posições de eu querendo decolar surgem a partir de diálogos com o irmão. No entanto, o que inaugura de fato a meta-posição que o ajudará daqui para diante é o email que se segue e com o qual concluo o relato. Parece que ele aprendeu a transitar em sua própria polifonia:

Boa noite, querida Eliana!!!

Estou falando da casa de (e diz o nome da cidade), onde hoje sou formador do Postulantado. Estou me preparando também 'pra' ser ordenado diácono dia 1º de maio, às 10h00 na (diz aqui o nome da igreja) em (diz aqui o nome do estado).

Também estou fazendo uma especialização Lato Sensu, no período de férias, com o tema "Formadores da Vida Religiosa". Futuramente assumo a Paróquia, depois da ordenação presbiteral. Meu irmão 'gêmeo' acabou de se tornar papai...chama-se Y (menina), serei o padrinho...meu irmão me disse que padrinho também é "pai".

Eu fui as (sic) pressas vê-la, ainda grávida me senti pai desta criança, como jamais senti por outros 'subrinhos'...no fundo, nela eu realizo uma vontade

<sup>62</sup> Cf Drewermann, E, 1994, p. 175. O autor, teólogo e psicanalista de grande prestígio na Alemanha e crítico acerbo da Igreja e do clero, refere-se a Leopold Szondi que notou nos juízes e eclesiásticos, ou seja, nos representantes de profissões 'sagradas', uma contradição pulsional que ele descreveu como a luta contínua da reivindicação de Caim para ser reconhecido e a exigência de Abel de permanecer sendo visto como o melhor, o preferido.

de ser pai...ela é linda!!! Tem uma pinta linda no lado esquerdo do rosto..."minha filha"!!!Vai em anexo uma foto de uma pessoa que sempre permanece em meus sonhos: a senhora Y (a benzedeira)...ela sempre está presente em minha vida...ela é muito especial...por isso quis mostrar a foto pra você vê-la...nesta foto ela aparece como sempre ela é linda por dentro e por fora.

Lembro sempre de vc no curso de especialização, pois Prof. X é fantástico!!! Melquior está fazendo sucesso...rsrsrsrsrsrsrsrsrsrs...estou muito feliz, apesar das limitações e da falta que sinto da minha avó, cada dia que passa, sinto que a dor é sempre a mesma, afinal, ela não foi minha avó, mas foi e sempre será minha mãe!!!Essas são minhas novidades, há dias que queria dizer isso pra vc, porque és muito especial para mim!!!Obrigado por ajudar Melquior a sobreviver. Tenho tudo e não sou nada!!! Abraço, sem mais, fraternalmente, Melquior.

O fato é que Melquior aprendeu a desenvolver diálogos reais e imaginários com as entidades de sua infância, com o imaginário bíblico etc sem recorrer a sintomas (crises místicas, digestivas, comportamentos obsessivos). Os outros com quem sempre dialogou simbolizam o personagem de fundo central de todas as narrativas: Deus. O que desejava mesmo era acessar a divindade a partir da fé. Como se ele fosse o centro do mundo, a vida na instituição deveria reparar a anterior, vivida com seus pais carentes de recursos afetivos e intelectuais. E mais, como centro do mundo, precisava materializar a divindade em si mesmo, não realizando o diálogo necessário com as alteridades dentro e fora de si. Seu pai deveria ter sido bom para que acreditasse e confiasse em Deus pai.

Não sabia ainda como crescer na espiritualidade e aspirava por vivências religiosas límpidas (por que conversar com o possesso? por que esperar pela graça, entregar-se?) que o salvassem de cima para baixo, sem sujar as mãos, sem arar a terra.<sup>63</sup> 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 voz às posições represadas de seu eu. As 'experiências místicas' cristalizadas não se mostravam mais suficientes, ele próprio duvidava delas e percebia-se inconsistente. Faltava terreno para que se sedimentassem. Nas palavras do teólogo Torres Queiruga (1993. p.108): "Deus remete não à fantasia, mas à história efetiva, ao 'princípio da realidade".

---

<sup>63</sup> Cf Del Fraro ( 2008. p. 633-634 ) fala de uma espiritualidade que vem de baixo a partir dos atos cotidianos e não aquela das afirmações dogmáticas e impessoais que restringem a corporeidade.

Mais ainda, de posições de eu 'cheias' (meu pai, a benzedeira, a avó) Melquior passa a transitar na não posição que paradoxalmente o inclui em todo o universo de pessoas e mundo. "Tenho tudo e não sou nada".

Entendo que os conceitos de posição e contra-posição de eu ajudaram-me –e ao cliente- a formalizar em palavras o desconforto que ele sentia por guardar tantos personagens dentro de si. Seu corpo era um baú de informações e recordações que por vezes me suscitavam a já batida metáfora da caixa de Pandora. De outro lado me ocorria a veracidade da apropriação do mito para seu caso: sobrou a esperança de que algo se organizaria e geraria um futuro estado de equilíbrio. O sonho da vida em comunidade, todos preparando os alimentos juntos, a liderança de sua avó, a estabilidade emocional da benzedeira, a insuficiência da mãe, a grosseria do pai, tudo estava marcado em seu corpo. Não há uma explicação para termos conseguido reverter este estado de alma a não ser pelo diálogo honesto que fomos conduzindo ao longo dos encontros. A posição de eu terapeuta não valorizou nenhuma das posições de eu de Melquior e tampouco rejeitou outras. Coloquei-me a seu dispor e aguardei a emergência de sua espontaneidade. A perda da avó, não aceita no auge da emoção, reverteu em ganho espiritual real. O péssimo pai reverteu na incorporação da imagem de Deus cristão. No paradoxo foi se construindo uma fé madura.

Tendo os conceitos da TSD internalizados em mim, tentei fazer uso dos mesmos sem ser didática ou pedagógica. O que se espera dos encontros dialógicos advindos da psicoterapia é que o conhecimento se dê a partir de outras vias. Sempre se aprenderá algo, seja da parte do cliente, seja da parte do terapeuta. As conversas vão ocorrendo metodicamente e em algum momento do processo uma experiência se destaca e ocorre o *insight*.

Dizer que ambos, psicoterapeuta e cliente, aprendem juntos não exclui o fato de que se trata inicialmente de um diálogo de dominação. Quando o cliente se coloca sob os cuidados de um psicoterapeuta, a suposição ética é de que o último seja mais amadurecido que o primeiro (MASSIH, 2000). Trata-se de um desnível que pode ser considerado eficaz: o psicoterapeuta tem o objetivo de descongelar os núcleos doentes e o cliente voluntariamente se dispõe a entrar no jogo.

### 3.3. Posições do eu escondidas em Balthazar

*Amanhã é dia de minha ordenação. Incrível, estou feliz!*

Balthazar pode ser considerado um cliente difícil. Apresenta-se como alguém que veio em busca da psicoterapia por exigência de seu formador. A queixa: “ele (o formador) diz que sou muito adequado, e isso o preocupa”. Vejo em seus olhos uma simpatia espontânea por mim assim que iniciamos a conversa. Parece que algo se dissipou ao chegar. Após alguns meses de acompanhamento ele mesmo trouxe o assunto à tona: “Cheguei aqui bem ‘ressabiado’ e num instante isto mudou”.

#### 3.3.1. Um primeiro perfil de Balthazar: da família ao seminário

No primeiro encontro senta-se calado e revela sua ironia dizendo: “Agora é isso também: análise! Era só o que me faltava. Um perfeito burguês”. Foi inevitável um sorriso de minha parte. Pensei que se tratava de alguém inteligente e crítico, o que me agradou. A simpatia foi mútua. Mas ele se reservou por um bom tempo. Eu usava “saca-rolhas”, em suas próprias palavras, mas não havia jeito. Balthazar temia expressar algo que o tirasse da adequação que o mantinha na instituição. Estava claro que desconfiavam dele, era o que pressentia. Disse a ele que deveria pensar na psicoterapia como um investimento pessoal, enfim, que a instituição apostava nele. Não o convenci. Dizia que ele sim é que deveria ‘desconfiar’ da instituição com suas regras, horários de oração comunitária artificiais, ‘sem emoção’. Era uma casa cheia de homens, de regras e de muito pouca reza. Porém afirmava a respeito de si próprio: ‘não sou muito de reza’.

Dizia gostar de São Paulo: shopping center, cinema, teatro, museus, caminhadas no parque. Parecia-me tão solitário que o anonimato da cidade grande o atraía. Às vezes parava num bar e tomava uma cerveja. A primeira coisa que me contou de mais íntimo foi o fato de que andava bebendo muita ‘cachaça’ para poder cair num sono pesado. Isto o preocupava já que via muitos confrades viciados em álcool, segundo ele “para espantar a solidão de se viver numa casa enorme, cheia de homens e sem família por perto”. Logo ele que fora criado com o pai com quem pouco conversava. A vida na instituição repetia a anterior e, ao que parece, sequer

tinha coragem de imaginar algo diferente. Referindo-se ao pai, dizia “Somos iguais, não somos de muita conversa”. Nem muita conversa, nem muita ‘reza’. A ação de rezar havia sido interrompida bruscamente quando Balthazar tinha nove anos e o relato do fato virá logo a seguir. Assim foi criado e assim se fazia notar pelo formador: por não se expressar e ter bom comportamento, parecia ‘adequado’. Criado num “povoado” até os nove anos de idade, muda-se para a cidade na companhia do pai e suas duas irmãs. Logo em seguida a irmã mais velha - ele é o filho do meio- foi para a capital para fazer o Magistério. Ele próprio mudou-se para outro povoado, mais central, aos 14 anos para trabalhar e morar na casa do proprietário de um estúdio fotográfico, pessoa de confiança do seu pai. Lá aprendeu alguma coisa de fotografia e filmagem sem, no entanto, ter revelado talento especial na área.

Seu emprego seguinte foi num hotel. Lá fazia de tudo, carregava malas, engraxava sapatos e transportava documentos. Sempre foi tido como um rapaz sério em quem se pode confiar. Na vida religiosa, surgiu o questionamento: sério demais, adequado demais. Comentou que é assim que funciona a formação para o sacerdócio: cada vez mais os formadores frequentam cursos, muitos estudam Psicologia e vão aprofundando mais na subjetividade, no psicológico. “Para que tudo isso?”, pergunta-me, se o script do padre já está definido: aquela vidinha de homem solitário, cachaça ou cerveja no final de semana, cada um na sua para não ser pego fazendo algo errado. Concluía com voz grave: “Eliana, eles vasculham tudo! Não se pode brincar”.

Era muito reflexivo, escutava com interesse cada pequena intervenção de minha parte. Tinha ‘faro’ para perceber se as pessoas são verdadeiras ou não.

Passou a confiar em mim e tive muitas dúvidas antes de pedir-lhe autorização para escrever sua história. Pessoa inteligente e sensível que é, acolheu imediatamente a ideia e disse apenas que desejava ler o relato. Perguntei-lhe: “antes de qualquer outra pessoa?”. Respondeu que não era isso, era apenas uma curiosidade sobre o que escreveria sobre ele. Disse-lhe que seria um direito seu ler primeiro. Riu ‘amarelo’ e afirmou que estava nesta vida para servir. Assim eu o via também. Apesar de seu humor depressivo e irônico percebia nele gestos elegantes ao entrar na sala, fechar e abrir portas, ser gentil com pessoas que estavam saindo ou entrando. Enfim, ele tinha um talento natural - reforçado pela educação que seu pai lhe deu – para viver em comunidade.

Balthazar referia-se sempre às suas conversas na faculdade. Dizia não fazer parte de nenhuma ‘panela’. Transitava pelos grupos no intervalo ou aproveitava para esticar as pernas no bosque que havia em torno de edificação. Era um dos motoristas da casa e dirigia-se para a ‘van’ assim que a aula terminava. Os colegas ligavam o rádio em música alta que ele não gostava. Preferia ouvir a Cultura FM. Músicas clássicas o acalmavam mesmo quando ele colocava o som mais alto.

Suas roupas eram simples e muito bem passadas. Era magro e dizia não saber o porquê da magreza já que “como muito, até me assusto com o tanto que como”. O fato é que não controlava tudo e comer demais denunciava sua falta de medidas. Fazia longas caminhadas geralmente no final da tarde ou à noite assim que terminava o jantar. Nessas ocasiões, segundo me contou, usava tênis de boas marcas. Fora disso usava sapato de couro preto de modelo bem clássico, fazendo-o parecer um homem que vivia nos anos 1950. Preocupava-se com a aparência de modo equilibrado, não se apresentava como exageradamente vaidoso. Tinha um estilo pessoal.

Um assunto que surgiu rapidamente em nossos encontros foi o tema de seu TCC: O homem à imagem e semelhança de Deus. Consequências éticas. Era mais ou menos este o título do projeto e parecia-me ter problemas por não haver interlocutores para seu assunto. Questionava a ‘imagem e semelhança de Deus?!’. E perguntava: “O que é isto?”. O professor indicado para orientá-lo “é mais confuso que eu e estava cheio de problemas pessoais, filho com câncer etc”. Eu entrava na conversa e perguntava detalhes por saber que essa sua posição de eu era bem estabelecida: o intelectual. Através dela tínhamos mais oportunidade de inovação (HERMANS, 1999, p. 74) já que a “confrontação com um problema pessoal evoca vozes diferentes e mesmo contrastantes no processo de auto-reflexão, tendo como resultado um novo self”. De fato, a intuição inicial se confirmou e no encontro com o intelectual é que surgiu a contra-posição: o iletrado e inculto caboclo, filho de mãe índia “bonita demais, para que tanta beleza a de mãe?”. Esta fala é a que mais representa o diálogo que manteve com sua mãe até que novas posições de eu saíssem do esconderijo. Transitava de um assunto a outro como quem sabe o que é a psicoterapia. Dizia-me estar aliviado por ser eu a psicoterapeuta. A anterior o punha na parede, em suas palavras “mais parecia madre superiora que psicóloga”.

Quanto a seu orientador disse-me que o problema é que ele sabia muito e não era didático. Interpretei que a ‘dica’ servia para mim. Eu também não me sinto

didática. Ao contrário, entendo que a psicoterapia deve fluir por outras vias, a poética por exemplo. Deveria ajudá-lo a conhecer-se e a estender seu eu em várias direções de modo diverso da instituição formativa e da academia. Então nova posição de eu se instaurou em mim: diante de Balthazar eu calava. E ele passou a falar. No princípio, parecia desconexo. Referia-se à tonalidade das paredes e ao reflexo da luz do sol. Certa ocasião veio ao consultório no final da tarde e era comum que viesse no meio do dia. Disse que estava tudo diferente, iluminado, percebeu a tonalidade verde da sala de atendimento. Sabia contemplar, foi o que concluímos ambos. E ainda, de fato tratava-se de outra sala, a do período da tarde: com luminosidade diferente da visitada no meio do dia.

Em outra ocasião, apesar de afirmar que não tinha fé e que não era dogmático, ficou muito irritado com um colega que vivia falando em quaternidade. “O infeliz não sabe nada. Isto é uma heresia”. Questionei: “Você me disse que não é dogmático e agora se mostra tão irritado com o colega”. Respondeu que tem mudado muito “com essas nossas conversas”, nem mesmo sabia que era dogmático. Segue um interessante diálogo nosso: Balthazar diz: “Ora veja, se a trindade não fosse real, teria atravessado séculos?”. Retruco: “Para você o que permanece é que real. Mas há outras formas de realidade”. Olhando-me fixamente diz: “Nós estamos falando de mim?”. Respondo: “Acho que sim. Ao menos você veio aqui para isso”. Balthazar retruca: “Mas e a Trindade?”. Fecho o assunto: “O teólogo é você”.

Como se pode ver, um diálogo hermenêutico bastante peculiar se instalara entre nós. Para alguém reflexivo como ele, tratava-se de um bom começo.

### *3.3.2. Des-ocultações no self múltiplo e mutante*

O que passo a narrar, tal como no caso de Melcquior, não se apresentou numa seqüência temporal linear. Trata-se de um modo didático de comunicar a reflexão clínica em suas idas e vindas ao longo das sessões tal como um rio que serpenteia uma cidade e pode ser observado nas várias horas do dia nas quatro estações do ano por diferentes pessoas. Um exemplo disso seria o rio Danúbio em suas passagens por cidades e países. É assim também que se dá com a construção do *self* múltiplo e mutante do qual falam Hermans e Kempen (1993), Hermans e

Konopka (2010) e Hermans (1999, p.72): “uma característica definidora do é a sua combinação de características temporais e espaciais”.

Balthazar veio do interior de um estado brasileiro que não está no sul ou no sudeste do país, passou por várias cidades maiores dentro de seu estado de origem. Teve múltiplas ocupações, desde auxiliar de estúdio fotográfico até carregador de malas em hotéis. Só do ponto de vista de sua origem geográfico-cultural já se abririam inúmeras possibilidades de construção do *self*. Se, além disso, pretendia inserir-se na cultura da Igreja Católica e, junto a isso, habitar o mix que a pós-modernidade oferece (GEERTZ, 2001), então entendi que deveria realizar um trabalho intensivo para que todas essas realidades fossem metabolizadas por ele. E o cimento ou liga serão suas experiências concretas com ‘outros’<sup>64</sup> com quem já dialogou ou ainda vai dialogar.

Tempos e espaços expressam metaforicamente as passagens, os reconhecimentos de áreas de atuação. Exceto casos severos de distúrbios psiquiátricos e/ou doenças neurológicas graves nada interrompe o curso do amadurecimento. Balthazar foi crescendo ‘torto’ em função das interrupções traumáticas em sua vida. Certos temas o incomodavam e diante dos mesmos um sorriso enigmático se esboçava, o que certa vez me levou a chamá-lo de Mona Lisa. Olhou-me com certa alegria. Gostou das palavras, monalisa....repetiu com graça, gostou de minha compreensão desse enigma que ele era. Certas palavras vão surgindo no contexto clínico e são retomadas em outros momentos. Cabe ao terapeuta inseri-las na história mais ampla do sujeito em processo terapêutico. Como seres de linguagem, somos nós - seja como falantes ou como ouvintes –que impomos meta- estruturas imaginativas para colocar ordem no discurso gerado pelo desconhecimento que temos de nós mesmos (BRUNER, 1997, p.155). Discurso ou texto que a psicoterapia acolhe, seja na forma dos sonhos, de memórias ou de *insights* no tempo presente da sessão.

O atendimento às pessoas da vida consagrada católica espera e supõe resultados. A instituição formativa não pode assumir uma análise interminável. Talvez esta seja uma das características do que passamos a chamar psicoterapia de

---

<sup>64</sup> Novamente aqui é bom lembrar que o ‘outro’ está dentro e fora do *self* (Hermans & Konopka, p. 130).

curta duração<sup>65</sup>. Há algo de bom na formação intelectual que a Igreja fornece a seus postulantes e é o fato de terem condições de acompanhar uma reflexão clínica. Talvez aqueles menos dotados intelectualmente nem cheguem a uma psicoterapia individual. As técnicas de grupo têm crescido nos últimos tempos.

Os relatos de Balthazar que apresento a seguir nasceram de encontros dialogais vivos e motivadores de ambas as partes: psicoterapeuta e cliente. Após muitas semanas de conversas aparentemente tolas: TCC, faculdade, falta de confiança nos padres e colegas e, ao perceber que não o invadiria com perguntas, contou-me sua mais antiga memória:

Estávamos na mesa para jantar. Sempre rezávamos e meu pai agradecia o alimento. Minha irmã mais velha, que hoje vive em outro estado, é quem colocava os pratos na mesa. Minha mãe trazia as panelas e uma fruteira com bananas. Minha irmã caçula não parava quieta, ela é assim até hoje... Tínhamos na cozinha uma Nossa Senhora do Bom Parto... minha mãe quase morreu quando eu nasci... Eu era muito grande, diziam os vizinhos. Neste dia meu pai parou de agradecer e disse que a desgraça tinha se instalado na família. Não entendi muita coisa do que ele disse. Traição. Adultério. Hoje compreendo as palavras. Não concordo com o sentido delas.

Concluiu contando lembrar-se de sangue no rosto da mãe. Após esta explosão de memória fez questão de me dizer que não aceitaria interpretações do tipo: isto tem a ver com esta história. Afirmou que hoje em dia tem problemas bem concretos e um deles é suportar a vida na casa de formação. Entrou na congregação por gostar dos estudos. Não queria ficar no serviço braçal para sempre. O difícil era suportar o ambiente de competição. “Parece que para um ficar outro tem que sair”. Não percebem que faltam vocações. É o desespero em perder ‘a boquinha’.

Balthazar perdeu seu lar nesse momento em que a mãe cometeu traição. O pai ficou com os filhos e saiu de casa. Ele era ainda imberbe. Tinha nove anos e pelo seu tipo físico magro e baixo devia ser mesmo bem menino quando tudo aconteceu. Em seguida, outra lembrança associada:

Eu estava tomando banho e ouvi um vozerio lá fora. Minha mãe tinha vindo nos ver e meu pai não queria que ela entrasse. Tive muito medo que ele batesse nela de novo (o rosto ensangüentado daquele dia horrível, o choro

---

<sup>65</sup> Cf Pinto, 2009. Enio Brito Pinto desenvolveu o tema em sua tese de doutorado, transformada em livro.

da irmã menor tudo voltou), saí correndo e com uma mão segurava a toalha na cintura e com outra tentava segurar meu pai. Hilária a cena.

Disse a ele sem pensar: “Triste a cena”. Faz-se silêncio e ele se deita no sofá de dois lugares, cabeça apoiada no encosto lateral. Ficou menor ainda. Em minha frente estava um menino. Eu era a mãe que, numa posição deslocada para o futuro do passado, o escorava no presente. Seu self pôde mover-se espacialmente no tempo e no espaço de acordo com mudanças no tempo e no espaço (Hermans, 1999, p.72). Resgatava assim a posição de eu menino. Visualizei a contra- posição do seminarista adequado. Haverá algo mais inadequado que um menino segurando uma toalha na cintura com uma das mãos e com a outra mão tentando proteger sua mãe?

Após alguns segundos que pareceram horas, disse-lhe: “Tão adequado agora!”. A lembrança funcionou como um divisor de águas e semeou uma metaposição de eu que passaria a ler as narrativas de seu self com novo crivo. Nada muito simples para ele. A tentativa válida até agora, de ser adequado, esgotou-se no tempo e no espaço de meu consultório. Ali não seria adequado e sabia que seria acolhido. O sonho a seguir mostra outro importante divisor de águas em seu processo psicoterapêutico:

Era eu e um padre bem bonito, índio, simples. Havia uma mulher que tinha ciúmes dele. Nos dois ‘ficamos’ e tivemos uma relação sexual. A imagem que vejo é mais do alto e não da face dele. Ele usava uma sandália de couro, simples. Não foi um ato sexual, melhor, parecia masturbação. Aparece mais uma mulher. As mulheres que apareciam eram ciumentas e possessivas. Ele (o padre) me diz: como você é irônico! Digo a ele: Pois é, fiquei indignado, deve ser porque me interesse por você. Elas são ciumentas e eu não confio em você.

Nas associações Balthazar diz: “Sabe, nem havia te contado: já tenho um novo formador”. O fato de Balthazar associar temporalmente o relato de um sonho que fala de sexualidade, masturbação, mulheres ciumentas etc à chegada do novo formador me faz pensar que tudo está muito ligado: sexualidade, visão do feminino, suas origens simples (sandália de couro), o ambiente da casa de formação, a pessoa do formador como figura de autoridade etc. Havia uma carga afetiva nisso, talvez medo, talvez curiosidade. Diz que o formador tem cara de índio. Ele também tem esta etnia em suas origens. Sua mãe é mulata e teve avó índia (sua bisavó) que ele não conheceu. Eu já sabia que sua mãe era muito bonita “bonita demais, para

que tanta beleza a de mãe?”. Digo a ele que o padre era bonito e tudo se mesclava no sonho: auto-erotismo (era relação sexual e depois parece masturbação); homoerotismo (na ação do sonho); ciúmes (coisa de mulher).

Nas associações diz: “Desconfio de uma das “panelinhas” da casa. São afetados e eu não gosto.” Perguntei por que não gostava. Perguntei se ele era homossexual. Respondeu-me: “Isto tem importância?”. Disse a ele que queria entrar em contato com suas histórias e imaginava que sua vida não era circunscrita à faculdade, vida cultural solitária e caminhadas. É freqüente que eu use mesmo um ‘saca-rolhas’ com os seminaristas por saber que o acompanhamento pode ser interrompido ao final do semestre. Então me ocorre uma pergunta mais assertiva como a que referi. Dou-me conta que os tempos da vida religiosa são também estressantes para minha posição de eu terapeuta e demonstrei minha ansiedade em querer resolver rapidamente algo tão profundo quanto sua identidade sexual. A estrutura da formação também me afetava. Tratava-se de um modo peculiar de contra-transferência, para usar um linguajar freudiano. Do ponto de vista da TSD minha posição de eu que dialogava com a instituição formativa ficava ansiosa e temia interrupções abruptas do processo psicoterapêutico. Pude então imaginar e compreender os medos de Balthazar. Como tudo tem sua razão no encontro terapêutico, alguma outra posição do eu de Balthazar responderia à minha pergunta em outro momento. Passamos a outros assuntos e ele percebeu que eu não seria de modo algum invasiva. Por seu modo discreto de ser qualquer exagero na conduta de seus colegas de comunidade (referência às ‘panelinhas’ afetadas) o incomodaria, mesmo que não tivesse inclinação homoerótica.

### 3.3.3. *Um turning point no processo*

O sonho a seguir abre novas perspectivas para seu *self* em construção e toma lugar central na narrativa de vida de Balthazar. Posições escondidas do *self* se revelam:

Tem uma menina presa um poço. Pensam que ela morreu e quando olho - posso fazer isto porque sou pequeno e enfio a cabeça - ela está num canto e pode ser salva, está bem escondida, encostada na parede do poço.

Nas associações diz que a menina teria uns 12 anos. Diz: “Para vê-la, tive que enfiar a cabeça no poço... É bonitinha, parece uma ‘santinha’ (rindo)”. Depois sério: “é uma santinha mesmo”. Reflito em voz alta: “Quando tudo aconteceu em sua família você tinha nove anos. Entre os nove e 12 anos, onde você estava?”. Balthazar logo compreende que a pergunta é metafórica. Começamos a buscá-lo a partir de minhas perguntas. Em que ano escolar estava no momento do incidente? Em que período de sua vida cozinhava e cuidava da casa enquanto seu pai ia para a roça? Foi aí que passou a sentir-se uma menina? E quanto ao poço, metáfora para sentimentos e vivências profundas escondidas, mas também fonte de vida e cura, que novas posições de eu nos desvendariam?

Lembrou-se subitamente de seu pai ter jogado a imagem da santa no chão da cozinha. Não quebrou já que o chão era terra batida, mas ficou lá jogada. Parece que no dia em que o agradecimento foi interrompido pelo pai, a menininha se escondeu. O susto e o medo o jogaram no chão – não precisou cair de fato, o que talvez tivesse sido melhor para sua corporeidade - do mesmo modo que a santa que foi atirada ao solo por seu pai.

Balthazar faz uma associação: “Perdi minha mãe e perdi tudo o que se relacionava a ela: a pureza, a ingenuidade, será que quero ser padre para me reencontrar com a pureza de minha mãe?”. Reflito com ele: “Você falou em santinha escondida. É você? Ao menos me parece. A pureza de tua mãe é também você”. Balthazar responde (pensativo): “Nossa Senhora do Bom Parto...eles agradeciam por minha vida”. Digo: “Nossa Senhora foi atirada ao solo, perdeu o valor”. Com olhos úmidos retruca: “Não dentro de mim”. No enlevo de tão instigante diálogo, pergunto: “Você não aceita a quaternidade. Quem é a quarta pessoa senão Maria?”.

Eis que Maria fora resgatada e a memória de sua mãe também. Trata-se de seu fundo cultural: a pureza identificada com Nossa Senhora do Bom Parto, que intercedeu para que nascesse, que protegeu sua mãe e a ele próprio. A proteção que perdeu naquele fatídico momento.

Balthazar traz nova associação: “Jesus pediu água para a samaritana”. Lembrou-se da passagem bíblica (JOÃO 4, 1-17). Nunca culpou sua mãe. Afirmava somente que os filhos não eram culpados do problema deles (os pais). O dano foi grande já que ficaram cúmplices para sempre desse desapontamento, dessa dor. Porém tratava-se de uma cumplicidade silenciosa. Nenhum dos três irmãos falava disso um com o outro. A irmã mais velha, já na adolescência defendeu-se como

pôde continuando seus estudos na cidade grande. Ele, menino pré-púbere, ficou sem ação. A caçula, pequena demais, para compreender o quadro, passa a comportar-se mal na escola e nunca concluiu sequer o 2º grau. Disse que sua irmã caçula era meio ‘atrapalhada’ desde pequena. Quase nunca se encontravam, cada um passou a ter uma vida; cada um passou a morar num lugar diferente.

A caçula, em certo momento voltou a viver com a mãe e é hoje a que mais ‘agita’ a família. Tem duas filhas e a mais velha é uma sobrinha muito cativante, pré-adolescente (12 para 13 anos) ao início de nossos encontros, que busca o colo de Balthazar através de telefonemas, SMS enviados pelo celular que ganhou do tio seminarista e, esperta como ele mesmo foi, o estimula com seus pedidos e comentários. Claramente para mim - nada claro para Balthazar- ele se identifica com a menina. Dizia seu pai que meninas dão mais trabalho para educar. Balthazar diz que era a questão da sexualidade que preocupava o pai. Pergunto: “Você passou a viver com ele e virou a filha mulher que ajuda na casa”. Responde (irônico como sempre e, a modo de defesa): “eu era a mulher dele, isso sim. Lavava, passava e cozinhava. É certo que roupa passada era só para os domingos. Eu era a escrava Isaura mesmo”. Retruco: “Mas uma menina ficou preservada no poço”... “uma santinha”. Balthazar reflete: “No fundo do poço (pensativo)... Meu mau humor de sempre”. Lembrei-lhe então que seu humor resvalava para o sarcástico e que recheava a sessão com histórias engraçadas.

Contou-me então que essa sobrinha morava com a avó materna (mãe de Balthazar) e “seu Fulano”, o homem com quem a mãe vivia, terceiro ou quarto marido, e a quem nunca chamou de tio ou padasto. Pois bem, esta sobrinha inteligente e graciosa dialogava com uma posição do eu de Balthazar. Através dela, sabia da mãe, do modo como vivia. A seu ver, vivia mal e trabalhava muito, sempre recebendo os filhos de “seu Fulano” que abusavam de sua força de trabalho. A menina lhe pedia coisas de São Paulo: tênis, roupas de marca, DVDs e CDs. Realizava seus desejos com alegria, mesmo sendo irônico ao chamá-la de consumista. Digo a ele: “Como é bom ter alguém que faz aquilo que não fazemos, pede aquilo que nunca pediríamos”. Balthazar confirma: “Difícilmente eu compraria um tênis novo somente por consumismo”.

A austeridade econômica vivida na congregação o incomodava e muito. Se soubesse como funcionava, não teria economizado dinheiro para entrar. Fez seu próprio enxoval e era como se tivesse tido que pagar seu lugar numa instituição “de

tanto nome”. Diz com energia: g “Ah, se fosse agora não pagava mesmo, entrava duro e seco igual as ‘bichinhas’ que vejo agora”. Aproveito a expressão irada e complemento: “Você tem raiva das ‘bichinhas’ e tem uma menina escondida no fundo do poço do sonho”. E Balthazar complementa: “Uma santinha. Santinha do pau oco”.

Escondia algo muito precioso dentro de si. Achei muito bom que expressasse a raiva por ter pago caro sua entrada na instituição. Tinha a ver com a não aceitação de sua sexualidade que agora se apresentava nos sonhos<sup>66</sup>. Tinha a ver com sua dificuldade com as figuras institucionais de autoridade: formador, provincial, ecônomo etc. Sua posição de eu menina estava lá preservada numa ranhura do poço em diálogo com sua contra-posição de tio seminarista (real, do mundo compartilhado) que vivia em São Paulo e podia atender os caprichos da sobrinha, posição de eu que partilhava com ela. Tal como ele próprio, sua sobrinha também tinha mãe destrambelhada, que estava esperando uma segunda filha com o segundo marido/namorado.

Balthazar suspira: “Pelo menos ‘mãe’ não teve filhos”. Queria dizer que não teve filhos com outro homem. Um casamento rompido o machucava muito. Mostrava esta posição sempre que se referia a uma amiga sua que era separada do marido. Com esta amiga trocava confidências e foi com ela que aprendeu que a vida não tem mesmo sentido. “É ir tocando...”. Lembremos aqui que Melcquior também demonstrava sofrimento ao referir-se à sua irmã ‘separada do marido’.

Nessa situação se vê claramente como posição e contra-posição podem tomar variados modos de oposição. Adolescente menina cheia de necessidades/desejos criados pela sociedade de consumo em contra-posição à posição de eu seminarista ‘pobre’ e intelectualizado. Menina com mãe destrambelhada em contra-posição à posição de eu tio que acolhe. Há também a amiga ‘separada’ do marido e descrente da vida que confirma sua posição de eu pessimista. Mulher separada e menina como metáforas para seu self em construção. Poço como metáfora para seu self polifônico em movimento de criação e de preservação de si. E também de resgate de posições escondidas do eu. Subitamente, como para autenticar o diálogo que estabelece comigo (já sabe que

---

<sup>66</sup> Cf Vidal, 2008, p. 158-159. O autor descreve as dores morais relativas à culpa pela condição homossexual não aceita nos documentos da Igreja.

não são interpretações e sim um “encadeamento dos fatos”) diz “Agora ela quer um Keds preto com friso rosa. Que cafona!”

Digo a ele que não consegui me enganar ao achar ‘cafona’ o desejo da sobrinha. Balthazar sorri um sorriso de pai feliz, de irmão atento, de tio cuidadoso. De fato a menina aciona posições íntegras de seu self e, a partir do diálogo com ela, vamos adentrando seus elementos masculinos (como pai, como irmão, como tio) e seus elementos femininos seqüestrados e rejeitados por sua posição de eu adequado. Balthazar: (referindo-se ao local em que ‘mãe’ mora com ‘seu’ Fulano e em concordância com o que a sobrinha lhe conta) diz com certa repugnância: “Aquela casa é um inferno... Gente entrando e saindo o dia todo, minha mãe no fogão”. Casa que se junta com o depósito de material de construção de propriedade do ‘véio’, expressão que não usa para seu pai. Pergunto a respeito do ‘marido’ de sua mãe: “Ele é muito “veio”? Balthazar responde: Tem uns dois anos a mais que ‘pai’. Digo assertivamente: “Teu pai te incomoda!?” . Balthazar reflete: “É que pai é tão quieto, tão fechado, que até esqueço da presença dele. Fico lá nas férias cada um na sua, agora ele deu para querer que vá todo mundo junto à missa.... Para ele eu sou o padre, nem padre sou ainda.”

Digo a ele: “Ele tem orgulho de você. Quer mostrar você para a comunidade”. A resposta é que vão juntos mas ninguém conversa: “Vai todo mundo junto e só... Só porque ele quer. Nada acontece”. Refuto: “Você quer dizer que não há conversa mas que algo acontece, acontece. Teu pai sente falta do convívio com os filhos, sente vontade de ser visto com vocês diante da comunidade, do padre. Tem muito sentimento aí”. Balthazar concorda: “É isso. Mas tem hora que fica igual na casa (de formação)”. Digo a ele que entendo seu temor pela precariedade das interações. Digo também que ele anseia em viver sentimentos genuínos. Balthazar: (já chorando) declara: “quero amor, não casa, estudos, poder. Nada disso me compra”. Respondo convicta: “Te compra sim, porque é da ordem do humano. Mas não te basta!”.

Comentários clínicos: Em relação ao pai e a mãe, desapontamento, frustração. Não congregaram a família. Quanto a ele e suas irmãs, cúmplices na dor e na perda. E não no júbilo. Tal como o que experimentava na casa de formação. Ao perguntar se era assim mesmo no seminário ou se ele é que não se abria para os demais, disse-me que as duas possibilidades estavam corretas. Os demais colegas tinham também histórias de dor e perda. Começava a ter compaixão por seus

irmãos de fraternidade. Os ‘outros’, os estranhos se assemelhavam a ele. Podia já ver-se neles. É sempre difícil perceber que a identidade não se constrói de modo plácido pelas similaridades e sim, ao contrário e muito frequentemente, na diversidade<sup>67</sup>.

De todo modo havia surgido algo que ambos precisávamos, eu e ele, uma esperança, um resgate. E o sonho se oferecia à nossa escuta. A menina escondida no poço não é a mesma que vivia com seu pai, a ‘escrava Isaura’, tampouco era o menino que maltratava os gatos (contou que fazia isso para brincar), nem o que se assustou com as palavras que desconhecia: traição, adúltera. Tampouco o menino com a toalha na cintura, tentando proteger a mãe. Havia uma outra posição de eu intacta, resguardada das intempéries da vida familiar, talvez um anjo sem sexo, representado por uma menina de mais ou menos 12 anos: “uma santinha”. Balthazar só pôde vê-la “porque sou pequeno e enfio a cabeça”. Quer dizer que se desdobrava ainda outra posição do eu: ele menino pequeno, o que podia ver a menina. Talvez o projeto de uma meta- posição que, na infância, havia perdido a continuidade. Faltavam na ocasião amadurecimento biológico e mesmo neurológico. Estava no período de latência no linguajar psicanalítico, com o corpo se preparando para a puberdade. Fora bruscamente interrompido. Observei em seu corpo que tinha pernas curtas e tórax desenvolvido. Talvez não tivesse crescido tudo o que poderia. Mas voltando ao simbólico, agora como adulto não teria visto a menina, defendido que estava nesse lugar de seminarista adequado.

Imaginei que a menina fora semeada em suas primeiras vivências junto à mãe que era muito bonita, amorosa e devota de Nossa Senhora. Uma mulata bonita: “para que tanta beleza, a de mãe? Suas tristes palavras em relação à mãe, explorada por ‘seu Fulano’ no presente. Explorada no passado por parentes do patrão, causa do adultério, sem consciência de si mesma, de seu poder, de sua feminilidade.

---

<sup>67</sup> Cf Hermans e Konopka, 2010, p.131. Os autores apresentam resultados de pesquisa que sugerem que a trajetória do *self* não passa pela identidade e mesmidade e, sim, muito mais pela diferença e diversidade.

### 3.3.4. *Emerge uma posição escondida do eu*

Nunca havia se referido à sua identidade sexual até o momento em que falou dos colegas efeminados. O tom que usou pareceu-me revelar um desconforto como se os 'efeminados' deturpassem a imagem daqueles que tem inclinação homoerótica. Até então eu imaginava que fosse ainda uma criança com uma enorme cabeça de pensador. Expressava-se bem, parecia reflexivo e prestava muita atenção às minhas intervenções. Mostrava interesse em compreender as ligações que eu propunha. Parece que não as tomava como interpretações, ao menos não se pareciam com aquelas que ele imaginou no início. O que eu lhe oferecia eram possibilidades de compreensão ou, como ele mesmo referiu, "um encadeamento dos fatos". Estávamos tão juntos no resgate de sua história que o 'círculo hermenêutico' se instalara. Não havia interpretações invasivas que tentassem explicar sua vida. Ao contrário, estávamos implicados um com o outro.

Seu processo de subjetivação reportava ao mistério, ao sagrado. 'Uma santinha' seqüestrada que ainda não se expressou. Um modo de ser no mundo, uma posição de eu que deverá se afirmar através do papel institucional do padre, o elemento feminino organizado, colocado a serviço de um valor, não desvirtuado para uma homossexualidade fetichista. No seu mundo original o feminino se perdeu, a oração calou naquele dia triste. Eu não deveria interpretar este dia como causa de seu modo de ser no mundo. Talvez ele tivesse razão, a causa está lá adiante, no exercício da espiritualidade que ficou represada. Estava aprendendo a ser grato através da oração de seu pai e a aprendizagem foi bruscamente interrompida. Era fonte para sua vida e estancou no caminho. A dignidade de seus pais perdeu-se naquela história de traição e agora era preciso resgatá-la a partir de si próprio. Afirma Mardones (1994, 23):

O respeito à consciência pessoal e à intimidade dos indivíduos avança frente aos perigos e violações das mesmas na modernidade. Um processo dessa magnitude não poderia deixar de influir no modo de aparecimento da religião em si mesma.

Mardones parece estar se referindo à religião pessoal, aquela que vamos construindo ao longo do tempo, das histórias, das narrativas bíblicas (bem ou mal interpretadas). É isto que o diálogo psicoterapêutico com as pessoas que buscam a vida religiosa deve fazer: tira-los do discurso institucional pronto e fazer emergir a

fala autêntica com o sagrado, o imaginativo ou o que quer se denomine como ‘outro’ ou transcendente. Quando Jesus encontra a samaritana, converte-se e a converte. Ninguém salva ninguém. Em seu tempo de vida Jesus também amadureceu na fé. ‘Sou a água viva’. A água viva é metáfora para a verdade que gera vida e fé. Hoje em dia o chamado de Deus e o chamado por Deus leva em conta a “superstição humanitária” e “a vivência e o redescobrimento do sagrado passa fortemente pelo indivíduo” (MARDONES, p.24).

Sem palavras para expressar desejos que se manifestaram muito antes de qualquer elaboração reflexiva, Balthazar precisa de interlocutores que suscitem a erupção da metáfora restauradora. A profundidade do poço como fonte de vida, a espiritualidade que brota do fundo iniciam o diálogo com posições do eu que alimentarão não só o papel do padre, algo já pronto e enraizado na sociedade, mas a maneira como este jovem vai habitar nesta escolha. Escolha que envolve normas de conduta, patrulhamento do corpo, conceituações morais e éticas para nortear sua ação no mundo.

Os diálogos clínicos se sucedem e após cerca de quatro semanas surge o sonho a seguir:

Devo enterrar uma mulher. Parece que está viva. Mas vou escavando. É estranho, parece que ela está viva. Continuo escavando. Estou à beira de um rio. De repente olho para o outro lado do rio e vejo meu pai e minhas irmãs. Eu também estou lá. Meu pai espera eu escavar. X estava lá (a amiga separada do marido)... É uma mulher que admiro, tem inteligência e decisão. Tinha também duas meninas de roupa azul que viam tudo o que se passava e riam.

Consigo enterrar a mulher que então revela que está viva. Ela dá risada bem alto. Gostei! Ela está viva. Olho para o outro lado, eles estão me esperando.

Comento com ele: “Você está escavando e também está do outro lado. Quem escava e quem olha?”. Ele diz: “Que estranho!”. Pergunto-lhe: “Você é estranho?”. Responde-me de modo irônico: “Sou adequado! Bem que Padre X ercebeu...”. Retomo a ideia: “Você se estranha: Tudo é você: o menino observando de um lado do rio, o que enterra a mulher na outra margem. Tudo é você e mesmo as duas meninas de azul que riem<sup>68</sup>, teu feminino dividido. Nenhum dos personagens consegue enterrar a mulher. E seu pai aguarda que o enterro se conclua. Parece

---

<sup>68</sup> Cf Masterson, sd. Passim. O autor, adepto da psicanálise das relações objetais, refere-se ao adolescente fronteiro (expresso aqui na divisão) que, hoje em dia, pode ser visto e acompanhado como uma etapa transitória do amadurecimento, a ser superado pela elaboração clínica.

que seu pai é quem deseja que ela seja enterrada”. Com raiva e assertivamente diz: “Nunca culpei minha mãe. Não tenho nada a ver com o que aconteceu entre os dois”. Conclui: “Teu pai te obrigou a ficar sem mãe. Obrigou você a fazer o papel dela. Você não teve escolha. Ao invés de brincar precisava preparar o almoço, arrumar a casa. Ficou sem mãe, perdeu parte da infância nos serviços da casa. E nunca reclamou. Ficou de luto, não podia chorar e tinha que fazer o papel de quem morreu (a mãe, que no sonho permanecia viva)”. Balthazar diz (como que repassando as memórias da infância): “Agora me lembro de coisas que eu fazia... nada adequadas”. Conta então que muitas vezes (consciente de que pode ser mau): “peguei o gato pelo rabo e coloquei urtiga ‘lá’ (sic). Ele saiu berrando e eu só olhando... nem ri, nem tive dó... nada”. Fecha o assunto: “Difícil para você ter dó de alguém.... ninguém teve dó de você”.

Comentários clínicos: Pensei na pastoral que ele exercia. Como ter compaixão de quem sofre? Contava sempre que fazia a pastoral por dever e que não conseguia sentir dó de ninguém. Era um burocrata. Ficava contente quando aparecia uma senhora bem intencionada, que gostava de ajudar as pessoas. Dava uma orientação geral, ensinava algo e saía de cena. Recentemente havia me contado de um senhor (vocaçãõ leiga) e de como ele se alegrou quando Balthazar lhe delegou atividades pastorais: visitas para levar a hóstia, escutar as histórias etc. Já Balthazar sentiu-se muito culpado ao delegar o que deveria fazer com abnegação e zelo. Onde desovar seus bons sentimentos de compaixão? Sentimentos que ficaram sequestrados desde seus nove anos de idade. Lembrei-me então de um sonho que ele havia contado anteriormente. Fiquei em dúvida se deveria relembrá-lo neste momento. Decidi funcionar como sua memória. Abaixo o sonho:

Estou na piscina com X. Da cintura para cima conversamos normalmente. Da cintura para baixo, estamos nos envolvendo sexualmente. X é casado, bonito, tem três filhos, é inteligente. É um dos poucos leigos que frequenta a faculdade, gosto muito dele. Sacrificado, quer estudar Teologia e tem família para sustentar.

Ele se recorda de ter me contado o sonho. Pergunto se percebeu que tinha compaixão pelo colega e, ao mesmo tempo, atração sexual. Responde: “Dizem que preciso sair do armário, sou muito adequado... Para que sair do armário? Se vou ser padre, para que? Oficialmente, sou casto”. Respondo: “Uma coisa são os votos, outra coisa é o que você sente”.

A lei externa servia de ancoradouro para sua repressão. Duas dimensões diferentes, instinto e leis, usadas do mesmo modo. Duas dimensões no sonho: a linha divisória entre água e ar lembrava um espelho e o mito de Narciso se atualizava pelo avesso já que a imagem o assustava e incomodava<sup>69</sup>. Imagem esta que o dividiu em duas posições de eu: a do homem casado, talvez representando seu pai, e a do homossexual reprimido e trazido à tona pela atração que sentia pelo colega. Parece que a impotência dos nove anos de idade firmou uma posição de seu eu: sem impulsos ou emoções muito específicas. Num período da vida adequado para a aprendizagem, período em que as feiras de ciências ocorrem nas escolas, período em que divertir-se é descobrir o mundo, ele estava as voltas com os serviços domésticos, sem orientação, sem o carinho de uma mãe. Colocar urtiga no rabo do gato é experimentação misturada com sentimentos destrutivos, maldades não expressas no momento e na direção certas. Na situação presente um limitador concreto se oferecia: se oficialmente deveria ser casto, então seria casto. Se deveria ter sentimentos de compaixão, então teria. Havia um mundo fora que o delimitava por dentro, essa era a sua ilusão. A questão é que não sabia como exercer de modo positivo a castidade e a compaixão e assim o fazia pelo negativo: não praticar sua sexualidade homoerótica, não maltratar as pessoas. E ainda, para quê expressar-se? Não seria escutado de forma alguma. Evitava assim a frustração. O diálogo de dominação corrente na instituição cabia como uma luva no represamento de sua dor. Ainda nas associações trouxe uma memória recente:

Nessas férias enquanto eu estava na casa “de pai” faleceu seu Beltrano. Sentei na calçada com os vizinhos à noite e Dona Zizinha dizia a toda hora: “coitado dele”. Disse-lhe: Como assim, Dona Zizinha? Morrer é o fim de todos nós! Ela respondeu: “Eu sei. Coitado é porque ele era coitado mesmo a vida toda. Agora até que ele tá (sic) bem”. Essa velhinha é uma sábia. Só na morte há o descanso. Seus dois filhos ainda moram com ela. Mesmo os outros casaram tarde. Com cerca de 40 anos. Viver é sofrer, é isso, Dona Zizinha é que ‘tá certa’.

Disse a ele: “Você queria ter completado teu crescimento em casa junto à tua mãe”. Balthazar responde: “Teria sido tudo diferente”. Continuo: “Você perdeu o lar ainda verde. Coitado você”. Dei-me por satisfeita ao ter entrado em contato com muitas de suas dores e conflitos. Desejava ser casado como o colega de faculdade pelo qual sentia compaixão na vida desperta e desejo sexual na vida onírica. Tudo

---

<sup>69</sup> Cf Roudinesco e Plon (2007, p.530-533 ). Para compreender mais a questão do narcisismo na vertente psicanalítica consultar este verbete. E ainda: Hegenberg, (2009, p. 59-62 ).

sempre separado como as duas meninas de azul do sonho. Sair da casa da mãe somente para casar foi o sonho de um menino casto que visualizava o casamento de seus pais como modelo. Ainda não havia definido sua identidade sexual quando tudo aconteceu. E então seu caminho foi interrompido gerando todo o desconforto que hoje sente em relação a seu corpo, seu gênero, suas necessidades afetivas.

Balthazar: (com voz grave, retraindo-se diante do vínculo que vinha estabelecendo comigo) “Isto vai funcionar, Eliana?”. Asseguro: “Já funciona!”. Balthazar: (imitando minha fala, agora incorporada como posição de eu): “La Gioconda é você, olha o sorriso enigmático de Mona Lisa”.

### 3.3.5. Arrematando o caso

Este diálogo funcionou como divisor de águas. A partir daí Balthazar passou a ocupar o sofá de dois lugares da sala de atendimento, cabeça em um dos encostos, pés para fora no outro encosto. Passou a contar-me de seus amores platônicos: Fulano era ‘macho’ demais. Sicrano era efeminado. Havia também um místico, bem culto, lindo! Finalmente tornei-me sua confidente. Até então se dividia entre o que sentia de fato por mim e o que sentia diante da instituição formativa. Fiquei também feliz quando percebi a mudança. Minha posição de eu escutadora encontrava-se agora com sua posição de eu ‘mulher sonhadora’. Em seus gestos não havia afetação alguma e ele mostrava seu encanto por certos atributos masculinos e outros femininos, tendo elogiado em várias ocasiões meus sapatos, roupas ou mudanças no corte de cabelo. Aprendeu a extasiar-se com a beleza. Beleza da qual anteriormente apenas se perguntara da função: “bonita demais, pra que tanta beleza?” Seu self estético, machucado naquele dia em que Nossa Senhora do Bom Parto ficou sem o agradecimento devotado de seu pai, re-emergia como nova posição de eu no aqui/agora de nossos encontros dialógicos. Certo dia chega bem ‘ressabiado’ (expressão comum em suas narrativas) e mostra-me algo que leu na Internet<sup>70</sup>. Tratava-se de um artigo sobre homossexualidade com visão preconceituosa de alguém que se achava guardião dos valores cristãos. Isto tudo o perturbou. Dizia não saber como se comportar. Nesse dia mostrava uma rigidez

---

<sup>70</sup> Posteriormente enviou-me o texto completo, produzido por uma ala bastante conservadora da Igreja que criticava quem quer que acolhesse os homossexuais.

corporal que mantinha seus ombros duros e pesados. Por várias vezes inclinou a cabeça para um e outro lado. Para relaxar e também para conseguir mantê-la alinhada. Era como se o corpo perguntasse de que lado deveria ficar. Sua identidade sexual em muito o incomodava. Queria ter nas mãos sua condição por não compreendê-la. Desconfiava de quem confiava nele. Momentaneamente voltara a desconfiar de mim. A posição de eu confiante se alternava com a posição de eu descrente a cada elemento novo com o qual tomava contato. Nesse momento era preciso paciência, de forma alguma questioná-lo ou cobrar sua confiança, que deveria re-instalar-se gradativamente para fazer contraponto àquela que foi abruptamente perdida. Eu também não poderia desanimar agora<sup>71</sup>.

Mais para o final do acompanhamento, precisamente na consulta terapêutica que antecedeu a cerimônia de sua ordenação diaconal, algo se passou que poderia ser chamado de um estado alterado de consciência. Chega ao consultório e fica mais tempo que o normal diante da moringa de água que há na sala de espera. Deixo-o à vontade. Talvez estivesse relaxando ou solucionando algum problema de seu TCC. Assim que iniciamos a conversa me diz em tom de interrogação:

Aquele quadro lá embaixo. Jesus e a samaritana conversando no poço. Está tudo esquisito. Jesus e a mulher estão virados para quem vê o quadro. Tudo isto aqui, os enfeites de tua casa... Parecem estranhos e são como meus e passaram a fazer parte de mim. Mesmo você, uma vez você disse que gostava de mim. Achava que era só teu trabalho. Estranho mas tudo isso aqui tem a ver comigo. A chave da porta, os chaveiros, tudo tem história e tudo tem um sentido. Eu acredito que você gosta de mim. Tudo aqui sou eu e fala alguma coisa de mim. O que é isso?

Fiquei em silêncio para que ambos pudéssemos usufruir deste momento que ele completou com a frase: “gosto disso tudo, amanhã é dia de minha ordenação e, incrivelmente estou feliz!”. Pareceu-me que este estado de ser assinala a existência de um amadurecimento marcante no *self* de Balthazar. Há nele uma receptividade e naturalidade maiores. O quadro sempre esteve naquele mesmo lugar, o mesmo quadro que ele via agora era um outro quadro, não o mesmo. A proximidade do ritual de ordenação gerou bem estar em oposição à ansiedade anterior. Jesus conversou com a samaritana, ensinou e aprendeu na mesma experiência. Ela (sua mãe/ a samaritana) teve muitos maridos e não tem nenhum. O poço ressurgiu no

---

<sup>71</sup> Cf Massih, 2000, p. 160-165. Esta posição de eu que não desanima nunca foi por mim abordada nesse livro. Um psicoterapeuta deve ter paciência e persistência pois confia que as mudanças se darão.

tempo de Jesus, que não era sacerdote; era também o poço de seu sonho, metáfora para a vida que recomeça. A fonte não secou e Balthazar a reencontra na estranheza de minha casa/consultório. Suas múltiplas identidades: negritude, condição homo-erótica, padre, filho de 'pai' calado, de "mãe bonita demais, para que tanta beleza?" se congregam nas vésperas do ritual de ordenação e ele afirma estar contente. Talvez por se sentir livre para receber minha casa com seus objetos, para viver o vínculo que estabeleceu comigo.

Hermans e Konopka (2010, p. 164-165) falam deste estado de receptividade do *self* que remonta à poesia e também a certos estados místicos. 'Sou tudo o que está em volta de mim e nada sou', seria esta a frase não dita. Os símbolos facilitam essa condição de receptividade e o quadro que falava da passagem bíblica funcionou como *input* para o que vinha se organizando dentro dele. Jesus e a samaritana dialogaram e na imagem estavam de frente para o observador, o que parece impróprio. Não é de dois modos: 1- pelo fato de Jesus, a samaritana e a posição de eu que percebe o triângulo são, todos eles, Balthazar crescido e autenticado por seus sentimentos de pertença a mim e a minha casa (outra posição de eu aberta por nossos diálogos clínicos); 2- não é impróprio na medida em que serviu para instalar esta não-posição de eu: estou fora de tudo e sou tudo isso. O poço é seu retrato multidimensional, minha casa é sua casa mesmo no intervalo entre as conversas terapêuticas. A casa está dentro e fora dele com todos os seus símbolos e objetos de valor afetivo.

Às vésperas de sua ordenação diaconal consegue estar feliz. Acho que o trabalho surtiu efeito. Não sei exatamente como isso tudo se deu. Ele foi dos poucos clientes que diziam meu nome o tempo todo: "Eliana, (com voz grave), você acha que isso vai dar certo?"

Após a ordenação diaconal vieram as férias. Ele ainda não havia terminado a faculdade de Teologia de forma que continuou o processo psicoterapêutico. Pude entrar em contato com suas posições de eu fraterna, confiante em mim e em nosso trabalho. Disse-me que nunca julgou a mãe verbalmente e o fato é que nunca aprovou sua leviandade, "ou seria burrice?". Esta visão crítica também aparece em Gaspar, o caso apresentado a seguir. Perdeu a família por uma aventura, era seu raciocínio. Ainda não sabia que uma paixão pode cegar. Não sabia perdoar porque não tinha consciência de seus afetos. Movido pela posição de eu órfão de mãe viva, e

estando em contato apenas com seu pai, suas emoções e sentimentos ‘encroaram’ tal como fruta colhida antes do tempo.

Foi para mim muito compensador dialogar com Balthazar depois que se entregou ao processo de desvendar seus mistérios, suas dores e seus amores. Ao término desta narrativa percebo que uma nova era se abriu. Balthazar agora é outro. Novas estórias construirão uma nova história para esta sua vida que começa.

Serei sempre sua psicoterapeuta, embora não o acompanhe presencialmente em seus novos desdobramentos. Um sentimento de gratidão mútua se instaurou entre nós.

### 3.4. Posições e contra-posições do eu em Gaspar

O silêncio de meu quarto me recicla.

#### 3.4.1. *Uma primeira paisagem do self de Gaspar*

Gaspar é chamado de Mr Excel pelos colegas de faculdade. Para tudo faz uma planilha ou uma tabela. Relata não gostar de muita leitura, é mais da vida prática. Sabe fazer contas de cabeça. É “uma pedrinha no sapato” na casa de formação por estar sempre questionando o comprometimento dos colegas. Como sabe fazer de tudo por ter estado em oito empregos antes de entrar na congregação, tornou-se o coringa de todas as casas em que morou, desde o postulante, filosofia, noviciado e como estudante de teologia.

Brinco com ele dizendo: Disk Gaspar, pois é o que fazem todos na casa. Computador parou, tomada que não funciona, chuveiro queimado, compras. Neste último quesito tornou-se *expert*. Pede tudo por telefone. Mora numa basílica e aproveita-se do fato de serem conhecidos e respeitados na região. Antes dele ninguém pensava na possibilidade de se fazer compras por telefone ou internet. Gastava-se muito tempo em reuniões para decidir quem seria o comprador da casa naquele ano. Ninguém queria ocupar o cargo e sua inteligência prática solucionou a questão.

Quando fui sua professora na Faculdade de Teologia pediu-me: “Meu trabalho pode ser a organização desse quadro?” Tratava-se dos vários autores que falavam

do amadurecimento humano/espiritual e eu os apresentava ao longo do curso, fazendo comparações. Gaspar visualizou um modo didático de apresentá-los. Aceitei e tenho até hoje esta útil ferramenta pedagógica.

“Disk Gaspar”, porém nunca na hora da sesta. Dormia por cerca de uma hora após o almoço e gostava de deitar-se cedo para acordar bem disposto. Quando me referi à sua ‘pele de bebê’ me disse: “é água gelada ‘na cara’ assim que levanto!”. Sua disciplina lembrava mesmo um modo europeu, com horários rígidos e bem delimitados. Procurava dar pouca importância aos fatores emocionais que emergiam ao longo do dia. Fazer tudo sempre na seqüência e horários planejados. “O dia tem manhã, tarde e noite” eram suas palavras de ordem. “Dormir sempre oito horas por dia é o correto”, justificava-se diante da comunidade ao ir para seu quarto antes das 21:00h. “Como levanto as 5:00, deito-me as 21:00h”.

Durante o dia era bem ativo e inovador. Dava palpites bem-vindos também na cozinha, “Para que lavar louça assim? Passa papel toalha em tudo e põe de molho. Fica muito mais fácil”. Contava-me com certa indignação o que dizia diante de certas ‘burrices’ das funcionárias e ruborizava novamente de raiva. O mesmo se dava com sua mãe. Sempre que ia visitá-la ou conversava com a mesma ao telefone, detectava seus desacertos: “esqueceu a consulta médica? Eu sabia que isto ia acontecer, a senhora não marca nada. E esquece tudo”. De outro lado, ele e a mãe tratavam-se como irmãos até pela pouca diferença de idade (16 anos) e por sua superioridade intelectual, o que os nivelava. Gaspar não tinha muita paciência para os estudos formais e por isso procurava prestar muita atenção nas aulas. Anotava tudo para ler apenas na véspera das provas.

Dormir após o almoço e alimentar-se bem foi aprendido de seu padrasto e de sua avó paterna que veio ao Brasil para cuidar dos netos devido às dificuldades de sua mãe. A mesma tinha que trabalhar fora, tinha limitações físicas e, por sofrer maus tratos da parte do marido, foi se tornando ‘alienada’ de tudo, nas palavras de Gaspar. As crianças foram ficando mal nutridas e viviam indo “tomar soro no pronto socorro” por intervenção da tia materna, a mesma que ‘denunciou’ a não paternidade para Gaspar. A chegada da avó colocou disciplina em sua casa. Como ele dizia “havia duas casas, a de quando meu pai estava, e a de quando estava no mar” A primeira, organizada, limpa, com comida na hora certa; a segunda, “abandono total”, sem horários nem disciplina por parte da mãe, que “não tem boca para nada até hoje”.

Gaspar construiu-se como um caiçara-europeu, identidade híbrida com dominância cultural da última, a qual valorizava e que funcionava como posição ideal do eu. Além da influência primeira de seu padrasto, a chegada da avó paterna consolidou o modelo rígido de comportar-se.

#### *3.4.2. A voz como contra-posição escondida do eu*

Gaspar havia acabado de completar 13 anos na ocasião em que sofreu o duro golpe, a descoberta de que quem era por ele considerado pai, por ser marido de sua mãe e pai biológico de seus outros três irmãos, não era de fato seu pai. Em sua ingenuidade havia perguntado aos berros: “Mãe, por que ‘tô’ com pelos no x?”. Usou o termo vulgar. Sua mãe disse que tomasse cuidado, se o pai estivesse lá tomaria uma surra. O padrasto batia na mãe e nele sempre e mesmo assim era considerado por Gaspar seu ‘pai herói’. A música cantada por Fábio Jr era sucesso na época.

As brigas, ou melhor, as cenas de violência eram muito freqüentes e, após uma desavença mais séria, sua mãe fugiu para a casa da avó materna, levando consigo os filhos. Ele chorava muito e dizia: “Quero meu pai”. Uma tia materna, indignada com o sofrimento da irmã e dos sobrinhos, disse: “Para de chorar por ele. Ele nem é seu pai!” Seu mundo caiu. Conta que não conversou com mais ninguém, ficou mudo por quase um ano. Havia entendido tudo. Pequeno ainda, assim que aprendeu a ler havia perguntado à mãe: “Por que meu nome é diferente de meus irmãos?” E a mãe respondeu: “Teu pai não quer falar disso, fecha a boca”.

Em sua ingenuidade, havia feito a pergunta que sua inteligência pediu. A ingenuidade preponderou e a perspicácia ficou escondida. Ao não contarem, subestimando (sem intenção explícita) sua inteligência, deixaram escapar a oportunidade de legitimar sua história, de permitir que aceitasse ou não aceitasse seu padrasto, de identificar-se como filho de mãe solteira. Foi enganado por todos que temiam seu pai/padrasto que havia tirado sua mãe da condição de mãe solteira. Gaspar ainda habitava seu ventre quando sua identidade foi forjada. Mãe solteira, identidade indesejada numa família de católicos praticantes e atuantes na Igreja, adquire, a partir do casamento com o estranho/estrangeiro uma contra-posição idealizada, a de mulher casada. Sem fazê-lo de modo consciente, sua mãe vende-se

ao estrangeiro para autenticar-se junto ao grupo social. Ambas as posições: a do padrasto que restaura o equilíbrio e a da mãe, alguém culpado por ferir a moral da família se juntam as outras vindas dele próprio: o filho rejeitado pelo pai biológico, a criança ingênua que deseja ser membro legítimo de um grupo familiar, a criança rejeitada pelo padrasto (só ele e a mãe apanhavam, os demais filhos não) compõem o modo polifônico de Gaspar, que as incorpora de forma a não se cruzarem, cada posição de eu em um lugar de si. Não se permitia articulá-las numa sinfonia. Sinfonia que o identificaria para si próprio<sup>72</sup>. Ao contrário, enrijecia-se, peito duro, voz presa.

O pai herói, salvador, exercia tirania não só sobre a mãe de Gaspar mas também sobre a família caçara em geral. Então, em plena puberdade, em momento de extrema fragilidade - mãe e filhos fora de casa, saudades do 'pai-herói' - recebe a informação intuída e indesejada. Informação desencadeada pela indignação da tia materna, cansada de ver irmã e sobrinho sob o jugo deste intempestivo homem. Com doze para treze anos quando começava a mudar a voz, calou-se. Era um tempo em que a música cantada por Fábio Jr fazia sucesso e povoou a mente de muitos garotos que aprenderam via *mídia* a ver no pai um herói. Nesse dia parte de seus sonhos de legitimidade caíram por terra.

Era frequente me dizer: "Você imagina em 1980, minha mãe era mãe solteira!". Outra cicatriz, parecia que os anos 1980 estavam no século XIX. E talvez estivessem mesmo naquela cidade praiana. Como escutadora e psicoterapeuta nunca esqueci que sua voz mudou ao dizer-me a frase em um de nossos primeiros encontros. A solteirice, o passo em falso da mãe continuavam a identificá-lo mesmo no último ano de teologia, a segunda faculdade que completava: "Minha mãe era solteira quando engravidou de mim". Minimizava a seguir dizendo que ela só tinha 16 anos e a continuidade da narrativa em geral mostrava a posição de eu filho que cuida da mãe como um irmão mais velho cuidaria de sua irmã por ser menor e por ser mulher. Já na primeira narrativa apareceram também suas críticas e certa impaciência com o descaso da mãe em relação à própria saúde. Nessa e em outras ocasiões contou pequenas histórias de falta de atenção da mãe, por ex., esquecer o horário da consulta médica ou mesmo de alimentar-se, ocupada com seu trabalho.

---

<sup>72</sup> A metáfora da sinfonia retorna em meu raciocínio clínico de modo espontâneo mostrando ser a música, em sua criação ou usufruto, uma importante abertura do ser. Jacob Belzen tratou do tema em uma de suas palestras como professor visitante da PUCSP em novembro de 2011.

Desde bem criança Gaspar cuidou dos irmãos e da casa e em repetidas vezes afirmou que seus irmãos, ele e a mãe compuseram sua primeira comunidade. Observei que falava em fraternidade e não em cuidado materno ou paterno. Em várias ocasiões iniciou a sessão com uma narrativa cinzenta vivida ao longo da semana e geralmente tratava-se de algum mal estar comunitário: delação, ‘panelas’ ou mesmo qualquer forma de *bullying*. Na medida em que contava o fato seu rosto tomava um tom rosado, mostrando a verdadeira emoção escondida: raiva de tudo aquilo. Em primeiro lugar, do despreparo da mãe, do qual foi vítima na infância. Em segundo, da falta de união dos colegas de fraternidade, em muitos dos quais não percebia vocação alguma e sim “comodismo, pois a vida na Igreja traz benefícios” e, terceiro, do tom político das reuniões de correção fraterna. Gaspar queria muito mais e assim expressou com lágrimas nos olhos: “quero amor!”. (Balthazar havia dito a mesma frase, lembram-se?)

Aspirava por uma vida comunitária perfeita: um por todos, todos por um. Queria viver intensos sentimentos de *philia*, como os que havia idealizado nos encontros dominicais na paróquia. Ao completar 30 anos lembrou que 17 anos antes havia recebido sua primeira eucaristia que veio junto com a perda do pai herói após o episódio relatado acima.. Na ocasião teria ido sozinho à celebração já que a família não tinha o hábito de ir à missa. Aos domingos acordavam tarde, sempre “chumbados” pelos escândalos causados pela violência do pai (quando ainda seus pais viviam juntos) e depois, já separados, pela falta de disciplina da mãe. Nessa casa da juventude não havia ‘manhã, tarde e noite’ e sim um suceder desconexo de ações e movimentos que levaram ao resultado de que seus irmãos ‘não se deram bem na vida’. Todos apresentavam problemas insolúveis desde dependência a drogas, separações, filhos ilegítimos etc.

A família mais ampla, incluindo avós e tios maternos freqüentava a RCC e achavam que o mais importante era a oração e não os sacramentos. Sua avó rezava e ia à missa do galo no Natal. No entanto, não obrigava ninguém a ir junto: “Só me lembro dos frangos assando no forno, meus tios jogando truco e esperando a meia noite...”. Nada de celebrar o nascimento de Jesus, nascido pobre, de pai adotivo, o que veio para mostrar o divino no humano. Um vazio e uma dor.

Contou-me que recentemente o padrasto o fez saber que seus irmãos (tios postivos de Gaspar) todos tentaram ser padres em seu país de origem e a padroeira da região é a mesma da congregação de Gaspar. Contou-me ainda que a família do

padrasto, tendo se mudado para um país da América do Sul, era dos chamados festeiros, sendo considerados líderes da comunidade. Tanto Gaspar como eu achamos muito interessantes e estranhas estas ligações todas. No entanto ele não demonstrou emoção alguma em relação ao assunto e tampouco quanto às possíveis ligações espirituais entre ele e seu padrasto. Pareceu ser cético quanto ao assunto, nada disso fez com que vibrasse. Percebi rancor em sua voz.

Atualmente não conversa com o padrasto em respeito à sua mãe que sofreu muito nas mãos dele. Parece ter se conscientizado da violência da qual eram vítimas. E da dificuldade da mãe em fazer escolhas saudáveis já que sua quarta experiência amorosa resultou numa união de muitos anos com um homem doente do qual cuidou como enfermeira até sua morte. Fiquei então sabendo que o motivo da abrupta fuga da mãe para a casa de seus avós maternos (ele com 13 anos) foi a traição da mesma com o cunhado, irmão do pai. Enumerou desse modo: primeiro foi meu pai biológico, depois o padrasto, aí meu tio e no fim aquele “traste”. Este último não era pessoa ruim mas a teria “sugado” até a morte, advinda de doença anterior ao relacionamento com sua mãe.

As histórias se alternavam: ora falava da infância, ora falava de fatos vividos na comunidade. Quanto a esta última os relatos se dividiam assim: suas proezas e soluções para compras, consertos, relacionamento com fieis e, de outro lado, os desapontamentos geralmente causados por colegas e, às vezes, por padres ou superiores diretos. Segundo me contou, é um dos poucos na casa de formação que não se importa de cuidar dos idosos e fornecer-lhes cuidados paliativos para seus problemas de envelhecimento. Contava ter feito a barba de algum, ouvido as memórias de outros, caminhado no pátio interno com aqueles que ainda podiam andar. É ele também o acompanhante quando há internações hospitalares e quem permanece junto ao confrade que está em vias de morrer. Disse-me: “gosto de dar suporte a quem está para morrer”.

Segue o relato da morte da avó materna: A mesma já estava cega e talvez com alguma degeneração senil de forma que ficava o tempo todo vendo cachorros que a atacavam. Junto a seus irmãos, encenava repetidas vezes a expulsão do animal jogando pedaços de pau e gritando. Isto a acalmava. Com ela permaneceu até o último suspiro e os atendentes lhe perguntaram se era sua mãe. O fato é que os 16 anos de diferença entre ele e a mãe fazia com que parecesse serem irmãos, o que suscitou a confusão entre os funcionários. Essa falta de fronteiras geracionais o

persegue desde a infância: com sete anos cuidava da casa e fazia comida para os irmãos. Sua mãe saía para trabalhar e “esquecia que tinha filhos”. (A inversão de papéis e a não delimitação geracional apareceram também nos relatos de Melquior e Balthazar, lembrem-se?).

Com 18 anos tornou-se o administrador das finanças de um casal de comerciantes que dependiam dele para tudo. Foi desse emprego que saiu direto para o seminário por não se sentir feliz. Referindo-se à traição cometida pela mãe, disse ainda: “Eta (sic) vingança mais sem graça, ele era pior que meu pai (o cunhado). Outro furo n’água de minha mãe. Tem uma cabecinha....” . Às vezes se referia ao padrasto como pai sem se dar conta da ruptura dos 13 anos. Voltava à posição de eu filho do pai herói, posição esta que lhe deu um falso e custoso conforto por muitos anos. Eu percebia claramente tratar-se de núcleo dolorido em sua vida.

**Comentários clínicos:** Repetia sem perceber: “Você imagina em 1980, minha mãe era mãe solteira!”, cicatriz que doía quando seu tempo psicológico estava para mudar. Observei que quando dizia isto, estava triste, desapontado, enfim amargando um conflito comunitário. Não dava para saber quem nasceu primeiro, se o ovo, se a galinha. Teria ficado triste e então teria visto algo errado no cotidiano da vida comunitária? Ou a vida comunitária teria reportado aos momentos difíceis que vivera em sua casa de infância?

De modo traumático, sua ingenuidade fora ferida. Era um menino prestes a mudar a voz aos 13 anos e recebeu a informação que temia: o pai herói não era seu pai de sangue. Calou-se. Quando saiu do silêncio, não era mais criança, havia entrado na adolescência. ‘A voz dele engrossou!’ ouviu alguém dizer, o que fez com que se retraísse novamente. Essa retração durou pouco tempo, segundo me contou, e então passou a ser ‘tagarela’, modo que o identifica até hoje. Anos mais tarde o fato se repetiria (mudança de voz) quando fazia Filosofia, o que mais adiante relatarei.

Confiou muito na vida comunitária: um por todos, todos por um. Como pensava ser sua família: cuidaria dos irmãos, da casa, para que sua mãe pudesse trabalhar e engordar o orçamento de todos. Depois seria sua vez: estudaria e a irmã faria as tarefas de casa. “Aquilo era um saco sem fundo, quanto mais eu fazia, mais eles se encostavam”. Nada se deu como Gaspar havia imaginado.

Sua família - ou a ilusão de que tinha uma família- havia se esvaído na narrativa que contou seu maior desapontamento. Havia escrito em seu caderno de memórias e certa vez o trouxe para que lêssemos juntos, apesar de eu conhecer essa passagem de sua vida. Copio a seguir seu relato ao diário<sup>73</sup>:

Meu pai e minha mãe brigavam muito. Ele batia nela e em mim também. Sempre achei que era para me educar. Achava normal. Como ele trabalhava no mar, havia duas casas. Quando ele estava era uma coisa, tudo arrumado, refeição na hora certa, crianças quietas. Quando ele ia para o mar, tudo ao contrário, sem horários, casa em desordem. Uma vez após uma briga minha mãe fugiu para a casa de meus avós. Eu chorava muito, queria voltar para a casa. Dizia que queria meu pai. Uma tia minha ficou revoltada e disse para eu parar de chorar por ele já que ele nem era meu pai. Meu mundo caiu, fiquei muito tempo calado, não falava do assunto. Quando minha mãe começou a querer voltar, eu alertei: 'Vamos voltar mesmo? E vai começar tudo de novo?' Ela voltou e eu fiquei em casa de meus avós. Lá passei a freqüentar o grupo de jovens e conhecer a vida de igreja. Lá me encontrei comigo e passei a ser devoto mariano.

Peço-lhe que amplie a memória e Gaspar, levantando-se da cadeira para mostrar com gestos o que ia relatar, conta:

O pé de minha irmã menor... saía sangue. Ele (o pai) jogou a gente para fora da casa, trancou a porta para bater na minha mãe. Peguei um tijolo e pensei que se eu jogasse na janela alta cairia no fogão e ele pararia de bater. Mas eu era fraco e o tijolo nem foi tão alto e caiu no pé da minha irmã que sangrou mais e ela chorava muito. Os vizinhos chamaram minha tia que era mais valente, não era igual minha mãe. Foi ela que abriu a porta e minha mãe saiu.

Pergunto se o padrasto fazia isso alcoolizado. Gaspar responde: "Não, de maldade mesmo. (com voz diferente)". Este diálogo nosso me impressionou muito. Havia trazido o caderno para lermos juntos, fiz uma pergunta e uma nova e traumática estória veio à tona. À posição de eu organizada, sistemática se contrapôs a posição traumatizada, impotente, dolorida. A máquina começava a falhar e, com isso eu ia conhecendo seus mecanismos. Na falha do sistema é que encontrei o mais verdadeiro de Gaspar: sua sensibilidade, sua timidez, sua dor, contrapontos da eficiência, da ação no mundo, da rigidez com que denunciava os erros dos confrades.

---

<sup>73</sup> Cf Belzen, 2010, p. 332. O autor afirma que para o psicólogo interessado em religião, as autobiografias tem importância por fornecer informações sobre o desenvolvimento da religiosidade pessoal e a influência que certas formas de religião podem exercer no desenvolvimento da personalidade.

### 3.4.3. A chegada na posição de eu religioso

Depois do retorno da mãe e irmãos para a casa do padrasto começou a trabalhar fora: foi mecânico de automóveis, trabalhou em fábrica de sorvete, em loja, em posto de gasolina. Ia aprendendo um pouco de tudo. Até que um patrão, percebendo sua honestidade e seu raciocínio aritmético lhe deu a função de administrar seus negócios. Trabalhou com ele e sua esposa até os 21 anos, ocasião em que pede as contas para entrar no seminário. Este homem lhe perguntou: “Você tem tudo aqui, um bom salário, minha total confiança, não temos filhos. Por que você quer ir embora?”

Ele respondeu agradecendo por tudo, pela confiança, pelo bom trato. E concluiu: “Tenho tudo e não sou feliz!”. E saiu em busca de sua felicidade no serviço à igreja e ao povo de Deus. Assim foi o começo de sua história como religioso. Juntou suas economias, fez seu próprio enxoval (com a mesma dignidade de Balthazar, lembrem-se?). E passou a viver como aspirante em uma ordem muito antiga.

Pareceu-me que a posição de filho único, oculta na proposta do ex patrão “Não temos filhos e confiamos em você” o amedrontou. Nunca se deu bem com esta informação, a da possibilidade de ser ‘filho único de mãe solteira’: “minha mãe engravidou de mim com 16 anos e solteira”. Logo em seguida, ao ter sido assumida por um estrangeiro, o pai-herói de Gaspar, ela própria teria se sentido legitimada no papel de mãe. Porém sucumbiu à tirania e ao preconceito do marido, que a tratava como incapaz.

Sua insuficiência em relação aos filhos era notória de forma que a avó paterna precisou vir ao Brasil para cuidar dos netos. Gaspar sentia na pele a não suficiência da mãe. Percebia sua falta de decisão e incapacidade de cuidar da própria vida e, menos ainda, de seus filhos. Gaspar na posição de eu filho frustra-se desde a tenra infância. Criança com inteligência cognitiva e emocional superior à da mãe foi crescendo como um crítico da condição da mesma. A fala expressa a esse respeito era fornecida pelo padrasto, outra posição de eu, que chamava sua mãe de ‘burra’. Novamente aqui constatamos que a construção do *self* “passa pela diferença e pela diversidade” (HERMANS e KONOPKA, 2010, p. 131).

Em outra instância, sabia que deveria alertá-la e protegê-la. Mas a tarefa era grande demais para uma criança que tinha que cuidar da casa e dos irmãos

menores. Desse modo a posição de eu filho do padrasto se consolida. Este sim colocava ordem no caos/casa; este sim expressava valores pelos quais o menino ansiava. Valores que esperava encontrar na comunidade formativa e que foram constantemente colocados em xeque ao longo de sua formação. Dissonâncias que foram construindo seu *self* como um vulcão adormecido.

A proposta terapêutica foi o restabelecimento dos diálogos com as várias posições de eu contidas nos relatos. Como fiz? Através de minhas intervenções que tem carga hermenêutica devido às teorias e pressuposições que norteiam meu fazer<sup>74</sup>. Tive sempre um propósito em mente, embora nem sempre eu mesma tivesse plena consciência desse propósito. Percebi que o paradoxal (sempre há um paradoxo na construção do *self*) em Gaspar é que gostava do padrasto/pai herói. Não é seu filho biológico e, no entanto, é o que mais se parece com ele: é exigente com a família e exerce liderança sobre a mãe e os irmãos. De outro lado, não é violento, posição que recrimina até hoje e o fez trazer-me o relato que segue:

Quando ele me batia eu achava que era para me educar. Como morávamos em lugar perigoso, havia drogas e prostituição, sua orientação era a seguinte: se você sair para a rua, provocar briga com alguém, voltar machucado, vou te bater mais ainda. Se alguém te bater na rua e você não se defender, vai apanhar mais ainda aqui em casa. Então você imagina (dirigindo-se a mim, psicoterapeuta) como eu tinha que ser esperto! Mas fui reprimindo tudo, o medo e também a coragem. Tinha um menino (sic) que me provocava e me chamava de covarde porque eu não brigava. Mas um dia ele exagerou. Me concentrei muito e fui lá e bati nele como um louco. Eu não parava mais de bater e a professora saiu lá fora, me segurou e disse pra ele fugir rápido. O esforço foi tanto que sujei nas calças. Veio um medo da revanche mas não tinha outro jeito. A professora me segurou forte e disse baixinho: fez bem, chega de sofrer! E fazia de conta que me levava para dentro da escola para os outros não acharem que ela estava aprovando meu comportamento. Só me liberou quando o menino e sua turma estavam bem longe. Até hoje sou assim. Como tenho intestino preso, às vezes peço: Minha Nossa Senhora... (completa com o nome), faz aparecer um trabalho que me dê stress para eu ter uma diarreia (risos).

Gaspar vivia permanentemente nessa ambigüidade: o pai-herói precisava dele para dar organização à família/comunidade já que percebia sua inteligência e liderança. Ao menos tempo o discriminava por ser filho de outro homem. Gaspar

<sup>74</sup> Cf Bruner (1997, p.155) Impressionou-me esta afirmação do referido autor: “Cada clínico escutando seus pacientes, cada padre ouvindo confissões, cada advogado trabalhando num caso com um cliente em litígio- cada um sabe sua verdade ‘forçada’. O que é interessante sobre essas profissões é que seus praticantes possuem um repertório de modelos apropriados para ajudar seus clientes a modelar narrativas totais para pedaços de suas vidas de modo a ajustar-se ao propósito do momento. Os clínicos têm suas teorias, o padre sua doutrina de arrependimento e redenção; o advogado seus procedimentos para estabelecer culpabilidade e contra-culpabilidade”.

apanhava injustamente de um pai /padrasto que eventualmente o punha no colo e fornecia afeto esporádico. Gaspar sentia que era o cimento que juntava os tijolos de sua precária construção familiar. Instalou-se nesta posição de eu e a trouxe para a vida comunitária, querendo sempre ajudar e gerar conforto na casa de formação. Sabia ser político porém se sobrecarregava com uma raiva e uma indignação contidas. Talvez por isso suas regras fossem duras, aprendidas do padrasto. Estava sendo tiranizado por esta posição do eu sem perceber. Tornou-se ele mesmo a pedrinha no sapato dos confrades, mais ainda agora que sabe e pode expressar-se verbalmente.

Procuo apontar-lhe minhas percepções e ele as acolhe com interesse. “Nunca havia pensado nisso”, são suas palavras. Trouxe um novo sonho para nossa conversa:

Estou no noviciado no Paraná. Vejo uma casinha lá no fundo do terreno. Entro lá e está cheia de marimbondos. Cubro o rosto e depois o corpo todo com um lençol branco. Uma funcionária da casa me pergunta espantada: de onde surgiu este lençol branco? Não sei responder. Gaspar (encarnando a voz da funcionária): De onde surgiu o lençol branco? Gaspar responde automaticamente: Reis 1 cap. 4 (sic). Quando Elias sente a brisa suave ele se cobre com o manto branco. Se Deus não existe como posso compreender minha vida. Pelo que passei eu poderia estar nas drogas. Eu me formei sozinho. Pode um cego guiar outro cego? (referindo-se à mãe, analfabeta, submissa). Eu poderia ter uma imagem de Deus carrasco e não tenho. O formador me disse: teu pai te espancava e você não tem raiva dele. É isso mesmo? (desconfiado) É verdade, mesmo que ele me batesse eu não o odiava.

Diferente de Melcquior, a imagem de Deus permaneceu intacta e foi reforçada pela passagem bíblica. Cobriu-se com o manto e tocou a vida em frente. Não queria saber dos marimbondos: “Água gelada na cara assim que levanto”. A mesma explicação para sua pele de bebê. Gaspar enrubescia com muita facilidade. E às vezes se mostrava cinza ao relatar experiências negativas. Desde pequeno enfrentou a realidade desse modo. Constituiu assim sua identidade híbrida. Quem é um caiçara-europeu? Como se comporta alguém que nasceu caiçara e passou pela experiência de ter um padrasto que desvalorizava a condição caiçara e tentava implantar a ferro e fogo o modelo no qual ele próprio nasceu e foi criado? Diz Geertz (2001, p.218):

O que faz qualquer pessoa ser qualquer pessoa, é que eles e o resto do mundo, num dado momento e até certo ponto, para certos fins e em certos contextos, passaram a se ver e serem vistos como contrastantes com os que os cerca.

Gaspar precisava ser alguém. Não aceitava a primeira condição de filho de mãe solteira. Incorporou o *mix* que lhe foi oferecido e montou um personagem. Não quero dizer que esse personagem fosse fictício já que assim viveu até que os diálogos clínicos desdobraram novas aberturas. Cresceu e engordou seu *self*. Hermans (2001, p. 267) fala em identidade híbrida enfatizando que este fenômeno resulta da transformação de práticas culturais existentes em outras e assim criar múltiplas identidades. O que concretamente se passou com Gaspar é que o modelo cultural oferecido pelo seu padrasto aderiu à construção de sua identidade como sendo o melhor. O de sua mãe, pelas falhas intelectuais e pela impossibilidade de fornecer cuidados adequados aos filhos, não por ser caçara e sim por sua própria insuficiência, o marcaram de modo negativo. Mesmo quando se refere à mãe, seus diálogos são de dominação. Sempre ele mostrando a ela que está errada no modo como vive e cuida da própria saúde. Parece que sua parte caçara fala somente no modo como se alimenta, preferindo coisas simples como um prato de arroz e feijão, frutas da terra como banana e abacaxi.

Segundo me contou, a alimentação imposta pela avó paterna era insuportável. “Éramos obrigados a tomar uma sopa como primeiro prato, era muito forte e ainda tinha que comer os demais pratos. Morávamos no litoral e ela veio do X (país frio com montanhas). Imagina agüentar aquela comida toda”. Não metabolizou a comida e sim o caráter da família do padrasto. Outra característica de Gaspar era seu gosto por móveis e por produtos eletrônicos. Contou-me certo dia que passou a tarde inteira na Rua Santa Ifigênia em São Paulo só para escolher um *lap top*. Seu formador acharia um absurdo ficar tanto tempo fora de casa sem uma forte razão para isso. O fato é que colocou sua inteligência matemática em ação e economizou quase R\$200,00. E voltou de lá muito orgulhoso com a compra, descrevendo até a cor do aparelho. Achei muito bom para quem era apenas alguém muito organizado, asséptico e pouco afeito à estética. Abria-se para uma posição de eu que priorizava o belo. E ainda serviu para conversarmos sobre dinheiro. Por ter ficado tanto tempo na rua deveria justificar-se mostrando o quanto economizou.

Por ser afeito a novas tecnologias, era ele quem instalava e fazia a manutenção das redes de internet na casa. Fazia o papel de *help desk*, profissional indispensável em qualquer empresa global. É assim que uma das mais antigas espiritualidades avança na implantação de tecnologias do século 21. E o agente dessa mudança é uma identidade híbrida caçara-europeu com retoques feitos pela

cultura da Igreja. Pelo visto a única possível de dar-lhe ao menos esperança de um viver feliz com toda a carga de decepções e desapontamentos a que esteve sujeito desde a infância e puberdade. Outro relato surpreendente ligado à questão do dinheiro: Uma de suas grandes discussões com a mãe foi a respeito da venda da máquina de costura. Disse a ela: “Que burrice você fez, vendeu sua máquina por R\$5,00! Por quê?”. A mãe justificou dizendo que a confecção para quem trabalha forneceu-lhe uma máquina bem mais moderna. Ele diz: “Moderna e sem história. Vendeu para que? Vai fazer o que com R\$5,00? Outra burrice”. Era mais ou menos assim que conversava com sua mãe ao telefone, chamando sua atenção em tom de voz alto de forma que as pessoas da casa o ouvissem. Seu formador o encaminhou para psicoterapia também por não concordar com o modo com que se dirigia à mãe. O fato é que ambos se entendiam e era o formador quem tinha uma idéia pré-concebida de como mãe e filho devem se relacionar. De fato, o modo mais apropriado não lhes era possível.

Após o primeiro semestre de conversas terapêuticas, voltou das férias com o seguinte relato, pinçado de sua memória de postulante à vida religiosa:

Quando fazia filosofia em X (outra cidade) havia 12 pessoas em nossa comunidade, incluindo uma leiga que trabalhava na liturgia como cantora e organista. Um de nós ficou doente e não havia meios de saber o que ele tinha. Ficava cada dia pior. Nosso formador disse em reunião que o problema dele era a casa e que o mesmo seria transferido para que fosse tratado. Houve um ‘rebu’ geral. Eu, mais do que os outros, não aceitava que alguém doente fosse tirado de casa. ‘Não somos uma comunidade?’ Então se qualquer um de nós ficar doente, seremos postos fora? Todos concordavam comigo mas eu era o porta voz diante das autoridades: o padre formador, o superior da casa e o provincial. Era uma casa de formação e também sede da província. Instalou-se um choque entre comunidade de estudantes e formador. Certa noite, estou na cozinha conversando com mais dois colegas após o jantar. O formador apareceu, pálido e assustado. Tremia. Disse: alguém entrou em meu quarto e mexeu em minhas coisas. Eu estava na varanda, deitado na rede. Era costume seu ficar deitado na rede à noite após o jantar. Só descia ali pelas 22:00h, tomava um chá e ia dormir. Disse ainda: pelo vulto era fulano (aquele que se dizia doente), era alto e corpulento, não há outro, era ele! Assim que viu meus movimentos saiu rapidinho.

Isto tudo foi apurado e, de fato, tratava-se do mesmo rapaz que, finalmente foi expulso da congregação. Muitas coisas vieram à tona e o principal era o fato de que ele tinha um envolvimento (homossexual) com outro rapaz da casa, bem mais velho, que também foi expulso. Assim Gaspar se expressa:

Mas o pior estava por vir. O superior da casa, em reunião geral, “tira o maior sarro” de mim dizendo: E você, que defendia tanto teu coleguinha? Caiu na real? Foi para mim um duro golpe. Desse dia em diante disse para mim que não confiaria mais em ninguém e não teria vínculos particulares. Nos dias seguintes fiquei muito diferente, triste, revoltado. Foi a Y (a jovem cantora e organista) que me perguntou: O que te aconteceu? Até tua voz mudou. Você está triste. Eu não queria contar para ela para preservar o sigilo de nossa casa. Acabei contando e confio nela até hoje. É muito boa pessoa.... X, aquele que foi expulso junto ao outro, era alto, bagunceiro, aparentemente feliz. O outro era brigão, criador de caso, muito ‘despachado’. Hoje em dia gosto de todos e não me apego a ninguém.

Ao final do relato e da consulta, suspirou: “Como passou rápido. Tirei tanta história de dentro de mim”. Mostro a ele: “Teu tom de voz mudou agora com esse assunto. Você percebeu?”. Gaspar: “Não, só sei que me abalou muito. Mexeu mesmo comigo”. Minha memória interpretativa de terapeuta lembrou-me que aos 13 anos Gaspar havia sofrido o duro golpe da descoberta de que quem era por ele considerado pai, por ser marido de sua mãe e pai biológico de seus outros três irmãos, não era de fato seu pai. A frase de indignação pronunciada pela tia materna: “Para de chorar por ele. Ele nem é seu pai!” se assemelhava à frase do superior da casa: “Ta (sic) vendo?... e você defendendo aquele rapaz!” Vergonha e desapontamento de novo. E a mudança de voz, tal como ocorrera na puberdade e, naquele momento, percebida pela colega leiga.

Novamente, e de modo traumático, sua ingenuidade fora ferida. Na primeira vez era um menino prestes a mudar a voz aos 13 anos e, ao ter recebido a informação que temia, ficou mudo. Então, quando volta a falar sua voz já havia mudado. Tal como ocorreu novamente na casa de formação, muitos anos depois. Já adulto jovem, com cêrca de 26 anos repetia o que havia vivenciado no corpo – a mudança da própria voz- em seguida a uma desilusão. Havia uma posição de seu eu escondida no tempo, a espera de oportunidade de re-edição. Confiou muito na vida comunitária: um por todos, todos por um. Como pensava ser sua família: cuidava dos irmãos, da casa, para que sua mãe pudesse trabalhar e engordar o orçamento de todos. Depois seria a sua vez: estudaria e a irmã faria as tarefas de casa. Nada disso se deu. Sua família - ou a ilusão de que tinha uma família- se esvaiu.

Em sua ingenuidade, havia perguntado aos avós e à própria mãe: “Por que tenho nome diferente de meus irmãos?” Não lhe contaram, deixaram escapar a oportunidade de legitimar sua história, de aceitar ou não aceitar seu padrasto. Fora enganado por todos e informado da verdade em circunstâncias de fragilidade:

família fora de casa, saudades do ‘pai-herói’. Disse-me com seriedade: “meu pai era meu deus”. Corrigi: “seu padrasto”. Ele me disse: Nem me importa quem é meu pai biológico. Como alguém racional se importaria com algo insolúvel? Ou ainda, para quê se importar? Relato a seguir uma situação que em muito o entristeceu:

Esta semana foi ruim para mim. Um frade ia receber visitas de dois jovens casais e reservou os quartos do térreo que têm um banheiro no meio. Ao mesmo tempo vieram aqui três freiras que pediram alojamento na casa. Uma delas tem sério problema no joelho. Eu a instalei no quarto de baixo já que o que temos para hóspedes fica no 3º andar e não temos elevador.

Ouvi o frade dizendo: “Tira aquela velha de lá!” Fiz o que pude e mantive a irmãzinha lá. Disse ao colega: “Ela vai ficar aqui sim! Fiquei desapontado e decepcionado. Estou muito triste com a vida comunitária”. Diz ainda: “É assim mesmo... o que ninguém me tira é o silêncio de meu quarto, é lá que eu moro”. Um fragmento de sonho foi relatado no mesmo encontro clínico: “Tem um alarme que eu não consigo armar nem desarmar, um cara que não conheço tenta me ajudar e nada resolve. Acordei com o despertador do celular”. Disse a Gaspar: “Parece-me hoje desarmaremos um segredo”. Fui confirmada por nova estória:

Como já te contei morávamos na praia, era zona de prostituição e drogas. Uma noite tive uma espécie de paralisia nos braços. Era muito ruim a sensação, minha mãe não sabia o que fazer. Eu pedia que me ajudassem. Estava ‘desacorçoado’ e a coisa não passava. Pensei: vou tomar uma cachaça para ver se passa. Pensava em meu padrasto, que dizia para nunca beber, nunca se envolver com drogas, não bater em ninguém... e também não apanhar. Mas... pior do que eu estava não podia ficar. Passei no bar e pedi uma dose. Eu era menor mas naquele lugar se conseguia tudo pagando. Pensei: vou deitar na areia e olhar para o céu e as estrelas igual o povo daqui faz. Nunca fiz isso e a noite estava linda. No desespero fui, comprei a pinga e tomei. Pior do que ‘ta’ não fica, era o que eu pensava. Você acredita que ficou pior? Passei muito mal mesmo, só me lembro daquela areia branca, aquele céu azul escuro, as estrelas e eu lá passando mal. Pedi ajuda pra Nossa Senhora, parece que demorou um século para eu melhorar e conseguir voltar para casa. Fiquei com medo de apanhar quando chegasse. Na confusão daquele dia ninguém deu por falta de mim. Entrei, caí na cama e dormi como um chumbo... Nunca esqueço esse dia, o braço ‘tava’ muito esquisito. Sabe o que mais me machuca? É que a gente não podia dizer nada quando ele (o padrasto) batia. Eu tentava dizer: não foi assim, não fui eu. E não adiantava nada. Apanhava mais. E ele dizia: “cala a boca!”.

Gaspar viveu seu momento caiçara de modo traumático. Paralisia nos braços, necessidade da cachaça para olhar para o céu à beira do mar ‘igual o povo fazia’. Suas origens culturais e geográficas lhe foram roubadas desde o ventre materno. Viveu-a deste modo na infância tardia e a resgata agora no jogo de memórias

instaurado por nossas conversas terapêuticas. Quiçá persista o caiçara, aquele que olha para o céu e assim cura suas mazelas. Creio que o ajudará muito a ser feliz e a servir o povo de Deus. O que importa é que o fará de modo consciente sem trocar o cuidado de si pelo cuidar do outro. Posição e contra-posição instaurarão sim uma coreografia com sentido e graça. Entendi que obtivemos o mínimo suficiente para que ele dê continuidade ao interminável projeto de construir seu *self* dialógico.

## CAPÍTULO IV

### 4. NOVIDADE E ALCANCE DA TSD NA PSICOTERAPIA DE SEMINARISTAS CATÓLICOS

“O eu autobiográfico é uma autobiografia feita consciente”. António Damásio

Afinal, qual é a efetividade da TSD? Que novidades essa teoria traz para a Psicoterapia e qual seu alcance? É a TSD aplicável com boas perspectivas de êxito no caso de seminaristas católicos? Pode a mesma levar a um amadurecimento do auto-conhecimento e do encontro de um eixo condutor nos episódios que desfilam ao longo de sessões terapêuticas conduzidas segundo as indicações provenientes da TSD? Neste amadurecimento inclui-se também o espiritual?

O capítulo III quer não somente oferecer pistas de respostas a essas perguntas, quer sobretudo tentar explicitar nos termos da TSD a efetividade desta metodologia no des-cobrimento do sentido escondido nos episódios narrados pelos clientes em suas falas e memórias. Farei a exposição a partir de comentários organizados em torno de alguns pontos chave.

#### 4.1. O tripé *self*-mundo interno – outros

Para uma compreensão bem exata do *self* dialógico deve-se ter presente o tripé sobre o qual ele se sustenta. A compreensão do jogo que se estabelece entre o *self*, o mundo e os outros é fundamental para que possamos situar os vários conceitos operacionais que a TSD criou, apoiando-se na Semiótica, na Psicologia Narrativa, no Construcionismo Social e em uma nova visão de cultura. É importante reiterar que os conceitos de “posição e contra posição” do eu não são usados exclusivamente para o domínio interno do *self* (“eu como pai”; “eu como amigo”, “eu como filho”, “eu como confrade”, “eu como fiel a Deus”, etc.), mas também para posições externas, representativas de figuras que marcaram a formação do *self* (“meu pai”, “meu santo de devoção”, “meu fundador”, “meu formador”, “meu Deus”, etc.), já que qualquer “outro” (pessoa ou entidade) tem o potencial de funcionar no

*self* como outro eu. Essa concepção teórica traz a vantagem de libertar o *self* de qualquer constrição ou individualismo.

Assim, o *self* é visto como essencialmente aberto ao diálogo através de ideais internos e de instâncias e agentes externos que interferem sobre ele. Essas instâncias incluem o cultural, o institucional, o espiritual, o imaginativo, o interpessoal; elas ampliam as possibilidades do mundo de alguém. Os paradigmas racionais que colocam na vontade a construção do *self* podem significar um empecilho aos possíveis encontros do *self* de uma pessoa, com os mais variados “outros”. Assim é que Deus, o mistério, o mundo da imaginação, da arte e da poesia etc mesmo sendo co-naturais ao existir humano, podem ir sendo desejados como algo quase inatingível e vistos como estranhos à natureza humana em sua inteireza. A teoria do *self* dialógico resgata a amplitude de nosso ser-no-mundo aberto ao que quer nos seja imanente ou nos transcenda, como Deus e o sagrado. A TSD abre na paisagem imaginária e pluri-dimensional do *self* as mais variadas possibilidades e faces no tempo e no espaço. Podemos estar aqui no mundo concreto e, ao mesmo tempo, já e sempre no mundo do invisível, do não dito, do misterioso, do eterno e infinito.

O *self* estendido proposto por William James em 1890 superou há mais de cem anos a visão cartesiana que separava ‘alma e corpo’; sua noção de *self* abre nossa psique para o mundo da cultura em suas mais diversas dimensões e concepções. Cultura - saliente-se - é tudo o que cerca cada indivíduo, compondo-o. Nunca se viu ‘a olho nu’ alguém separado de seu contexto cultural. Também os três clientes estudados em minha pesquisa colocavam seu sonho de ser como Cristo na fenomenalidade do aqui e agora do seu existir marcado pelas possibilidades e limites culturais do mundo e das influências religiosas da Igreja que os configurava.

Hermans e Kempen (1993) intuíram como psicólogos esta capacidade do *self* e souberam vê-la na perspectiva da teoria literária criada por Bakhtin em sua conhecida leitura dos personagens e da trama das obras de Dostoiewski. A tese central de Bakhtin, segundo Hermans (2004, p. 20) é a de que os personagens e heróis de Dostoiewski não são eles mesmos, não possuem um ‘eu próprio. Eles são um ‘outro’ pleno de sentido, que se alinha aos demais ‘eu’ já existentes, como mais um ‘eu’ pronto para entrar em cena e decolar. Decolar parece explicitar algo próprio de alguém que é sendo. Um avião é mais avião quando voa. O “outro” é mais do que uma mera extensão do ‘mim’ no nível do objeto: é a extensão do eu no nível do

sujeito. Quando o “outro” se inscreve no eu a partir de alguma forma de diálogo, esse “outro” amplia e inova o ‘eu’, gerando novas posições.

#### 4.2. Meta-posição e *depositioning*

As experiências clínicas descritas no capítulo II confirmaram todas as assertivas acima e mostraram que a ampliação e inovação instauradas pelo método dialógico foram acionadas sempre por uma *meta-posição* que surgia no encadeamento das narrativas. Mais do que uma posição, a meta- posição confirmava o caráter metafórico da construção humana de sentido e identidade. Ela é posição e não é posição na medida em que se põe de fora e faz a leitura dos diálogos que emergem e inovam o *self*. No entanto, o mais paradoxal e marcante de tudo o que vi e ouvi foi compreender o conceito de *depositioning*, palavra que não traduzi para evitar uma má apreensão do que Hermans e Konopka (2010, p. 170) desejavam transmitir. A palavra está diretamente ligada à capacidade ou “condição receptiva do eu”. Em sentido rigoroso não se deve falar de *depositioning* como posição de eu, por não se tratar de posição e sim de condição. Porque nós humanos recebemos o mundo, o ambiente, a cultura original? Como fazemos esta recepção? Como acontecia que no decorrer do tratamento o surgimento de outros ‘eu’-pessoas, símbolos, rituais ou histórias- iam moldando e reformulando o *self*, passou a ser essa a tarefa e o objetivo central das conversas psicoterapêuticas: nomear e elencar cada um deles e colocá-los à disposição do cliente. É sobre isto que discorri no segundo capítulo e pretendo agora retomar de modo reflexivo.

Temos uma condição receptiva e ampliamos a consciência dessa condição a medida em que recebemos e percebemos o que está em redor de nós. Ampliar a consciência passa a ser mais importante na construção do *self* que a condição receptiva humana. Desse modo, a *depositioning* ganha *status* de agente fortalecedor do eu em suas ilimitadas posições.

Assim se passou com Melcquior que, no penúltimo *e-mail*, sugere ter sido a psicoterapia a garantia de sua sobrevivência (“obrigado por ajudar Melcquior a sobreviver”) e, no último *e-mail* apresentado, diz com todas as letras: “tenho tudo e não sou nada”. Passou a habitar no sem lugar algum com a alegria e relativa segurança almejadas desde sempre em seu frustrante ambiente materno. Naquele

tempo em que não tinha consciência de si e tampouco do mundo ao redor, ainda assim estava recebendo o que hoje tem de mais caro: o diálogo com aquilo que transcende o cotidiano concreto. Assim, não é pai tal como seu pai foi mas é pai uma vez que “padrinho também é pai”; acredita em Deus-Pai mesmo não tendo tido um pai tal como desejava pois entendeu a construção metafórica mas absolutamente real da representação de Deus como pai.

Assim também se deu com Balthazar que se encontrou em meio à estranheza de meu consultório, sentindo-se de posse de tudo e, principalmente, do sentimento de alegria pela proximidade da celebração de mais uma etapa de sua vida institucional. E esta etapa coincidia com a evolução de seu *self*: “Estou feliz com minha ordenação sacerdotal”. Para alguém que, ao lhe perguntar como estava, respondia “poderia estar pior” um passo havia sido dado da posição de eu pessimista para a posição de eu otimista, esta última vista como algo próprio dos incultos. Assim, a vida consagrada deixou de ser para ele um anexo desconfortável e passou a constituir seu novo *self*, um *self* agora em permanente construção, com suas inevitáveis mazelas e alegrias.

Do mesmo modo, Gaspar ao recordar-se do fato vivido ao final de sua infância: deitou-se na areia à beira do mar, olhou por longo tempo para o céu azul tal como os caiçaras faziam, e curou-se. Tão difícil na versão concreta - já que precisou estar vivendo uma crise psicossomática e ainda, de uma dose de cachaça e menos complicado na narrativa recordada ao longo do processo psicoterapêutico, em que a reflexão arrematou a lembrança. Vale lembrar ainda que Gaspar recebeu a notícia da interrupção de nossas conversas terapêuticas com certa tranquilidade. Transitou com agilidade da posição de eu cinzenta, raiva contida (“eles vão me tirar daqui, da psicoterapia”) para a posição de eu rubra, indignada (“é assim mesmo, quem manda é a chefia”) e o fez com a agilidade de um avião pronto para decolar.

Na ocasião concluiu que o almejado silêncio estava a seu dispor quarto em que “morava” dentro do seminário que abrigava todos os confrades. Queria dizer que os diálogos foram úteis e trouxeram resultado e consolo, mas o que de fato ampliava seu ser era o silêncio orante que tomava conta de seu eu na solidão do quarto. Estou certa de que nenhum de meus três reis magos chegou ao estado de pura consciência ao qual Santa Teresa D’Avila (1515-1582) teria chegado<sup>75</sup>. O que digo é

---

<sup>75</sup> Cf James, 1991, p. 256-257; Hermans e Konopka, 2010, p. 170. As referências ao estado descrito por Santa Tereza falam de consciência pura em que o corpo e suas funções permanecem suspensos

que vislumbraram este estado, tiveram consciência de sua impossibilidade no mundo conturbado de hoje e assumiram o desafio de viver a concretude da vida institucional de olhos abertos para horizontes maiores. Suas posições de eu 'desejante' se solidificaram com os diálogos clínicos. Desejar é também ser no mundo e com Deus. Os tempos são outros e hoje em dia atingir a condição neuropsicológica que leva ao estado de pacificação narrado pelos grandes místicos é uma utopia que seus *selves* em contínua expansão tornam presente no aqui e agora de cada decisão que deverão tomar como representantes da Igreja.

Melcquior se viu reconhecido por seu pai e comunidade quando fez as exéquias de sua inspiradora avó. Balthazar, ao ficar feliz em preparar um leigo para a ação pastoral, o que fez é exatamente o que deve ser feito e não uma maneira de se livrar de compromissos pastorais. O *self* ampliado de um pastor da Igreja deseja e permite que outros (não consagrados) exerçam funções para as quais tem vocação sem assumir todas as normas de quem é instituído. Essa posição de eu 'ponte' evita os exageros do perfeccionismo e da culpa associada ao não cumprimento das exigências internas (vindas de posições do eu escondidas) e daquelas externas (vindas das normas institucionais incorporadas como posição de eu). Um padre não tem que fazer tudo aquilo que se exige de um bom cristão, têm sim é que propiciar aos 'outros'<sup>76</sup> o exercício de atos e atitudes cristãs. Gaspar de certo modo ensinou seu colega a respeitar os idosos em sua fala indignada e impositiva, o que é muito bom para qualquer processo formativo, ou seja, diálogo e confronto entre pares.

O que os três reis magos adquiriram foi um relativo estado de equilíbrio –que pode ser perdido e retomado sempre- e lhes permite aceitar a vida tal como ela é. Este estado se deve a variadas posições da consciência: consciência de si mesmo e dos próprios limites, consciência da presença do outro, consciência de que os limites entre o eu e o outro são flexíveis, consciência de que o outro é também as coisas do mundo da qual só nós humanos nos apropriamos. O mundo externo e o mundo interno, quando se amplia o acesso a eles, são parte da consciência humana. *Self* em construção é consciência de que variadas posições internas e externas se organizam para dar consistência ao existir.

---

não havendo sequer condições para a respiração. Ela tampouco via, ouvia ou compreendia nesse pequeno lapso de tempo. Seria um EAC?

<sup>76</sup> Hermans e Konopka ( 2010, p. 181) referem-se à amplitude do *self* que abarca o outro e gera um espaço partilhado em que vários se conectam.

Referindo-se especificamente a *depositioning*, Hermans e Konopka (2010, p.168-170) falam de três degraus no desenvolvimento da consciência que vão de posições específicas do eu ao eu como consciência. Não por acaso, utilizam o termo 'místico'. No estágio de união (*unitive mystical state*) com a variedade de objetos, organismos e pessoas do meio circundante parece haver em certo momento uma identificação total. O eu não está mais aprisionado nem localizado em nenhuma posição específica com suas preocupações, memórias e antecipações e é capaz de mover-se de uma posição a outra num espaço ampliado de ação. Note-se aqui que não se falou de papéis, o que nesse patamar seria exercido com tranqüilidade já que nenhuma posição tiranizaria outra prejudicando a atuação. Assim se daria em qualquer profissão: um médico atenderia com ética e paciência seus pacientes mesmo se estivesse vivendo dificuldades em algumas esferas de sua vida. Um padre saberia separar seu mundo interno com conflitos e problemas a serem solucionados e manteria intactas suas funções sacerdotais. Talvez mais do que isso, aquele que atingiu este estágio teria consciência do momento de interromper suas atividades quando não se sentisse apto para exercê-las.

No estágio do dualismo (*dualistic mystical state*) o eu toma forma de consciência e tem como centralidade o silêncio, distanciando-se da vida cotidiana. É dualístico por se tratar de dois mundos, o interno e o externo com exata clareza do alcance de cada um. As ações práticas não seriam afetadas nessa condição e haveria distância temporal entre as posições de eu emergentes. A "*depositioning*" já começa aí a falar mais alto que qualquer posição de eu. Como exemplo que confirma esse estado a solidão de Gaspar – equilibradora e reorganizadora- fala de dois mundos interseccionados.

No estágio de pura consciência (*pure consciousness*) não haveria conteúdos mentais e a "*depositioning*" do eu não expressaria conteúdo algum, estágio esse relatado *a posteriori* por Santa Teresa D'Avila. Segundo William James haveria uma ausência de estimulação sensorial, da memória, das atividades cognitivas e de qualquer compreensão, prevalecendo um estado de consciência pura. Nos dias atuais talvez um religioso tenha muito mais dificuldade para adentrar este estado por não ter à sua disposição tempo suficiente para desobstruir os canais das decisões cotidianas. Estamos na era da imagem e dos eventos públicos e um jovem seminarista prestes a ordenar-se precisa se ocupar da roupa que usará, da

contratação da equipe de fotografia e filmagem e mesmo do serviço de *buffet* e do orçamento previsto por seus superiores.

Como se expressou Gaspar na posição de eu rubra: “quero ver se o retiro que vão me oferecer é dos melhores, é como uma noiva que deseja que seu dia seja perfeito. Espero que não seja meia-boca”. Entendi o que Gaspar queria dizer por saber que há retiros considerados ‘melhores’ mesmo e outros reservados àqueles nos quais a instituição não deposita tanta expectativa.

Voltando aos três estágios, todos eles diferem da meta-posição que apenas apontou para o fato de que o eu poderia se ausentar de uma posição específica para alcançar outra que visualiza as demais. A *depositioning* é receptiva em sua essência e como tal nomeia o inominável. Embora não necessite de espaço, a *depositioning* só pode ser articulada via metáforas espaciais. Veja-se como exemplo a narrativa das moradas de Santa Tereza. *Depositioning* expressa a permeabilidade do ser e expande as fronteiras fazendo o eu parte do outro: do mundo, da cultura, dos símbolos, da geografia. Receber o mundo e abrir mão do mundo por um valor maior acompanha a constituição do *self* das pessoas pesquisadas. Só se pode abrir mão daquilo que temos.

Os fatos teóricos e práticos que apresento a seguir querem mostrar que os três reis magos precisaram ter posse de seus sentimentos, de suas angústias, de suas frustrações, de sua cultura original, de suas estórias e história para então fazer uso das mesmas no modo da renúncia e no modo da doação ao outro. Usar, renunciar, doar foram gestos conscientes que trouxeram os votos de castidade, obediência e pobreza para o chão de suas vidas consagradas. De outro modo não se trataria de vidas e sim de e-vitâncias da vida.

É estranho e difícil trazer para a vida real e compartilhada algo deliberado na sala de um consultório de psicologia clínica. Em ambiente protegido e lúdico, o chão da clínica deve gerar roupagem e posições de eu que serão vestidos pelo cliente na festa da vida. E ainda, suporemos que uma teoria está por traz desse ‘*making up*’ psicológico. Ao longo desse capítulo final, o que tento é demonstrar a propriedade e significância desse ambicioso projeto.

### 4.3. A teoria e a escuta clínica: dois interlocutores em tensão

Fui percebendo que era preciso ensinar os jovens seminaristas a preservar o sentido colocado na escolha de vida que assumiram, mostrando que o existir de modo “feliz” (Valle, 2004) como o que se postula para esse 3º milênio requer um olhar que mescle o ‘a partir de dentro’ e o partir de fora’ deles mesmos. Os apelos midiáticos apresentam um mundo que se pós- moderniza e fazem a ocultação de nossas raízes pré-modernas que ainda –e mais do que nunca- desejam ardentemente Deus, suas variadas manifestações e tudo aquilo que gira em torno do simbólico das denominações religiosas. Estamos carentes e desejantes de representações que funcionem como tripés para dar estabilidade à nossa presença no mundo.

Na construção do *self* as matérias primas são o eu, o outro e a meta-cognição (BRUNER, 1997), terceiro elemento que organiza as estórias e instaura a meta-posição. Recurso indispensável para o amadurecimento contínuo do *self*, a meta-posição tem múltiplas funções (HERMANS, 2004, p. 23):

- Permitir certa distância para lidar com as várias posições embora se possa ter alguma predominância de uma posição sobre outra;
- Prover uma visão ampla de modo que várias posições possam ser percebidas ao mesmo tempo;
- Levar a uma avaliação das posições e sua organização no psiquismo;
- Capacitar o indivíduo para entender as ligações entre sua história pessoal e a história dos grupos ou da cultura institucional em que se insere;
- Perceber a importância de uma ou outra posição para a construção que o sujeito deseja fazer;
- Favorecer a criação de espaços dialógicos nos quais posição e contra-posição possam estabelecer negociações/diálogos;

Atingir as metas propostas acima nem sempre é tarefa fácil. Como psicoterapeuta devo fomentar o processo sem priorizar o pedagógico já que não há como ensinar algo que deve irromper do encontro dialógico genuíno. Devo fazer uso da teoria em que acredito e, ao mesmo tempo- vacinar-me contra ela.

Vejam o caso de Melcquior ao sonhar repetidas vezes com a benzedeira que conversava com saci-pererê. Ele contava o sonho e não a incluía na narrativa. Quando finalmente o jovem a trouxe para o diálogo audível da clínica (ela já estava presente nos encontros, escondida atrás da porta, no bolso de Melcquior,

em mim mesma ao intuir a espiritualidade/feminilidade de Melcquior) interpretei que esta posição de seu eu não tinha *status* nem do ponto de vista da instituição nem do seu próprio. A cultura da Igreja, dominante, era parte do eu de Melcquior e repelia este 'outro' que tinha poderes (sobre) naturais (não institucionais) de cura e benção. Ela ficaria oculta por muito tempo não fosse pela força investigativa da TSD.

No caso de Balthazar custou-lhe muito expressar o amor que sentia pela mãe 'adultera', expurgada por seu pai e pela comunidade. A samaritana voltada para quem olhava o quadro de minha sala de espera a des-ocultou e trouxe a imago de Jesus consigo.

No caso de Gaspar a identidade de filho postiço oferecida pelo padrasto ocultava, tal como num teatro mambembe, a de filho de mãe solteira.

As três situações levaram-me a levantar hipóteses interpretativas advindas de minha formação teórica e de meus próprios preconceitos. Nos três casos as hipóteses se confirmaram. Certamente outras interpretações minhas não tiveram continuidade, o que fez com que fossem descartadas ou esquecidas. Até porque não as formulei propriamente, elas foram ocorrendo no contexto da conversação clínica, um estilo que inclui a fala poética e, por isso mesmo, suscita o emergir de realidades nunca antes acessadas. Incluir teoria nesse jogo dialógico é um desafio e uma proposta que visa ampliar o saber na interface entre uma psicologia que deseja compreender o fato religioso e a práxis clínica como manejo, cuidado e terapêutica de questões humanas essenciais e existenciais.

#### 4.4. Experiências religiosas: um caminho para a inovação do eu

Muito do que os três clientes trouxeram para os encontros psicoterapêuticos referia-se a representações religiosas contra-intuitivas (Paiva, 2007b; Boyer, 2001) rejeitadas ou não formalizadas pelo racionalismo teológico proposto pela Igreja. As devoções eram consideradas 'carolices', representavam a voz do 'do povo' e não a voz do papel de padres. A dissonância se instalava no início dos estudos acadêmicos desses jovens e certas posições de eu eram colocadas fora da posição de eu-padre.

Assim, Balthazar era devoto mariano e, ao pedir ajuda à Nossa Senhora, o fazia no recôndito de seu quarto. Nas orações comunitárias "ficava apenas de corpo

presente” e muitas vezes a eucaristia “não foi para ele o corpo de Cristo”<sup>77</sup>. Mas as raízes estavam lá e quando obtinha consolo sabia secretamente quem o havia tirado da desolação (era Nossa Senhora do Bom Parto, a mesma atirada ao chão por seu pai). Como sabemos hoje em dia, a experiência dialógica do eu com entidades imaginárias e invisíveis (em nosso caso, sagradas) foge de qualquer raciocínio lógico, sendo nomeadas de contra-intuições ou produtos colaterais da mente. Ou se está implicado nessas experiências ou as mesmas se tornam um anexo estranho que não adere à construção mais ampla do *self*.

A formação institucional é dissonante ao pedir a estes jovens uma visão teológica racional que freqüentemente obscurece suas devoções mais profundas. Pesquisas recentes sobre a religiosidade do jovem universitário brasileiro (RIBEIRO, 2009) apontam ainda para a polissemia da experiência religiosa o que faz com que seja nomeada de muitos modos, até mesmo na forma de narrativas ateístas. Ser jovem é ser permeável às transformações histórico-culturais e os jovens por mim estudados carregam este duplo fardo: vivem aquilo que chamamos de experiências anômalas e, ao mesmo tempo, não a incorporam no seu saber cotidiano. Falar de experiência religiosa, de conversões, de escolhas de vida pautadas no valor da transcendência e da linguagem de atribuição mostra que a busca de sentido é a força motriz da construção hermenêutica do *self*, das representações de Deus nas culturas e do diálogo que se estabelece com seres invisíveis, com entidades míticas e bíblicas. E esse diálogo se dá no psiquismo dos jovens estudados.

É preciso escutar cada um e específico discurso em torno do tema para adentrar a veracidade da vivência religiosa como própria de certo indivíduo. Nas palavras de Belzen (2010, p.181) “é a natureza particular das diferentes religiões como campos culturais que evocam a motivação religiosa”. Mais ainda daqueles que se propõem a viver sua vida mediando o diálogo entre o natural e o divino como instituintes na Igreja Católica Apostólica Romana. Se houver dúvidas ou problemas não expressos nessa área a vida desses jovens torna-se pesada e impede o livre exercício das funções sacerdotais.

---

<sup>77</sup> Um dos capítulos do compêndio de Hood (1994) refere-se ao catolicismo e foi escrito por Michael J. Donahue (p. 30-48). E Carole e A. Rayburn (p.476-494) escreveram um outro capítulo sobre o corpo e a experiência religiosa

Assim é que associo os resultados de meu trabalho com aqueles realizados em amplo espectro por Jorge Cláudio Ribeiro (2009, p.236) com estudantes universitários da PUC de São Paulo:

Mas, por se tratar de ambiente vasto e polissêmico, cujos significados freqüentemente escapam aos indivíduos, nossa pesquisa sempre teve presente que a experiência originária não é idêntica à fala dos sujeitos acerca dela – no entanto, embora deva ser interpretada, a fala também é uma experiência e, como tal, deve ser ouvida com inteireza, pois é a chave de acesso à problemática em pauta.

O que apreendo da constatação acima é que a narrativa do cliente é, em si, uma nova experiência dialógica que se estabelece com o psicoterapeuta e, por isso, tem a potencialidade de instaurar uma nova realidade, reparadora da anterior.

Do ponto de vista da Psicologia da Religião há muito o que fazer nesse sentido e a pesquisa clínica ajudou a separar as narrativas que podem ser consideradas espirituais daquelas não espirituais. Diferentes processos se deram na construção do *self* dos três reis magos e nenhum desses processos é específico para metabolizar sentidos religiosos como veremos a seguir ao comentar os avanços da Psicologia Evolucionária. O que de fato ocorreu em suas vidas foram conversações –verbais ou implícitas- ocorridas em seu contexto de vida familiar ou institucional que lhe forneceram um conhecimento a partir de dentro da situação, do grupo, da sociedade em que viviam. Tratava-se de um “conhecimento moral-prático” (BELZEN, 2010, p.293).

As narrativas dos clientes, primeira camada da pesquisa da religiosidade, foram vias de entrada para as demais dimensões, ajudando a compor o conjunto de vozes/posições que levarão ao movimento imprescindível para uma construção bem sucedida. Suas experiências religiosas emergiram de contextos culturais calcados no ainda não consciente desses jovens. Vinham das estórias de seus avós e daquelas ouvidas ou intuídas de sua comunidade. Essas estórias estavam no ar e no coração das pessoas que deles cuidaram (ou, em seu reverso, daqueles que não cuidaram devidamente).

Precisei ter presente que, hoje em dia, ser feliz é uma exigência cultural. Padres não podem ter discurso pessimista sob pena de esvaziarem seus cultos. A culpa e o pecado não mais seguram os devotos, é preciso oferecer esperança para o aqui e agora. Tudo isso supõe expressão e movimento, ao menos interno.

Através dos atos de fala, da conversação clínica fomos permeabilizando o terreno psíquico de modo a suscitar uma movimentação. É a linguagem que vai amolecendo os núcleos duros do ser. Estamos desde sempre imersos na linguagem. Através dela denunciemos os gestos que prescindem das palavras e vasculhamos o não dito.

A compreensão do mundo interno aumenta a auto-estima, termo que se consolidou a partir da década de 60, a mesma em que se deu o Concílio Vaticano II e que trouxe a subjetividade para o processo formativo. É preciso ser livre e ser feliz o que também supõe legitimação de um lugar no momento histórico do mundo e no coração dos demais membros da comunidade<sup>78</sup>. Nós humanos necessitamos de legitimação. Mesmo os usuários de drogas tem sua identidade referendada pelo grupo que ‘curte o barato’ em comunhão. Homens reunidos nos bares riem das estórias narradas e também choram juntos suas dores e seus amores. O padre católico não pode ser um solitário sob pena de não exercer devidamente o papel que a sociedade lhe pede. Ter acesso às posições ocultas do eu consolida internamente o papel social sem fixar a identidade nele. Corrigir falhas, aprimorar a aprendizagem ética, preparar-se devidamente para o mundo, aceitar as mudanças culturais e aprender a ensinar sem excessos morais são habilidades que devem ser treinadas na formação inicial e reforçadas na formação permanente dos presbíteros. Acredito que esse estudo lança, ao menos, luzes a esta intenção.

Nos três casos apresentados a experiência de encontro com o campo sagrado e o estado de encantamento advindo do encontro funcionaram como divisores de água ou, na linguagem da TSD, como *turning points*<sup>79</sup> para a inovação do eu. Parece que tudo isso é muito comum no modo de sentir e pensar dos três reis magos. São pessoas que se deixam afetar naturalmente por agentes que poderiam ser chamados de ‘não naturais’ (BOYER, 2001; PAIVA, 2007). Quero dizer que seus valores se ancoram e escoram em experiências de ruptura que os levaram a buscar uma explicação além (ou aquém) da racional para as estórias que compunham sua história de vida.

---

<sup>78</sup> Cf Serbin, 2008, p.116-117. O autor relata que antes do Concílio Vaticano II o que se praticava era a negação do mundo. Ser religioso era ser apartado do tempo e do espaço. Mesmo seus nomes eram trocados e a Igreja se punha além e fora da história e da cultura.

<sup>79</sup> Hermans e Konopka (2010, p. 215 ) têm um concepção própria de *turning point* que se afasta do sentido e uso mais comuns do termo em psicologia. Eles falam do turning point na linha da corporeidade afirmando que uma certa posição física no espaço (novos lugares) e no tempo tem diretas repercussões no modo como o meio ambiente passa a ser percebido.

Melcquior não entendia a rejeição do pai por ele ou ainda, não entendia que o problema era do seu pai. Este sim era insuficiente em sua função paterna. O diálogo pai insuficiente-filho desejante ficou rasurado e encontrou remendos em experiências anômalas corroboradas pelo seu ambiente mais amplo: avó, benzedeira, comunidade em geral.

Balthazar, de raízes negras vindas da mãe, deu-se conta de si como homossexual o que impedia o diálogo com um pai branco e machista que não perdoou a mulata 'bonita demais' que o traiu. Somou-se a isso a impossibilidade de sentir a dor da perda e ficar apenas com a reação esperada pela cultura, ou seja, rejeitar e julgar a mulher adúltera.

Gaspar tinha que se haver com um pai biológico que abandonou sua jovem mãe grávida e com seu pai-tampão, o pai padrasto, que o tirou da condição de filho de mãe solteira ainda no ventre da mesma.

Um psicólogo organizacional, por exemplo, se tivesse acesso a estas histórias diria tratar-se de questões de identidade. A mim começou a doer o fato de que os diálogos todos estavam truncados e que a fuga para a vida consagrada tinha como objetivo tirá-los do frustrante paradigma da família perfeita. Viveriam em comunidade, seus afetos se colocariam a serviço de um bem maior, sua espiritualidade os faria viver de modo equilibrado. E tudo isso baseado em algo maior e externo: a transcendência. Algo neles fazia com que esta solução parecesse perfeita. Desse modo não adoeceriam. Seriam mais religiosos que qualquer um de nós? Como o ambiente em que viviam forneceu a utilização deste tipo de recurso?

As perguntas acima e a difícil interlocução teoria e prática não me impediram de continuar em busca do diálogo que confirmaria ou não a hipótese de que a TSD pode favorecer a ampliação da consciência desses jovens e, em última instância, seu amadurecimento humano.

O conceito de *turning point* (HERMAN e KONOPKA, 2010, p.215) bem como o de divisor de águas fala da importância do lugar para que possamos mudar a visão de certos fatos e acontecimentos: "uma posição física no espaço tem repercussão direta no modo como o meio é percebido e vice-versa". No espaço-tempo de nossas conversas terapêuticas inovações do *self* dos três reis magos foram se processando e novas identidades emergiram.

Os casos estudados confirmaram que o termo identidade engloba sempre as noções de tempo e espaço e, ao menos, três tipos de diálogos:

- Do eu com as múltiplas posições pessoais. Em outras palavras: identidade como diálogo entre as várias posições de eu;
- Do eu com a cultura original: lugar de nascimento, história e histórias referentes a esse lugar.
- Do eu com a multiplicidade de papéis e posições sociais.

Para gerenciar esse diálogo que emerge nos contatos do dia a dia é preciso que se tenha estabelecido uma outra instância, a meta-cognição. Sem dúvida, nesse ponto temos que incluir os estudos da psicologia evolucionária já que só um cérebro altamente desenvolvido daria conta de tantas articulações mentais.

Na perspectiva dialógica, a construção do sentido emerge da movimentação entre várias posições do eu. Mais especificamente, o processo de construção de significado requer a explicitação de quatro elementos: espaço imaginário, posições, troca e dominância. (HERMANS e KEMPEN, 1993, p. 165). Melcquior, Balthazar e Gaspar precisaram desde cedo distender seu mundo (em outras palavras, seu *self*) de modo que o interno foi ampliado pelas opções vindas de fora. Para Melcquior, o quintal ou terreiro da casa da avó era local de encontro com 'outros' externos que compunham seu mundo interno: a benzedeira, seu marido, seus filhos, posições desejadas em substituição a seu núcleo familiar que lhe repugnava. Junto às posições externas estavam aquelas internas, invisíveis: saci-pererê, a reza forte, a devoção a Maria (como ele próprio se referia: devoto mariano) que exerciam dominância. Assim é que a benzedeira fornecia cura para Melcquior sem que ele tivesse ação alguma; em seus sonhos as posições inconscientes ainda não tinham voz já que, além de não serem sentidas como suas, elas não tinham um significado. "O significado só emerge de movimentos dialógicos entre várias posições do eu" (HERMANS e KEMPEN, 1993, p.165). Assim que Melcquior as narrava no contexto terapêutico eu o induzia a montar um palco e colocar os personagens em diálogo, momento em os sentidos emergiam. Escondidas no mais inconsciente de si eram encontradas com a graça mesmo de um jogo de esconde-esconde. Melcquior ficava ansioso, aparentemente com medo, cada vez que eu sugeria nova posição de seu eu. E então sobrevinha a surpresa: é isto! E igualmente a alegria inclusa no encontro desejado. No caso da benzedeira, apegou-se tanto a ela depois que a encontrou no espaço da psicoterapia que, por email, enviou-me sua foto e a de seu marido assim se expressando: "Eis X, linda como sempre por dentro e por fora". Eu me espantei no início por tê-la imaginado linda de outro modo e o que vi foi uma cabocla forte de

longos cabelos negros trançados, vestida como caipira ao lado de seu marido, homem simples, de olhar penetrante, posando para o retrato. No instante seguinte, pude constatar sua beleza interior e a dignidade do homem que a acompanhava.

Posavam ambos para o menino fraquinho, que sofria de crises na infância e agora, crescido, os contemplava agradecido por estar em vias de se tornar padre. Nesse momento eu também ampliei meu *self* múltiplo e mutante incluindo em mim mesma tão reverente casal. E compreendi que para que o sentido se constitua é preciso troca genuína, um dos quatro elementos propostos por Hermans & Kempen (1993, p. 165), e agora experimentado por mim.

A visão moralista e masculina vinda do inconsciente cultural do pai de Balthazar preponderava (dominação) sobre seus sentimentos genuínos em relação à mãe. Mudou de casa, passou a morar com o pai, cresceu, tornou-se seminarista e, no entanto, continuava sentado em torno da mesa do fatídico dia em que a família se decompôs. Rompeu as amarras ao sonhar com a mãe (simbolizada no sonho por mulher desconhecida) que permanecia viva a despeito do esforço em enterrá-la. Neste dia passou para a outra margem do rio e deixou para trás o menino (que nunca deixará de existir) como uma das inúmeras posições de seu eu. Dominância, troca, espaço imaginário, posições em movimento foram construindo narrativamente novos significados para sua vida.

Em Gaspar, o padrasto europeu se impunha por oferecer uma identidade melhor que ser filho de mãe solteira e mais, a comunidade religiosa era percebida como melhor que a de seus meio-irmãos, que não tinham a mesma articulação que Gaspar. Um processo significativo de construção de significado só ocorre quando ao menos duas posições entram em contato de modo que emerge um novo significado que não estava presente antes do início do diálogo. A novidade é que o diálogo faz surgir uma nova posição que não existia antes e que fica no meio (entre) duas posições do eu. Entre a posição de eu ideal (irmão que acolhe e cuida dos irmãos por parte de mãe e dos irmãos em Cristo) e a posição expurgada (irmão de fraternidade impiedoso que não dava hospitalidade à freira idosa) existiam várias outras posições no *self* de Gaspar: a indignada com a falta de compaixão do irmão de fraternidade, a assertiva que exige que a freira idosa fique no melhor quarto, a desapontada que nunca mais verá a vida religiosa como a via antes de entrar, a realista que permanece nesse modelo de vida e, finalmente, a posição de eu que

assume e enfrenta a frustração como inevitável. Portanto, construção dialógica pressupõe um eu que se movimenta entre várias posições e gera novo sentido.

Posição e posicionamento são termos melhores que papel. Na adesão a uma religião, por ex, o eu dialoga com os preceitos e crenças desta religião e gera novo sentido para sua vida a partir deste diálogo. A idéia de papel já pressupõe um *script*. De fato há um corpo dogmático por trás da formação de um padre. No entanto, os três reis magos dialogavam com algo aquém desse conjunto de normas, valores, regras de conduta, relações de poder etc. Eles se apropriavam do que fizesse sentido em sua construção inicial de *self*. Construção essa que fora interrompida em seu movimento natural tal como uma planta que, esquecida em local escuro, cresce para o lado em que o sol aparece.

Permaneciam ainda algumas questões: porque os três reis magos ancoraram a construção interrompida da identidade no fato religioso? Por que teriam priorizado posições do eu que enfatizavam a espiritualidade, o diálogo com o transcendente e mesmo a auto- imagem de um 'homem de Deus' cristão? Haveria algo de biológico ou natural em suas buscas de solução? Sofreriam eles de algum transtorno neurológico?

#### 4.5. Psicologia evolucionária e a abordagem dialógica

Conforme enunciei no capítulo I várias são as definições de espiritualidade, todas elas ancoradas nas posições filosóficas e teológicas de quem as define. Pelo fato de não ser substantiva, a definição de espiritualidade de Belzen (2010, p. 80) abriu-me para a compreensão de histórias pessoais construídas em torno de estórias de ruptura, ocorridas em contextos específicos de tempo e espaço, associadas a conteúdos religiosos sejam imagens, frases, valores morais, modelos de conduta etc. Estórias essas que geravam adesões, comportamentos, atitudes autenticadas pelo meio cultural, confirmando tratar-se a espiritualidade "...um fenômeno no nível da cultura". Os valores e símbolos da cultura em diálogo com o *self* é que construíam o sentido e a intenção ocultos na experiência de encontro com o transcendente, sempre numa via de mão dupla: certas posições de eu reforçavam e confirmavam os símbolos e estes davam textura às experiências vividas.

As conexões feitas pelos três reis magos passavam também por seus órgãos de sentidos: olfato, visão, audição, tato, paladar<sup>80</sup>. Todos eles ouviram frases, tremeram de medo, sentiram aromas, tocaram e foram (ou não) tocados por pessoas e animais domésticos a quem se vinculavam, sentiram dor por ter apanhado ou caído ao solo, saborearam frutas e alimentos preparados por pessoas queridas e/ou estranhas. Tiveram febre e tonturas. Fugiram assustados, enfrentaram colegas de classe, foram apaziguados por professoras sensíveis. Contemplaram, no caso de Gaspar, o céu azul deitados na areia da praia.

Essas constatações são antigas em minha prática clínica e foram confirmadas pelo interesse de Geraldo José de Paiva (2007a, p.63) desde sua larga experiência no campo da Psicologia Social da Religião, baseando-se em teorias ainda pouco consideradas pela Psicologia Científica da Religião. Tudo isso pode contribuir para fazer avançar o conhecimento do que possa ser “classificado de espiritual” ajudando o psicólogo a integrar as vivências psicológicas do sujeito e os condicionamentos da cultura no complexo comportamento da religiosidade que tem na “natureza biológica do ser humano” (PAIVA, 2007, p. 186) a base para a larga evolução que possibilitou sua maturação como ser consciente de si mesmo. Para fundamentar esta posição, Paiva recorre às ciências cognitivas, à Psicologia Evolucionária e às Neurociências em geral. Caminha em uma linha que guarda semelhança com a de A. Damásio (2010, p. 263) quando enuncia como se constrói o eu autobiográfico:

Enquanto o eu nuclear vai emitindo com firmeza a sua pulsação, sempre ‘*on line*’, seja num modo discreto ou com manifesta exuberância, o eu autobiográfico leva uma vida dupla. Por um lado, pode apresentar-se explicitamente, compondo a mente consciente na sua forma mais grandiosa e humana; por outro lado, pode ficar latente com os seus inúmeros componentes à espera de vez para se tornarem activos. Essa outra vida do eu autobiográfico desenrola-se nos bastidores, longe da consciência acessível, e é provavelmente aí que o eu amadurece, graças à sedimentação gradual e à reformulação da nossa memória.

Vindo da Psicologia Social e conhecendo a fundo a Psicologia da Religião, Paiva não teve maiores dificuldades em perceber a importância da análise cultural da religião proposta por Boyer (2001) em sua origem mais remota e desdobrada pela

---

<sup>80</sup> A psicologia evolucionária torna-se um caminho natural no amadurecimento das Ciências da Religião e mais ainda na Psicologia da Religião da qual se espera respostas para fenômenos diretamente ligados à corporeidade (corpo+afetos).

Antropologia Cultural de Geertz. Eis um parágrafo elucidativo de Paiva (2007b, p.186):

Boyer resume sua pesquisa como descrição dos sistemas neuro-cognitivos que (a): são parte do equipamento normal da mente humana como resultado da evolução por seleção natural; e (b) sustentam a aquisição do conhecimento, dos conceitos e das normas da cultura. Vê-se que a posição da cultura não é deixada de lado, mas é vista como uma super-estrutura da Neurologia. Como dirá Pyysiäinen, a Psicologia evolutiva busca as condições que tornam possível a cultura, ou seja, a capacitação psicológica. Essa capacitação tem a estrutura neurológica, particularmente do cérebro. Geertz dirá que o que torna algo especificamente humano não é a sintaxe – que quaisquer latas de cerveja poderiam operar no modelo funcionalista da mente – mas a semântica que é dada pela cultura: mas aí entramos na questão da complementaridade.

Referindo-se de modo mais direto à Psicologia Cognitiva, Paiva (p.183) elenca quatro de suas atuações que me levam a concluir que a teoria do *self* dialógico pode dialogar com todas elas:

- O do estudo dos processos mentais, como a representação ou a memória, que enquanto processos não podem ser diretamente observáveis, mas apenas inferidos. Esse sentido deriva da Psicologia da *Gestalt*. Surgiu como alternativa ao behaviorismo, em meados do século XX. Com base neste vetor têm sido realizadas pesquisas sobre atribuição de causalidade a Deus, sobre o enfrentamento religioso, sobre processos de conversão, sobre a transformação da identidade religiosa, sobre tendência ao equilíbrio cognitivo, etc;
- O da consideração dos processos mentais conscientes que fazem a mediação entre estímulos e respostas, na abordagem terapêutica de raiz behaviorista denominada com o nome (sic) de “terapia cognitivo-comportamental”;
- O de estudo da inteligência segundo modelos das ciências de computação, levando-se em conta uma analogia com a relação entre hardware e *softwares*; nesse vetor se inclui, por exemplo, os estudos sobre a inteligência artificial;
- O do estudo das condições neurofisiológicas “pré-psíquicas” da cognição, isto é, as condições e processos principalmente cerebrais e de outros sistemas orgânicos. É aqui que se encaixa a chamada “Psicologia evolucionária”, interessada no desenvolvimento da

inteligência na espécie humana. É nessa área que se concentra hoje a maioria dos atuais estudos e pesquisas.

Hoje em dia sabemos que o lóbulo frontal<sup>81</sup> é a sede da imaginação, concatenação e elaboração do raciocínio e decisão. Sua maturação se realiza lentamente dos quatro aos sete ou oito anos de idade e sem ele não poderia existir a consciência e a mente humana em suas acepções culturais e religiosas mais avançadas. Diríamos com os mais estudiosos neuro- cientistas do planeta que o cérebro é responsável pelo que chamamos de realidades intangíveis, as mesmas realidades das quais se pronunciou William James há mais de cem anos.

Para os objetivos do momento interessa-me uma leitura articulada especialmente dos dois últimos vetores. Porém os dois primeiros também se articulam com os *insights* de Hermans e Kempen (1993) e de Hermans e Konopka (2010). A teoria do *self* dialógico capta, através da condição narrativa humana, aquilo que a visão cognitiva oferece como explicação do modo de funcionamento da religiosidade. Paiva se utilizou dos conceitos de contra-intuição e de emoções/sentimentos, valendo-se - além de outros autores aos quais não me refiro mais extensamente aqui, como Pyysiäinen - principalmente dos estudos de Pascal Boyer (2001).

Na leitura paiviana contra-intuições são entendidas como as representações de objetos que colidem com as representações intuitivas (isto é, com as percepções de espaço, tempo, extensão, qualidades físicas, espécies naturais, relações de causalidade, ação intencional ou mecânica de agentes etc) que constituem a psicologia cotidiana ou ingênua da interpretação muito concreta que fazemos da realidade que nos cerca e dos objetos, fatos e pessoas com as quais nos relacionamos. Entra aqui o horizonte impreciso das realidades que se estabelecem nas fronteiras de nossa psique, entre as quais a grande ênfase é a encontrada nas religiões e para-religiões.

O conhecimento intuitivo pode ser descrito como aquele que se dá sem termos exata consciência dos processos mentais envolvidos. Trata-se de conhecimento tácito, prático. Conhecimento movido pelo poder da mente de pensar não em termos formais e sim como ação espontânea.

---

<sup>81</sup> Cf D'Aquili e Newberg (1993) e D'Aquili e Newberg (1999); Valle (2001).

A psicologia ingênua acredita que pode enxergar as coisas em sua realidade e que isso explica o funcionamento do mundo de modo real. O que não se apresenta como real concreto é visto como especulação. As representações contra-intuitivas por se tratarem de produtos colaterais da mente não podem ser controladas pela razão natural e congregam traços de dois domínios cognitivos diferentes (PAIVA, 2007B; BOYER, 2001; MITHEN, 2002), podendo levar a experiências religiosas genuínas e, igualmente, dependendo de quem as vive, podem transformar-se em ficção, sintomas psicopatológicos ou produção científica.

Na afirmação acima já aparece a importância do contexto (ou cultura) na qual se insere o funcionamento cerebral. Supõe que as representações religiosas envolvem capacidades que se desenvolveram apenas quando a humanidade atingiu certa etapa evolucionária. Esta evolução não incide especialmente na religião ou religiosidade. Aplica-se a qualquer outra área de saber que envolva visão perspectiva, imaginação, superposição de saberes, ou seja, fluidez cognitiva.

Boyer (2001, p. 311) enuncia da seguinte forma:

Porque os conceitos requerem toda a sorte de capacidades humanas específicas (uma psicologia intuitiva, uma tendência de atender a muitos conceitos contra-intuitivos bem como várias adaptações sociais da mente), nós podemos explicar religião descrevendo como estas várias capacidades são recrutadas, como elas contribuem para as características da religião que nós encontramos em tão diferentes culturas. Nós não precisamos assumir que há um modo especial de funcionar que ocorre somente quando se processam pensamentos religiosos.

#### *4.5.1. Conexões com a abordagem hermenêutica e dialógica*

A abordagem dialógica estimula a imaginação, a interpretação das narrativas, a observação acurada do que aparentemente é insignificante. Por essas vias contra-intuitivas podemos ter acesso a algo não nomeado porém presente no psiquismo.

Gerome Bruner, pesquisador na Universidade de Harvard, foi inicialmente um psicólogo de visão cognitiva, tendo aderido posteriormente à Psicologia Narrativa e iniciado um diálogo com a Antropologia para melhor compreender os fatos psicológicos. Ele entende que precisamos conhecer as peculiaridades de cada grupo e/ou de cada indivíduo para compreender seus sentimentos e atitudes<sup>82</sup>.

---

<sup>82</sup> Cf Belzen, 2010 passim. O autor ao longo de sua obra refere-se à observação permanente da cultura e das sub-culturas a que pertence o objeto de pesquisa.

Geertz (2001, p.166-168), seguramente um dos mais importantes antropólogos da contemporaneidade se encontra com Bruner na busca de compreensão dos fatos religiosos quando afirma que o que há para se investigar são “os atos mentais: atentar, pensar, compreender, imaginar, lembrar, sentir e conhecer” vistos a partir de dentro de uma cultura<sup>83</sup>.

Belzen, defensor da importância da dimensão cultural no estudo psicológico da religião, assume essa mesma constatação ao afirmar que a cultura molda o campo psíquico e se não for devidamente metabolizada pelo indivíduo leva a desequilíbrios nas esferas intra e interpessoais (2010, p.125):

Os seres humanos desejam, e os modos pelos quais eles querem satisfazer seus desejos são propostos, conseqüentemente, a partir dos significantes culturais que dirigem o desejo humano. Por isso de modo semelhante ao modo como Freud definiu a pulsão como trabalho psíquico por causa da unidade intrínseca com o corpóreo, também a cultura impõe um labor, ela molda o campo psíquico.

No caso dos jovens estudados a influência da Igreja se dá de dois modos: via instituição formativa e via imaginário cristão, profundamente enraizado em suas corporeidades. Questionários respondidos em pesquisas feitas pela Igreja<sup>84</sup>, autobiografias escritas por pessoas religiosas<sup>85</sup> confirmam esta visão e ajudam a compreender as narrativas dos três reis magos. O mesmo já havia feito James (1902:1991 passim) há mais de 100 anos, através de relatos exaustivos de experiências místicas, de conversão e de cura.

Valle<sup>86</sup> afirma que embora a cultura coloque a vida consagrada à disposição do jovem, ainda assim a opção religiosa é mais privada do que social. Segundo o autor, entre as várias possibilidades oferecidas pela cultura, toca a cada um fazer sua opção já que sociedade e cultura em si não tomam partido. Esta afirmação fundamentada em questionários respondidos sugere que a pesquisa aprofundada

---

<sup>83</sup> Cf também Mithen, 2002, p.93. Mithen considera Geertz “talvez o antropólogo social mais influente do século XX” e refere-se à sua afirmação de que a mente é “terrivelmente dependente de mecanismos de controle extra-genéticos, externos ao corpo... para dominar o comportamento”.

<sup>84</sup> Cf Docs da CNBB 74, p. 42. Edenio Valle ao analisar questionários de seminaristas afirma: “Quanto mais cedo os vocacionados forem levados a tomar consciência [...] de suas inconsistências, melhor para sua evolução sadia e melhor para a tomada de decisão mais consciente com relação ao almejado. Só após tal decantação, o jovem poderá interiorizar pessoalmente o ideal objetivamente proposto pela Igreja”

<sup>85</sup> Cf Belzen, 2010, p. 331-332. O autor se refere às biografias e às auto-biografias como importante fonte de pesquisa para a evolução psicossocial, vínculos com os pais, relações sociais em geral, experiências de culpa e vergonha da sexualidade, desordem mental etc.

<sup>86</sup> Cf Documentos da CNBB, 1995, p. 45

obtida a partir de experiências concretas de escuta de narrativas de vida pode chegar no mais fundo de cada um dos sujeitos pesquisados. As narrativas, bem articuladas, facilitam a decantação dos conteúdos da história pessoal em intersecção com a da cultura original e com a cultura da Igreja, idealizada ou assimilada no período de formação.

Encontrei em Hermans e Konopka, (2010, p.170) interessantes referências a experiências consideradas místicas que por deslocarem o indivíduo de qualquer posição específica, o colocam em condições de receber o mundo em torno de si como fonte de construção de identidade. A influência da cultura será real e efetiva se apresentar-se para o mundo interno de um indivíduo como algo que faz sentido, mesmo um sentido contra-intuitivo. A vivência religiosa se insere nessa modalidade de pensar. Elas não ocupam nossa mente o tempo todo e Paiva (2007b, p.65) complementa com a afirmação de que as mesmas se assemelham à atividade do cientista e dos artistas. Com a religião talvez algo diferente se processe ao postular modelos permanentes de vida e costumes. Mesmo assim não se pode dizer que se trate de um diferencial específico. Vejamos, por ex., no universo hollywoodiano, não só os atores americanos vivem 'como se' aquilo tudo fosse 'real'. Nós somos o tempo todo influenciados por suas narrativas e valores: final feliz, consumo, lazer, tipo de beleza, relações de poder. Assim é que um modo de realidade se instaura e é preservado até que outro o substitua. E isto tudo sem que tenhamos uma consciência formal do fato. Quero dizer que arte e ficção em geral também geram modos permanentes de habitar o 'real'. E quero reiterar que o mais importante é que os três reis magos tenham assumido a vida consagrada porque de fato ela fez sentido na construção permanente de suas identidades.

Aceitar que o que move de fato um jovem que resolve dedicar sua vida à Igreja são contra-intuições é algo que nos surpreenderia se não escutássemos de Paiva (2007b, p. 66) que "a contra-intuição religiosa é partilhada dentro de uma tradição, o que obviamente remete à cultura". Neste sentido as contra-intuições não diferem totalmente da psicologia ingênua pelo fato de ocorrerem no campo da ação e por buscarem a origem dos efeitos observados. No caso desses jovens denominam-se religiosas por fazerem uso de agentes sobre humanos como causa das mudanças, projetando nestes agentes "força, invisibilidade, ubiqüidade, abrangência totalizante".

Elias no Monte Horeb (1REIS,19) foi para Melcquior o veículo de transporte para algo muito escondido de si mesmo. Funcionou como agente intencional, foi sentido como princípio de ação e dotado de conhecimento, capaz de visar um objetivo e comunicar sua intenção. Foi assim que Elias, o Monte Horeb, a brisa suave etc passaram a ser parte do seu *self* em construção permanente.

Ainda comparando pensamento religioso com atividade científica, Paiva refere-se a Boyer (2001) que fala da alta comunicabilidade do pensamento religioso que é facilmente apreendido ao contrário dos pensamentos científicos que ficam restritos a uma pequena comunidade de iniciados. Comparando religião com ficção, embora se possa dizer que ambas são metafóricas quanto à descrição de seu objeto, a religião é literal quanto à dimensão misteriosa da realidade. E ainda, não basta ter impressões religiosas, é preciso usá-las. Isto porque elas associam diretamente as emoções e sentimentos aos atos e representações. Boyer (2001, p. 312) é de opinião que:

Falar que religião é prática significa que a maioria das representações de agentes sobrenaturais não trata primordialmente de suas propriedades gerais ou poderes mas sim trata de instâncias específicas de **interação** com elas.

Melcquior no Monte Horeb, Balthazar ao encontrar sua Nossa Senhora do Bom Parto viva e resplandecente no espaço aberto em torno do poço, metáfora de seu *self*, Gaspar ao cobrir-se com o manto branco de Elias, não estavam falando de agentes sobrenaturais e sim dialogando com partes de si mesmo, posições escondidas do eu prontas para decolar. Somente porque interagiram, sentiram o coração bater, se desolaram, enrubesceram ou se encantaram com essas entidades é que a inovação se deu. Foi preciso que o corpo estivesse presente nesses diálogos.

Boyer compreende que a mente e o cérebro produzem as representações religiosas e que as mesmas dependem sempre do contexto (ou cultura) que fornece a potencialidade do diálogo para se tornar presente. As discussões acadêmicas internacionais confirmam esta posição apresentada por Mario Aletti em congresso

da Associação Italiana de Psicologia da Religião com o tema “Cultura, Mente e Cérebro”<sup>87</sup>.

Pascal Boyer se apóia no arqueólogo Steven Mithen<sup>88</sup> para compreender como a mente se ‘preparou’ para criar religião e conclui nada haver de especial ou específico na religiosidade. Nenhuma área do cérebro particularmente se ocupa de produzir experiências religiosas ou místicas.

Apresento de modo resumido os comentários de Boyer (2001) referindo-se a Mithen. Este último propõe que a mente moderna consiste de uma variedade de sistemas de inferências especializado. Esses sistemas podem se aplicar as mais variadas áreas da ação humana, sejam elas dicas para investimentos (gurus opinam sobre compra de ações na bolsa), idéias brilhantes que levam ao consumo de tudo o que as indústrias multinacionais quiserem vender e também construções de modelo de vida (a força da imagem de fundadores de institutos religiosos, por exemplo) etc. Informações de um certo domínio do saber são significativamente transpostas para outros domínios e “o que torna isto tudo relevante para nossa questão, é que transferências de informação entre domínios são exatamente o que os conceitos sobrenaturais requerem”. As evidências arqueológicas (desenhos em pedras, sepultamento de prováveis líderes etc) afirmam importantes elementos na nossa descrição psicológica dos conceitos super-naturais: 1- que eles requerem uma cisão (para representar um sonho ou uma visão deve-se representar algo que nunca será percebido) e 2- que eles violam as expectativas intuitivas no nível dos domínios ontológicos.

Nas palavras de Boyer: (p.323):

O tempo em que o cérebro humano estabelecia mais conexões entre sistemas diferentes - como viemos a saber a partir da caça e da feitura de ferramentas - foi também o período em que se criaram representações visuais dos conceitos sobrenaturais. Pinturas e outros artefatos começam a mostrar evidências de representações totêmicas e antropomórficas bem como de quimeras.

---

<sup>87</sup> Cf Paiva, 2007, p. 71. Geraldo Paiva relata que professor de Zoologia Alister Hardy, da Universidade de Oxford, afirmou nas conferências Gifford em 1963-64 e de 1964-65 que a consciência religiosa é biologicamente natural à espécie humana e evoluiu mediante o processo de seleção natural devido a seu valor de sobrevivência para o indivíduo. Por se tratar de um debate, Robert Ellwood da Universidade do Sul da Califórnia mostrou que toda a experiência é modelada e condicionada pela cultura.

<sup>88</sup> Cf Mithen, 2002

Boyer (p.324) finaliza com a observação de que nós sabemos ‘quando’ o ser humano inventou a religião: “quando tais representações podiam ocorrer na mente das pessoas e exercer fascinação suficiente para serem aplicadamente traduzidas em material simbólico”. Por que um indivíduo ou um grupo traduziriam suas experiências em relatos? Pelo simples fato de sermos narrativos e dialógicos.

Ainda, pelo fato de sermos históricos e termos como interlocutor um ‘outro’ que nos escutará em algum tempo ou espaço diferente daquele do tempo presente das experiências vividas. O imanente já comporta em si o transcendente.

Steven Mithen (2002, p.279-280) descreve três características da religião apresentadas por Boyer em seu livro *The naturalness of religious ideas* de 1994. São elas:

- Em muitas sociedades acredita-se que um componente não físico sobrevive após a morte e permanece como ser de crenças e desejos;
- Em muitas sociedades acredita-se que algumas pessoas são mais propensas a receber inspirações ou mensagens de esferas sobrenaturais;
- Há um pressuposto generalizado de que a execução de certos rituais de modo preciso pode causar mudanças no mundo natural.

Mithen confirma Boyer afirmando que há evidências arqueológicas desde o início do Paleolítico superior de que estas características estavam presentes. A arte e as sepulturas mostram que havia um conceito de morte como transição para formas não físicas. Como apenas uma parcela das pessoas era enterrada neste período elas poderiam de fato ter tido uma posição de líderes religiosos. Os seres sobrenaturais sempre se apresentam como capazes de transgredir o conhecimento intuitivo biológico (ou seja, são contra-intuitivos). E, ao mesmo tempo, seguem nossa lógica pois tem intenções e ação no mundo. São astutos e pregam peças. Têm características humanas por sentirem ciúmes e sofrerem dos mesmos males psíquicos mas podem realizar feitos heróicos com facilidade. Nesta dupla versão, violação e consonância com o pensamento intuitivo, eles se caracterizam como seres sobrenaturais nas ideologias religiosas.

A benzedeira que permitia ao saci-pererê acariciar seus cabelos- o que amansava ambos, o Salve Rainha da avó de Melcquior -reza forte que curava males maiores- são posições de seu eu. A certeza com que Melcquior rezou as exéquias de sua avó afirmando que de onde estivesse cuidaria dos que lhe foram caros

durante a vida, tudo isto mostra que sua identidade se baseia na crença de que os mortos permanecem ativos e influentes, em última instância, ele vive como se existisse vida pós-morte.

O poço que guarda a 'santinha', o quadro da samaritana em diálogo com Jesus são igualmente posições de eu de Balthazar. Seu(s) elemento (s) feminino (s) pulverizaram-se em imagens e símbolos e, na conversa terapêutica que antecedeu sua ordenação, os mesmos se incorporaram a seu *self* em contínua expansão, gerando um estado anômalo e alterado de uma inusitada alegria.

O manto branco se adere como segunda pele ao *self* múltiplo e polifônico de Gaspar de forma antagônica ao enxame de abelhas que ele repele (sabe-se lá quando essas abelhas se reverterão no mel que produzem, deixando de ser sentidas como ataque). Igualmente a biografia de Elizabete da Trindade, tema de seu TCC (trabalho de conclusão de curso), presença forte em nossas conversas terapêuticas, comporta características e vivências suas na medida em que defende intelectualmente serem suas experiências (as de Elizabete) revelação de Deus.

Segundo Mithen conclui, estas características só poderiam se congregarem numa mente fluida. Se há algo em comum aos três reis magos é sua capacidade de adaptar seus projetos às normas e valores da Igreja. Todos dão um nó na reflexão para incorporar as leis, os limites dados pela instituição. Veja-se Balthazar, que faria qualquer coisa para manter-se no projeto de ser padre: pretendia dominar seu corpo, seus gestos, sua posição de eu mãe/mulher/feminino: "se sou efeminado é porque sou 'mãe". Era assim que se justificava. Suas palavras confirmavam os diálogos da infância: "só ela me entendeu, curou minhas febres, me consolou, eu sou 'mãe' e não tem como ser de outro jeito". Ocorre que é também negro e é também homossexual. Como juntar tudo senão desenvolvendo capacidades mais e mais avançadas de meta-cognição?

Esta mesma meta-cognição nos capacita a conhecer o 'diferente de nós', na tradição judaico-cristã, o supremo Outro/Deus, representação que somente se autentica no vivido e experimentado. Esta mesma capacidade, no entanto, ajuda também a explicar a captação da diferença do ser humano em relação aos demais animais. Devo lembrar que para algumas pessoas, esta diferença não existe. Seus bichos de estimação são vistos como semelhantes, o que do ponto de vista simbólico também fala do modo como a cultura vem moldando a construção dos *selves*.

Enfim, Pascal Boyer e Steven Mithen confirmam-se ao asseverar que a arte, as crenças pseudo-científicas, as novas tecnologias, a transformação na exploração do mundo natural e nos meios de interação social são consequência da fluidez cognitiva (MITHEN, 2002, p.282). Nas palavras de Boyer (p.321):

O passo crucial na evolução da mente moderna foi a mudança de um modelo tipo canivete suíço para outro com fluidez cognitiva; ou seja, da mentalidade especializada para a generalizada. Isto capacitou as pessoas a desenhar instrumentos complexos, criar arte e acreditar em ideologias religiosas.

Em breves palavras: A mente generalizada foi uma notável ‘virada de direção’ ocorrida entre cem e trinta mil anos atrás; sem ela a religião, as artes e a ciência, fenômenos que configuram de modo eminente o que é peculiar aos seres humanos, não teriam acontecido. Para os neuro-cientistas D’Aquili e Newberg (1993; 1999) mente é o nome que se dá a realidades intangíveis produzidas pelo cérebro humano. Em linguagem religiosa estas realidades intangíveis seriam exemplificadas pelos sentimentos: presença de Deus, solenidade diante do sagrado, sensação de irrealidade, vida como dom e graça, paz de espírito, fusão com o todo, sentimento oceânico etc.

Esses autores tentam demonstrar como a mente e o cérebro, quase a mesma coisa para eles, têm condições intrínsecas para gerar estados místicos e nos fazer vivenciá-los. Nesse sentido é válido usar o termo místico para referir-se ao que o cérebro de fato faz.

Compreenderemos melhor certas experiências religiosas e místicas por analogia a conceitos da física quântica. Alguns experimentos comprovam o fato de o elétron comportar-se, às vezes, como onda e, às vezes, como partícula fazendo com que os cientistas o definam como onda e partícula sem ver nisto uma imprecisão. Assim se dá com a experiência religiosa: ela é neurológica e bioquímica e igualmente é uma imagem mental e/ou espiritual. De modo semelhante ao elétron, mente e cérebro não são duas realidades distintas, mas simultaneamente neurônios e imagens mentais. São a um só tempo realidade mística e mental.

A ideia de mútua exclusão não se aplica a experiências que misturam medo e fascinação e são captadas por quem, de fato, teve experiências semelhantes. William James já apontava que nos arrebatamentos místicos há uma diminuição da

diferenciação entre os objetos e, na versão de Valle (2001b, p.44): “tudo tende a uma *oneness* não diferenciada, a uma conjunção de contrários”.

Complemento a questão da mística com uma citação de Vila (2002, p. 181):

Muitos autores que escreveram sobre o tema da experiência mística insistem na enorme semelhança entre os fenômenos que se produzem nas **diversas culturas**, religiões e épocas da humanidade. Mas há diversidade de opiniões e outro grupo de autores não crêem que todas as experiências místicas tenham um mesmo denominador comum. Evidentemente, se partirmos das bases de que todas têm um substrato cerebral, o lógico é assumir denominadores comuns que se baseiam na similaridade das estruturas cerebrais que sustentam esta experiência. Também se deve pensar que a diferente formação **cultural** dos sujeitos se expressa na forma de vivê-las e na forma como esta experiência é transmitida, contando-se ainda com o fato de que a experiência também pode ser diversa, como é o caso de um budista que entra em contato com o Nada em comparação com um místico cristão, para quem o objetivo final é a união com Cristo.

Qual seria o ‘jeito humano’ de transcrever a experiência de contato com o divino? Esta pergunta norteia a reflexão de Paiva (2007, p.59). O ser humano expressa o que vive ao sentir-se em comunhão com o divino através de símbolos que traduzem as distintas realidades culturais em que cada um é socializado desde criança; essa expressão depende também dos processos evolutivos que levam ao amadurecimento global das várias dimensões que integram o ser humano.

A meu ver estas múltiplas dimensões incluem sua realidade corpórea e sensória (biológica), sua capacidade de pensar e entender (a mente), sua realidade emocional e afetiva (os sentimentos) e o conceito de *self* dialógico faz mais do que incluir. Coloca em movimento no espaço e no tempo estas possibilidades humanas e, de modo narrativo, constrói significados compartilhados por pessoas e grupos culturais.

Que cérebro e mente sozinhos determinem a forma, conteúdo e modalidade do funcionamento religioso individual ou da religião como fenômeno cultural parece-me uma conclusão inaceitável se colocada de maneira simplista. Mas não se pode pôr em dúvida que a psicologia cognitiva, as neurociências bem como a psicologia evolucionária possam ajudar a detectar, retratar e analisar com mais propriedade o entrelaçamento entre religião, cultura e funcionamento psíquico, algo que toca de perto a compreensão nova que está surgindo das formas religiosas de vida<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Cf Belzen, 2003, p.11 O autor propõe a condição narrativa humana como modo de concatenar os fatos biológicos e os históricos-culturais utilizando a TSD como caminho e modo de pensar.

Deveríamos tomar cuidado para não cair mais uma vez em debates pouco produtivos (do tipo natureza X educação ou inato X aprendido). Os dados de que já dispomos e começam a ser difundidos junto ao grande público mostram que cérebro, mente e consciência constituem um todo e que um funcionamento equilibrado desse todo capacita e modela, mas também pode limitar as possibilidades que o ser humano tem de dar um sentido transcendente ao mundo em que habita. O biológico em sua lenta evolução é um componente essencial, mas não determina todas as coisas.

Comparando culturas, Edenio Valle (2001, p. 43) afirma que em todas elas há formas de cálculo numérico e expressões musicais mais ou menos refinadas e que é o mesmo cérebro e o mesmo aparelho fonador que as produzem, sem se resumir a eles. Conclui com a hipótese:

Ora, todas essas manifestações nascem da ação conjunta dos dispositivos e padrões culturais e dos padrões e redes neuro-químicas de que o homem é dotado, porque não hipotizar (sic) o mesmo da religião?

Concordo com o autor e concluo que se quisermos conhecer mais sobre um fenômeno eminentemente cultural como a religião e ainda, encontrar métodos e concepções mais adequados para estudar a relação entre a religião e o funcionamento psíquico, a Psicologia Cultural da Religião deve buscar novos saberes e “quebrar, sem abandonar de todo, o círculo rígido da racionalidade” (QUEIROZ, 2010, p. 53). Este último afirma que o que temos como certo é não ser mais possível separar a compreensão dos fatos religiosos dos fundamentos biológicos do homem. A corporeidade, para Queiroz, implica a imaginação, a poesia, os desejos, a fantasia, as incertezas, as formas de linguagem e seus jogos e tudo isso expressa a vida humana. Vida essa tão diversa cultural e individualmente “que só está limitada pela unidade da espécie humana” (GROM, 1994, p.16).

A TSD parece-me apta para congregar as várias áreas de saber desmistificando qualquer academicismo que coloque as variadas ciências em lugares estanques. Quanto maiores as diferenças entre as culturas, entre o eu e os outros, maior a necessidade de fluidez, em última instância, do confronto entre razão e emoção, entre realidades visíveis e invisíveis (James, 1991). Tudo o que foi exposto mostra a necessidade do diálogo entre as várias vertentes do saber, seja a

biologia, seja a filosofia, seja a própria teologia cristã, narrativa em suas origens e hermenêutica em sua substância.

Minha pesquisa apenas apontou essas aberturas no intuito de abrir para novas perguntas e confirmar que o diálogo interdisciplinar que pensa a cultura pode trazer novidades para a compreensão da religiosidade. E ainda, que a psicoterapia em sua busca incessante do que nomeia de modo próprio o humano, encontra na religiosidade um fértil campo de pesquisa.

#### 4.5.2. *Psicoterapia como espaço dialógico*

Ao assumir a visão narrativa<sup>90</sup> que supõe a dialogicidade humana (ou seja, sempre que narro algo, o faço no intuito de ser escutado por outrem), baseei-me no que escutava nas conversas clínicas. Era muito comum nos clientes pesquisados que iniciassem suas histórias utilizando padrões da cultura. Personagens, valores, constatações se repetiam aqui e ali o que me fez refinar e exigir de nossos encontros um diálogo mais personalizado que chegasse ao discurso em primeira pessoa. Então eu respondia a esta fala de modo pessoal sempre em primeira pessoa instaurando o diálogo verdadeiro que nos conduzia a inovações do eu (novas posições sacadas do tempo passado e escondidas em lugares metafóricos do *self*). Notava o quanto esta abordagem os surpreendia e pude constatar o paradoxo tão bem lembrado por Hermans e Konopka (2010, p. 359):

Onde o diálogo é mais necessário, ele não se dá. Aparentemente o diálogo é útil e mesmo necessário quando várias pessoas estão vivendo juntas. As diferenças estão cada vez mais presentes no mundo globalizado. Sendo parte de um mundo interconectado, cada vez mais o diálogo é necessário.

A instituição formativa sabe da diversidade cultural de seus membros e por ainda exercer um diálogo de dominação nos documentos oficiais acaba impedindo a expressão de seus instituídos. Inteligente que é, a mesma instituição busca recursos para a livre expressão de seus membros, por exemplo, a partir da psicoterapia. O paradoxo continua. Ela precisa do diálogo para incorporar a polifonia do mundo e ela estanca o diálogo com seus valores e dogmas. “Você é homossexual?”. “Você

---

<sup>90</sup> Cf Sarbin, 1986, p. 8: “Proponho o princípio narrativo segundo o qual os seres humanos pensam, percebem, imaginam e fazem suas escolhas morais de acordo com estruturas narrativas”.

perdoou seu pai?”. “Você é obediente, casto pobre?” Foram estas perguntas, ditas e não ditas, as fontes de ocultação de posições de eu dos três bem intencionados reis magos.

Os valores institucionais coincidiam de certo modo com os valores de suas famílias de origem: valorização da dependência (os filhos são educados para servir os pais e não para o mundo); respeito aos ancestrais como figuras preferenciais de autoridade (nenhum deles teve acesso a uma cultura formal que lhes oferecesse novos modelos de conduta a não ser a cultura do seminário) e respeito às tradições em detrimento de qualquer informação nova que justificasse a mudança (a mãe de Gaspar, oprimida e maltratada não ousou sair do casamento; a mãe de Melcquior ‘vingava-se’ deixando o marido sozinho e doente mas não o ‘largou’; a mãe de Balthazar precisou aceitar a perda dos três filhos devido ao adultério, mesmo sendo boa mãe e tendo deixado saudades e falhas nos mesmos).

Assim, com os três jovens não se desenvolveu uma das capacidades do eu: a de se apropriar ou rejeitar elementos do *self* e do meio (HERMANS e KONOPKA, 2010, p. 144), o que teria permitido que se organizassem sem os recursos da psicoterapia. Através do encontro psicoterapêutico é que aprenderam de fato a dialogar e estabelecer meta-posições capazes de cumprir três funções centrais para a inovação do eu (p. 151)<sup>91</sup>:

Unificar fazendo com que posições diferentes e opostas mostrem os *links* entre si.

Criar bases para decidir entre uma posição e outra

Dar o sinal de parada para comportamentos enraizados e automáticos que passaram a ser ineficazes.

Instaurar diálogo não é nada simples e supõe escuta interpretativa (hermenêutica), ler o discurso e o que está por traz e abaixo do mesmo. Ou ainda, o que está acima e adiante. É bem diferente de comunicar, condição vivida pelos três jovens desde sempre: tudo a sua volta comunicava algo e nada do que os rodeava inovava seus *selves*. A formação para a vida consagrada de certo modo repetia a educação original e esquecia que cada encontro novo modifica a corporeidade (corpo+afetos) reorganizando-a.

---

<sup>91</sup> Observamos aqui que os estudos de Hermans & Konopka (2010) resumiram as sete características da meta-posição elencadas por Hermans (2004) nas três referidas acima.

Nos últimos dois decênios o avanço das Neurociências trouxe novos questionamentos e abriu *insights* e perspectivas de que não dispunham os psicólogos que na primeira metade do século XX deram consistência às teorias e métodos de trabalho da psicologia contemporânea. Sabe-se hoje em dia que experiências religiosas começam no corpo através de emoções primárias: medo, encantamento, raiva. Essas suscitam um desejo de repetição tal a intensidade do vivido. Não há experiência religiosa que não tenha transformado quem a viveu. De modo que autores especializados em Psicologia da Religião afirmam que o encontro com o sagrado referendado pela cultura causa uma metamorfose do *self* (SAFRA, 2007, p.81). De fato, o diálogo com o sagrado inova o eu e gera novas posições por ativar a metáfora polifônica: como parte de uma narrativa/texto cada aspecto tem seu papel e sua função. Cada aspecto suscita uma emoção e uma ação no mundo. O *self* polifônico é uma conquista de nosso equipamento cerebral. A subjetividade praticamente se inicia com a mística, em que pessoas concretas e datadas historicamente narraram suas experiências de estados alterados de consciência<sup>92</sup>.

Os estados neurológicos específicos para as emoções primárias são filogeneticamente insensíveis à cultura e correspondem a estados corporais pré-organizados, que fazem os humanos *hard-wired*<sup>93</sup> para responder emocionalmente ao que Boyer chama de contra-intuições<sup>94</sup>. Aliás, a contra-intuição é perigosa em si porque não pode ser enfrentada com base na intuição. Por isso as representações contra-intuitivas disparam certas emoções que, em seguida, confirmam as representações.

Parece que o medo, mais do que a alegria, é o modo mais comum de reação às contra-intuições religiosas. Assim, a crença se instalaria como um apego emocional a certas representações fortes para o psiquismo. Estas representações incluem negociações /diálogos com agentes intencionais sobre-humanos.

Melchior, Balthazar e Gaspar viveram experiências de ruptura do ser que marcaram negativamente seus *selves* em construção e para as quais não tinham repertório de enfrentamento. Não sabemos exatamente as razões – e não há

---

<sup>92</sup> Cf Figueiredo, 1994. Os processos de subjetivação, segundo o autor, teriam se iniciado no século XVI com os grandes místicos em especial Santa Tereza D'Ávila. Cf também Hermans & Konopka, (2010, p. 170)

<sup>93</sup> Cf Mithen, 2002. p.93. A noção de cérebro como *hardware* (diretamente dependente de uma base genética) e mente como *software* (cultura) foi expressa pelo arqueólogo Colin Renfrew no artigo: "What is Cognitive archaeology?" In: *Cambridge Archaeological Journal*, v. 3, n.2, p.248-50, 1993.

<sup>94</sup> Cf também Paiva, 2007b

mesmo um único conjunto de razões- que os levaram a construir suas narrativas de vida e ação no mundo a partir da opção pela vida consagrada, propondo-se a ser agentes da representação de Deus cristão<sup>95</sup>.

É certo que a cultura da Igreja com suas normas e disciplina organizadora da vida comum de cada um de nós exerce forte atração nesses jovens carentes de suporte emocional e intelectual para seus questionamentos e buscas. Haverá sempre um superior da casa, as tarefas são definidas, há uma instância maior na pessoa do provincial. Mais ainda, o provincial tem o apoio do conselho e todos têm um superior geral para recorrer em situações limite. Mas nada disso justificaria em si a entrada na vida institucional por ser muito idealizada e pouco conhecida até que se adentre a mesma. A cultura original de cada um dos jovens explicaria muito menos até pelo fato de não ser formalmente definida. No entanto, a palavra cultura, em si, não pede definições rígidas e concordo totalmente com Hermans e Konopka (2010, p.79):

Embora falemos de cultura e de grupos culturais para distintos propósitos nós não aderimos a uma visão unitária de culturas e sim assumimos suas complexidades e variadas naturezas. Num mundo cada vez mais interconectado seria ingênuo acreditar existir culturas que possam ser definidas de qualquer modo homogêneo. Tipicamente culturas são de natureza heterogênea e compostas de diferentes sub-culturas que se sobrepõe e se contradizem uma à outra. Mais do que nunca elas não podem ser separadas dos *selves* individuais porque esses *selves* são capazes de opor-se a elas, inová-las ou confirmá-las. Cultura e *self* se fazem um ao outro tal como sociedade e *self* também.

Se nem o modelo institucional oferecido ao jovem nem, tampouco, a origem cultural explicam em conjunto a escolha pela vida consagrada à Igreja, o que mais poderíamos agregar a esses fatores? A dialogicidade do humano é que faz natureza e cultura se interseccionarem e, de modo meta-cognitivo, gerarem identidades polifônicas. O *self* é dialógico por sua própria natureza e a construção permanente do mesmo se dá pelas narrativas semeadas nas relações dialógicas.

---

<sup>95</sup> Cf Bruner ( 1997, p. 157). Como explicitiei anteriormente, o autor define narrativa como uma estória que fala de um estado canônico inicial e então se dá uma quebra da continuidade que causa um estrago maior do que o potencial do indivíduo possa dar conta naquele momento. Um projeto de re-edição se instala. A meta seria restaurar o estado anterior de equilíbrio. No caso desses jovens o valor que moveu a re-edição foi a busca do transcendente: "deve haver um sentido para as situações que vivi", seria o pensamento não formalizado em palavras.

Creio que minha pesquisa conclui algo bem plausível. A capacidade dialógica dos três reis magos bem como a inerente condição de inculcar valores à própria vida favoreceu e ampliou seus amadurecimentos, o que será comentado nos próximos tópicos.

#### 4.6. Dialogicidade, conversação e construção narrativa do self

Concluo então que a palavra chave para essa intrincada rede de conexões é o diálogo. Diálogo tem um potencial de inovação diferente de:

- Debate (defesa de duas ou mais posições opostas) pois não há posições que devam se perpetuar ou ganhar a disputa;
- Discussão (troca de conhecimento sobre determinado tópico) pois a construção do *self* não supõe conhecimento lógico sobre o que quer que se apresente e sim um conhecimento vivencial ou mesmo tácito e
- Conversação (não tem um foco e pode transitar por vários tópicos) e só no momento em que detecta um ponto comum – ou polêmico- é que o foco define-se.

Diálogo cria um espaço comum e leva a experiências comuns e *insights*. Mais que isso, diálogo pode dar-se entre interlocutores internos na auto-reflexão levando à inovação. Diálogo pode acontecer com entidades invisíveis produtos da imaginação individual e/ou coletiva o que, na visão dos autores da TSD é perfeitamente plausível em função da postura filosófica que assume o real como fenômeno: é real aquilo que é vivido como real.

Quando o formador pergunta a Balthazar se ele é homossexual, pode ser que esteja falando a partir de seu eu institucional, ou seja, a cultura da igreja se materializa na fala interrogativa de um de seus membros nomeado como autoridade. Fala a posição de eu institucional. Balthazar escuta e responde a partir de sua posição de eu-negro, algo absolutamente natural: nasceu negro e assim será sempre. Diz: “Tem duas coisas que não posso abrir mão: ser negro e ser homossexual”. Interessantemente associa homossexualidade à negritude, posições de eu incomparáveis. Repete a fala em nossa conversação: “não abro mão de minha negritude e me vejo como homossexual desde sempre”. Mas ao responder, o faz pela via das normas impostas pela instituição. Não houve diálogo, tampouco debate

e muito menos uma conversa. Os dois falaram em terceira pessoa. O papel de formador fez a pergunta, o papel de seminarista correto deu a resposta. O diálogo só aconteceu no momento em Balthazar se volta para dentro e sente a dor de dupla rejeição: por ser negro e por ser homossexual, duas posições de eu em duas diferentes dimensões de seu *self*.

E em nenhuma das duas teve autonomia para fazer escolhas. A inovação só se deu quando em conversa posterior ao diálogo clínico, retomando o assunto com o formador, pôde ouvir o que não havia ouvido no momento da conversa: “Não me importa se você é homossexual e sim o testemunho que você dá”. O mesmo formador que falou pela instituição, mostrou que sabe falar também de modo não institucional, de pessoa para pessoa. Ocorre então a aceitação do futuro confrade em suas múltiplas posições de eu. Balthazar pôde inovar por ter sido aceito, o que significa ter sido escutado: sou religioso, sou homossexual, sou negro, várias posições de eu que poderiam ser dissonantes com o que se entende por cultura da Igreja. Cultura essa que desde os anos 1970 caminha na direção a um clero com mais negros e homossexuais do que brancos e heterossexuais. O fato estatístico não resulta em mudança dialógica a menos que este outro indesejado seja absorvido como uma das contra-posições da instituição: não branco, não heterossexual e, paradoxalmente, religioso, instituído, instituinte. E foi o que se deu na conversa com o formador.

Vemos aqui um instituinte instituindo a instituição com uma nova posição de eu ‘pronta para decolar’. Essa era uma das perguntas de minha pesquisa. Pode o instituinte inovar a instituição? Não é possível concluir que sim. O que se pode é narrar o fato e propiciar ao jovem a coragem de responder à fala institucional instaurando o diálogo. O formador falou, o jovem respondeu, o formador escutou e respondeu em função do que escutou. Deixou de ser discurso e passou a ser conversação, modo humano de construir conhecimento (Belzen, 2010, p.293). Ao aceitar-se e permanecer na instituição ele dá um salto pessoal e alavanca a instituição que o admite como membro. Só o futuro dirá se será para sempre, o importante é ser coerente e viver no aqui e agora sem amarras. Quando esta/s posição/posições do eu sofrerem uma ruptura, a construção recomeça.

O fato é que tudo começou em Balthazar com a quebra do diálogo com Nossa Senhora do Bom Parto, a quem se agradecia em família por seu nascimento. A “santinha” ficou escondida e, de algum modo, Balthazar perdeu seus cuidados que

só foram resgatados nas conversas clínicas: relato do sonho, associações, objeto simbólico no consultório (quadro de Jesus em diálogo com a samaritana diante do poço), estranhamento da imagem (Jesus e a samaritana voltados para o expectador).

Trata-se de uma polifonia dificilmente compreendida se não se entende diálogo como fonte de sentido e ainda, se não se tem em mente a força constitutiva da metáfora do contextualismo, ou seja, “o acontecimento histórico sobre o qual a pessoa fala de várias maneiras... como uma estória na qual os diversos atores representam um papel” (BELZEN, 2010, p. 310) é que vai construir o significado. Significado inclui intenção e coloca um valor na experiência vivida. Tudo é relevante quando se quer compreender um certo modo humano de agir. Construir uma identidade, como estiveram fazendo os três reis magos durante a conversação terapêutica, tinha por traz valores da cultura e do momento histórico em que viviam. Ser padre como “coisa de quem não quer pegar no pesado”, para Melcquior, falava dos valores de uma cultura que não valoriza e respeita o trabalhador braçal brasileiro sem condições mínimas de saúde e educação. Mulher “adúltera” para Balthazar e filho de “mãe solteira” para Gaspar falavam de valores de uma cultura machista que julga e coloca no feminino as culpas morais, autentica o preconceito e amplia a penitência para a geração posterior. Eram jovens que iniciavam suas vidas com um fardo nas costas.

Nos três casos a religião (ou religiosidade) trouxe nova luz. Para Melcquior, sua avó e a benzedeira atendiam sua demanda espiritual. Para Balthazar, o sermão do padre atendia suas necessidades intelectuais (a questão da afetividade homoerótica surgiu depois). Para Gaspar, os grupos de encontro de jovens alimentavam suas necessidades fraternas. Junto com os ganhos havia o paradoxal da instituição: a mesma que acolhe e tem um discurso de inclusão carrega em si valores colonialistas em seu subsolo pulsante. A conversação (Belzen, p.293) psicoterapêutica com religiosos não pode isentar-se de valores sob pena de não ser eficaz. Sendo eficaz, constrói um saber prático que pode ser ampliado para a instituição formativa católica. O diálogo que fomentaria a formação de identidade desses jovens precisava da conscientização dos valores da cultura na qual pretendiam ingressar.

Uma nova conclusão se abre e confirma as palavras de Valle (2008, p.93) que convida para novas pesquisas de campo observando que Abraham Maslow “julgava

não haver fundamento objetivo no caráter supostamente *value-free* que lhe haviam tentado inculcar em seus anos de formação como psicólogo”. Independente do grau de religiosidade (ou irreligiosidade) dos pacientes a não sensibilidade aos valores (*valuelessness*) corroía a psicoterapia de sua época, fato que facilmente se repetiria hoje se não acomodássemos o estudo da cultura e das sub-culturas em que os seminaristas se inserem. Os fenômenos psíquicos não tem modo melhor para serem conhecidos senão pelas narrativas das experiências de situações de alegria, bem estar, luto, rompimentos, abandonos, palavras e frases ouvidas, olhares, abraços, curas a partir de rezas, alimentos ingeridos, choros expressos ou engolidos, sonhos de desejo, compensação ou terror etc.

Falar, ser escutado, escutar a réplica, produzir a nova resposta que já inclui outra posição de eu gera novo acontecimento histórico e mostra que os três reis magos se libertaram para a *depositioning*, a recepção do mundo, agora pelo viés da conversação psicoterapêutica.

#### 4.6. *Outros elementos para uma avaliação crítica dos casos*

A construção do *self* é um projeto permanente do existir e o fato de ser móvel e flexível é que consolida sua estabilidade. Inseridos na história e com olhar voltado para o futuro, os padres terão acesso ao mais longínquo de si se e quando as amarras do passado forem incluídas em seu presente desvelando-se como ação no mundo. A contra-posição desejada traz consigo a posição rejeitada e no fluxo das posições antagônicas se faz um homem que age como instituinte **na** e instituído **pela** Igreja de modo a representar e ser representado por ela.

Quando Gaspar se decepciona com o confrade que finge adoecer algo se quebra dentro dele. O referido irmão da fraternidade não sabia de fato o que é vida comunitária, não havia sequer saído de seu narcisismo e queria apenas salvar a própria pele. Tratava-se de alguém com medo, medo de perder a segurança do convento, medo de enfrentar sua sexualidade homo-erótica<sup>96</sup>, movimentando-se de modo a evitar o abandono, a solidão. Queria ter segurança a partir de fora. Isto tudo

---

<sup>96</sup> Cf Vidal, 2008. Para um postulante a membro da Igreja, os documentos ligados ao tema da homossexualidade tem o efeito de amedrontar um jovem bem intencionado como este de meu estudo. Ao contrário, em pessoas com algum transtorno de caráter pode produzir comportamentos e atitudes dissimuladas e oportunistas.

já havia se passado com Gaspar na ocasião em que percebeu que em sua família original não encontraria recompensa para sua dedicação: seus irmãos por parte de mãe apresentavam dificuldades que os tornavam um peso para Gaspar. Desiludiu-se com a família, mais especialmente sua mãe e seu pai /padrasto.

No entanto, manteve em si mesmo uma posição de eu ingênua: posso encontrar tudo isso em outro lugar. Mudou de casa e levou a mobília quebrada. Cuidaria de todos na vida comunitária, como seus irmãos de sangue e viveria cercado de afeto. Talvez Gaspar tivesse mesmo esta tendência de imaginar e ir adiante com seus ideais sem olhar em torno para validação. Só saía do próprio sonho 'no tranco' (indignação da tia que denunciou em voz alta o pai postiço; atitude do irmão de fraternidade). E a resposta vinha sempre junto com a vergonha de ter sido enganado. Ou ainda de ter enganado a si próprio.

Como o padre da paróquia que freqüentava lhe parecia íntegro e carregado de ideais utópicos (posição de eu desejada), escorou-se nesta imagem e foi em frente com seu projeto. Ao ter percebido, bem jovem ainda, que seu nome não era o mesmo de seu pai, logo entendeu ser filho de mãe solteira (posição do eu rejeitada por si próprio e pelo contexto cultural do qual provinha). Fez de conta que não entendeu, tendo se fixado na posição de eu ingênua. A 'malandragem' do colega o afrontou, falou de sua própria 'malandragem' ao manter-se ingênuo. A posição de eu moralista tiranizava a posição de eu amoral: como o colega pôde entrar para a vida comunitária com a finalidade de ser bem cuidado e ter segurança? No entanto o mesmo se passou consigo próprio. Enganado pelos pais e agora, no seminário, a reedição: enganado pelo colega. Ver alguém agir de modo cínico, agir de má fé desestabilizou o seu 'agir de má fé' em função da própria fragilidade. Ele também não se dava conta de que não suportaria a perda do pai-herói que o compensava de tudo: de ter a mãe fraca, de ter sido esquecido pelo pai que o gerou. A coisa era bem funda: quem biologicamente me gerou não me incluiu em seu projeto de vida. Agora, nas palavras que murmurava diante de situações constrangedoras: "Deus é pai!" Ou "Só Deus é grande!". Talvez para muitos um *clichê*. Para Gaspar significava a desesperança em relação às figuras de autoridade da infância.

Desse modo seus diálogos mais significativos passam a ser com a representação de Deus como pai, com Elias, com Elizabete da Trindade. Tudo isso o constitui e confirma que é possível relacionar-se, manter conversação com

entidades vindas da tradição e fincar seu *status* no mundo interno e externo a partir delas.

O que Ihe faltava era separar seu mundo interno da realidade externa compartilhada. Não podia continuar projetando no mundo o seu modo de organização. Podia sim, e o fez, buscar uma sub-cultura (a de sua fraternidade) para ancorar sua escolha tal como todos nós humanos o fazemos.

Quando Melcquior se vê como pai a partir da paternidade de seu irmão que o confirma: “padrinho também é pai” mostra que as histórias pessoais, tão significativas para cada pessoa em particular, nada mais são que pontos brilhantes na historicidade humana. Esta sim é que importa por nos transcender e colocar sentido na curta finitude da existência. A fala de seu irmão gêmeo - aquele que havia Ihe tirado o nome de santo- autenticou nova posição do eu de Melcquior: a de pai. Muitas vezes a linguagem nos fixa e escraviza: “ser padre é coisa de homem que não quer pegar no pesado”, expressão vinda de seu próprio pai Ihe tirou dupla posição de eu, a do padre, identidade desejada e a do pai, identidade rejeitada. Assim que pôde ver-se a partir de uma meta-posição, pôde então inovar o *self* com a oferta do irmão: “padrinho também é pai”. Antes de a meta-posição ter surgido foi preciso que Melcquior dialogasse com tão múltiplas posições do eu que Ihe pareceu ter sido centrifugado para o caos: posição de eu Elias deprimido, desolado. Na experiência do encontro, o consolo: Deus é brisa suave. Tal como o personagem bíblico, que o autenticou e inovou. Psicoterapeuta e cliente, nós dois precisamos na ocasião afrouxar os limites: nos perdemos poeticamente na narrativa da desolação e então a ordem retornou na metáfora: Deus é brisa suave. Nos movemos como se fossemos elásticos e construímos juntos a solução para o impasse. Bruner (1997, p. 156) afirma:

Em nosso mundo social quanto mais fixo o conceito de *self* de alguém, maior a resistência a mudanças. Estar frouxo (não fixado) torna possível reparos e negociações. Não surpreende então que *turning points* sejam tão característicos das auto-biografias que escrevemos ou contamos.

Melcquior na posição de eu Igreja, na posição de eu para a Igreja, na posição de eu para o mundo, na posição de eu para ele mesmo e na posição de eu para Deus se mesclam em uma vasta paisagem de desejos e limites pessoais associados à vocação para ser padre.

Em Balthazar, ao afirmar não abrir mão de sua negritude (posição de eu racial: negro), o que é correto do ponto de vista da construção da identidade, errava ao associar esta afirmação à outra que envolvia escolha pessoal: eu como padre casto. Errava ainda ao mesclar as duas posições com a da escolha ou condição homoerótica. Tratava-se de posições em diferentes níveis de seu eu que deveriam dialogar entre si e não serem postas em paralelo ou igualdade. Uma coisa é ser negro, outra é ser padre, outra ainda é a condição (ou estado) homo-erótico. Então o formador (posição do eu externa) o interpela e faz dialogar com a posição de eu formador interna: se sou homossexual não posso ser padre. Poderá sim se dialogar com os diferentes níveis de sua múltipla identidade: negro, homossexual, instituinte/instituído na cultura da Igreja.

O mal estar causado pela fala do formador paralizou seu corpo e o fez sentir-se ferido: “*Você é homossexual?*”. E a indignação expressa na resposta: “O que importa se vou ser padre?”. De fato não importa para o papel social do padre se o mesmo tiver uma conduta condizente com os valores da Igreja. Importa e muito se a condição homoerótica o impedir de expressar-se livremente. “O que em mim diz que ajo como mulher? E a resposta veio de outra posição de eu: “se sou efeminado é porque sou ‘mãe’. Só ela me entendeu, curou minhas febres, me consolou, eu sou ‘mãe’ e não tem como ser de outro jeito.” “Não sou meu pai”. Se ser homem é ser como meu pai, não sou homem, é a conclusão implícita na fala. Porém ser homem, e é o que a conversa terapêutica abre para ele, pode ser de muitos outros modos, um deles o de ser padre. A posição de eu padre passa a preponderar sobre as outras sem que precise se escorar nela. Ser casto. Ser homem<sup>97</sup>. Ser padre. Ser negro. Muitas dimensões envolvidas precisando para isso de uma meta-posição que as acolha e delimite.

As várias instâncias: racial, institucional, gênero são intercambiáveis porém não comparáveis por serem de ordens diferentes. Ir se desvelando e refinando o

---

<sup>97</sup> Cf Documento da Congregação para a Educação Católica (2005.) No parágrafo 1, 2 o documento refere-se a qualidades que merecem particular atenção: “o sentido positivo e estável da própria **identidade viril** e a capacidade em relacionar-se de modo amadurecido com outras pessoas ou grupos de pessoas; um sólido sentido de pertença, fundamento da futura comunhão com o presbitério e de uma responsável colaboração com o ministério do bispo; [10] a liberdade em entusiasmar-se por grandes ideais e a coerência em realizá-los nas ações de cada dia; a coragem em tomar decisões e de permanecer fiel a elas; o conhecimento de si, das suas qualidades e limitações, integrando-as num apreço de si diante de Deus; a capacidade de se corrigir; o gosto pela beleza entendida como “esplendor da verdade” e a arte em reconhecê-la; a confiança que nasce da estima pelo outro e que leva ao acolhimento; a capacidade do candidato em integrar, segundo a visão cristã, a sua sexualidade, inclusive na consideração da obrigação do celibato.

diálogo entre as várias posições do eu corrige o desconforto de ser uma estátua de pedra para não expressar corporalmente seu eu mulher/mãe. A perspectiva dialógica permite ver o amadurecimento como intrinsecamente relacionado ao outro. Trata-se da complexidade da instalação do diálogo com o que quer que se apresente como outro: uma condição racial, um sonho (ser padre), um projeto (cumprir todas as etapas da formação), um 'acaso' (missionários na longínqua cidade em que vivia) e, por vezes, o Outro maior (o que sou: representante de Deus ou funcionário da Igreja?<sup>98</sup>). Aprender a dialogar com outros de si é processual e freqüentemente ocorre que a manifestação deste 'outro' venha mascarada pela concepção de que o si-mesmo é autônomo e se pensa apenas a partir de um centro auto-regulativo. Balthazar havia decidido que sua identidade homoerótica ficaria indisponível. O olhar do formador a disponibilizou e abriu para novos diálogos. A coisa não se deu do melhor modo e a função terapêutica, sempre móvel, refez o diálogo e o organizou.

Assim se passava também com Gaspar que presumia ter posse de si mesmo e agir conforme a razão mandava. A vida comunitária mostrou-lhe que nada podia ser ou fazer sozinho: o outro nos interpela e inaugura posições do eu bem como desvela aquelas escondidas no passado. O corpo e as emoções trazem-nas para o presente em processo de construção permanente. A posição de eu sem fala aos 13 anos, falar com voz diferente aos 22 anos, ter voz de menino aos 30 anos só faz mostrar que a razão não fala mais alto que o coração. O nome diferente dos demais irmãos (posição de eu filho de mãe solteira) lhe contava a verdade. No entanto a posição de eu que desejava ter um pai herói e uma mãe casada (posição de eu filho legítimo) o iludiam e ocultavam a realidade concreta. Preferiu ficar com o real dos desejos até que a fala indignada da tia materna o tirou do sonho: "para de chorar! Ele nem é seu pai". Só se ouviu pela voz da tia.

Na vida comunitária ressoou a voz da tia ao enfrentar o irmão que desejava tirar a irmã idosa do melhor quarto: "Ela poderia ser tua avó! Vai ficar no térreo sim". A fala o adiantou, quando se deu conta já havia pronunciado as palavras. Mostrei a ele a repetição e ele passou a incluir a tia indignada em suas posições de eu. E a tia indignada fez sentido na posição de eu padre.

---

<sup>98</sup> Cf Drewermann, 1989

Ao narrar novamente o que relatei no capítulo II quero demonstrar o caráter compreensivo da narração. Os fatos vão falando por si mesmos e se confirmam no diálogo clínico, que os organiza. Nova conclusão de minha pesquisa se abre e confirma as palavras de Hermans e Kempen (1993, p. 78):

O *self* é um fenômeno altamente contextualizado, está ligado a delimitações culturais e institucionais. Relações de dominância não estão presentes apenas no mundo externo; pelas suas intensivas transações elas organizam também o mundo interno. Isto implica que um rol de posições imaginadas são não somente organizadas mas igualmente restringidas pelo processo de institucionalização (ex: família, escola, igreja, serviço militar e vida comunitária). Algumas dessas possíveis posições são aprovadas. Outras são desaprovadas ou mesmo rejeitadas. Uma importante implicação é, finalmente, que dependendo da extensão da dominância nas relações dialógicas, algumas posições são fortemente desenvolvidas, enquanto que outras são suprimidas ou mesmo dissociadas.

#### 4.6.1. O estabelecimento da meta – posição

A meta-posição é um autêntico fenômeno dialógico que ocorre nas mais variadas condições. Ninguém precisa necessariamente estar em psicoterapia para ter *insights*. Na maior parte do tempo de nossas vidas resolvemos questões e pendências afetivas no encontro direto com ‘outros’ de nosso meio. O que nos parece estranho e novo, o que nos aturde é, geralmente, o que nos leva a novos patamares na auto-construção do *self*.

O diálogo psicoterapêutico com seminaristas católicos baseado na TSD ensinou-me que seus ‘outros’ internos lhes foram doados pela religião católica, pela sua cultura original, pela história familiar, pelas estórias ouvidas, pelo folclore. Somos o mundo e cada autor de estórias é fonte para incluirmos personagens e valores em nós mesmos. A escuta privilegiada do psicoterapeuta criou um palco invisível em que vários personagens puderam interagir e se destacar uns em relação a outros em momentos diversos da apresentação do enredo. Por vezes uma posição secundária foi sobreposta a outra na forma de uma expressão facial, um olhar, um sorriso, uma imitação de voz, um movimento de corpo. Assistir ao relato de uma narrativa supõe presença interativa. O cliente conta e o escutador se vê inserido no enredo com posições de eu (ativadas pelo cliente) que o instigam a renovar o diálogo. Os valores morais e as condutas esperadas pela religião que os envolvia

expressaram-se sempre nos relatos dos três reis magos. Surge aqui outra constatação de minha pesquisa, expressa nas palavras de Paiva (2007b. P. 183):

O termo “religião” inclui, em primeiro lugar, concepções, atribuições e histórias relacionadas com Deus ou deuses; em segundo lugar, sentimentos, afetos e emoções também relacionadas com essas entidades; em terceiro lugar, ações, práticas, ritos igualmente relativos a essas concepções e emoções. Note-se que a palavra “religião” reflete o viés da ciência ocidental, que torna possível o estudo desse fenômeno mas o circunscreve dentro de sua própria perspectiva.

Em Balthazar, o menino ensaboadado e enrolado na toalha tentando proteger a mãe fez-me desejar que a cena se retraísse e fosse nomeada como pesadelo. Doeu em mim a dor do menino impossibilitado de salvar a própria mãe das penitências de ser mulher adúltera. Quando enfim ele me diz que nunca a culpou, resgatou sua posição de eu órfão de mãe viva, menino que ansiava pelo carinho e cuidados vindos da mesma, menino que nunca pôde sequer chorar tão dramática perda. A mulher apedrejada é ele, não tiveram compaixão pelo menino. A posição de eu seminarista na pastoral denunciou primeiro a sua falta de compaixão e as estórias que se seguiram foram pinçando- em espelho- a implacabilidade do pai. Balthazar era inicialmente implacável como fora seu pai. Este último não tinha consciência de sua implacabilidade, o narcisismo ferido é que o acionava.

Como terapeuta, fui eu quem primeiro viu Balthazar de modo meta-cognitivo e então, na seqüência, ele inaugurou o olhar mais amplo sobre si próprio, permitindo a auto-transcendência. Em suas palavras “O que aconteceu com ‘pai’ e ‘mãe’ não me interessa”. Queria dizer que a autoria de sua construção narrativa lhe foi roubada nada mais restando que alojar-se em outro enredo menos arriscado: à posição de eu filho amado se sobrepõe a contra- posição de órfão abandonado; à condição de menino que brinca se contrapõe a de menino-adulto sem fantasias, com horários a cumprir e casa para cuidar. O brincar passa a ser perverso: colocar urtiga no rabo do gato sem sentir dó. E o contra-ponto surge: representar a Igreja e todos os valores associados a instituição que exige dedicação exclusiva e total concordância com normas que protegem contra os arroubos do ‘mal’.

Não pôde viver a ingenuidade do brincar da criança. Esse modo de ser no mundo lhe foi arrancado. Assim que começa a ver-se como observador de sua história de vida (no início não queria sequer contar os fatos) perde o medo de

enfrentar suas dores. Dores que parteam posição e contra-posição: não quero ser como os padres solitários/ tomo cachaça tal qual os padres solitários fazem.

No estudo dos três casos individuais, busquei compreendê-los a partir de três níveis complementares:

- Primeiro, o corpo e tudo o que nele há de constitucional;
- O segundo, o eu ou si mesmo como uma síntese idiossincrática das experiências;
- E o terceiro, as estruturas sociais e institucionais dentro das quais se concretizavam suas histórias de vida individual e cujos *ethos* e *mythos* moldaram o sujeito.

Ao final de minha pesquisa devo concordar com Belzen (2010, p.69) “que [...] no caso de pessoas excepcionais estes *ethos* e *mythos* são moldados por elas”. Essas pessoas tinham de fato condições de re-escrever suas histórias a partir de dentro e a partir da cultura em que se viram desde sempre imersos. Havia neles uma modalidade de inteligência que incluía um saber sobre a alteridade, seja de si, seja do outro, seja do mundo. Diz Sampson (1993, p.166):

Não existe esta criatura individual, um *self* significativamente abstraído dos outros e vivido como um ser altamente de posse de si mesmo. Nós somos, como afirma Bakhtin, criaturas liminais cuja verdadeira essência não está contida em nós mesmos, e sim na fronteira entre nós e os outros. Por isto tudo é que afirmamos que nosso ser deve continuamente aos outros. Nós somos para sempre ‘intrusos no outro’, e ‘interferidos pelo outro’. É claro, os termos ‘intrusos’, ‘impostos’ e ‘interferidos’ todos vem de um discurso ‘auto-contido’. O dialogismo encontra pouco sentido nestes termos tal como comumente os entendemos.

Sampson mostra a dificuldade de se falar do modo como construímos nosso *self*. Embora não caibam conceitos como dentro e fora, as metáforas de espaço são as mais usadas para expressar a condição humana de receber o mundo, os outros e interferir no mundo/nos outros. Sampson escreve no mesmo ano em que Hermans e Kempen (1993) apresentam formalmente a teoria do *self* dialógico que inclui no título as palavras sentido/significado (*meaning*) e movimento (*movement*). O que se institui como sentido envolve ação e movimento. Talvez primeiro se dêem as circunstâncias externas - aquelas sobre as quais o indivíduo não pôde exercer ação alguma- e então passaria a atuar o seu modo peculiar de responder àquelas circunstâncias.

E este modo pode se apresentar muitos anos depois do evento que rompeu a seqüência. Nem sempre se pode reagir no momento cronológico em que os fatos se dão. Pode ocorrer que mesmo o desenvolvimento cognitivo não dê conta do excesso de informação carregada de afeto e presente numa situação traumática. Novas experiências, novos encontros dão *input* para o amadurecimento que ficou no aguardo de restauração da continuidade. Posições do eu escondidas podem então emergir.

Não existe o caos, o que existe é a descontinuidade do ser. O caminho para a ampliação do *self* alterna a aridez dos fatos dolorosos e a imersão no óleo do cuidado proveniente do outro. Outro de si. Outro no outro. Um novo ambiente, novas figuras de autoridade, nova paixão, nova espiritualidade podem acionar a capacidade sublimatória do ser. Referindo-se à teoria freudiana da sublimação, afirma Vergote (2001, p.173) que “Freud não pôde reconhecer que o momento negativo da experiência traumática pode ser retomado no ato complexo de uma nova relação”. O diálogo nos permite falar de nossas vidas se e quando nos pedem, como no caso da psicoterapia, e a ilusão de que ao falar construímos novos sentidos é inerente ao fato de a linguagem ser algo natural no existir.

Ao falar de afetos, as representações mentais se associam quando se trata de dialogar com outros a quem damos valor, seja este valor negativo ou positivo. Assim, quando Melcquior fala de seu pai, a palavra se choca com o conceito de Deus pai. As duas ou mais representações associadas compõem uma mescla que por vezes lhe dá náuseas (eu corporal). Elas não combinam entre si bem como certas comidas não combinam com outras ou ainda certos dias e certas comidas: “não como peixe às sextas feiras e prefiro um ovo frito, fico alimentado o dia todo”. Como humanos e interdependentes que somos, a presença do outro sempre norteará as conceituações que fazemos dos objetos e pessoas do mundo. Também, e igualmente, dos símbolos, ícones ou sinais. Melcquior lembrava-se com raiva do pai sentado diante da televisão jogando papel de balas no chão recém encerado pela mãe.

Balthazar “sabia que pai tava chegando porque o gato levantava o bigode”. Gaspar esperava a chegada do pai apavorado: “Chegava aos berros, punha a gente prá fora para bater em minha mãe”. Por isso não gostava de barulho algum, nem no carro, nem em casa. Nem de objetos quebrados – sabe consertar tudo ou quase tudo -o que mais via em sua casa.

O pai terrestre apenas abre (ou estanca) o diálogo em sua realidade experiencial e se não há inovação e ampliação (HERMANS, 1999; HERMANS, 2001) deste diálogo inicial não haverá uma representação madura da divindade. Como experiência que vai se transformando ao longo do amadurecimento, a construção que cada pessoa faz de sua história de vida passa por muitos desejos: eternizar uma boa relação com algo ou alguém, eliminar vestígios desta relação, desejar e buscar uma melhoria nestas relações. Nesta construção novas experiências se incluem e levam a estados de bem estar (afeto positivo, quando os diálogos são bem sucedidos) até frustrações, desapontamentos, perdas de sentido (afetos negativos quando não se obtém o que se deseja) passando por todas as possibilidades intermediárias. Assim, ao narrar as experiências fortalecemos a representação interna e compartilhada das mesmas, nomeando emoções e fazendo com que venham à tona os afetos escondidos.

Por aí já temos claro que representação não é a experiência e tampouco o relato *a posteriori* da mesma experiência. É sim, o conjunto ou o contexto mais amplo em que vivido e refletido se interconectam. Assim, para se compreender o modo como alguém ou um grupo concebe um conceito precisamos escutar suas narrativas, seu modo de externalizar a imagem ou representação interna. Precisamos conhecer o caminho que ocultou ou represou as emoções para então resgatá-las. Sobretudo, precisamos conhecer os mitos e símbolos da cultura que o indivíduo esteve embebido desde a tenra infância e por vezes bem antes ainda no ventre da mãe. Melcquior não foi esperado pelo pai e dividiu o ventre da mãe com seu irmão gêmeo que ainda lhe tirou o nome de santo. Balthazar teve barriga e seio maternos e, a seu ver, os perdeu abruptamente através da ação do pai. Gaspar foi adotado pelo padrasto ainda no ventre da mãe, tendo nascido hifenizado: caiçara-europeu.

Se pensarmos que a memória exerce permanente influência em nossas narrativas, compreenderemos também a mobilidade da representação. A memória aciona novos ângulos em função de novos diálogos que o *self* estabelece com novos 'outros' ao longo da caminhada. Daí o efeito permanentemente transformante da experiência que é nomeada e renomeada *a posteriori*. Contar e recontar vai constituindo o *self* e ampliando seu espectro. Assim se configuram as posições de eu com suas respectivas inovações ao longo do tempo. Existe como que um arquivo e deste arquivo são sacadas informações na medida em que novos diálogos

motivem a busca. A cada novo diálogo uma inovação (HERMANS, 1999). Uma metáfora viva, um conhecimento (STIVER, 1998; SARBIN, 1986 b).

Como a experiência se inscreve no corpo e posteriormente nos processos cognitivos? Como a vivência repercute no psiquismo e irrompe na metáfora? Qual a exata influência da cultura de origem, que fornece narrativas prontas para que os indivíduos inscrevam nelas suas experiências de modo criativo? Talvez se possa pensar que o que faz transformar o eu que entra em contato com o meu e o mim seja mesmo a consciência advinda da narrativa. Quando Balthazar estranha sua própria posse dos objetos de meu consultório carregados de estórias ele apreende algo de si: “sou tudo isso”. E ainda ganha o mundo: “estou alegre com minha ordenação”, situação que se dá no aqui agora. Posso ser feliz mesmo sem nunca ter podido ser antes.

Parece que o mundo imaginativo tem força constituinte do ser e por isso as experiências de transcendência, ponto alto e nobre da capacidade humana de imaginar, tem ação transformadora. O Deus que Melcquior imaginou tinha os traços de seu pai corrigidos e vistos como contra-posição. Desde pequeno ele recriava os diálogos. Em si não há um pai e uma mãe totalmente reais e sim a conjunção dialógica da criança com seus pais.

Acreditar ou não em Deus, associá-Lo ou não a imagem de pai, senti-Lo como brisa suave ou vento forte dependerá das narrativas de cada pessoa nos diferentes diálogos que a mesma estabelece com ‘outros’ reais e imaginários que povoam a constituição de sua espiritualidade. Em cada uma das possibilidades acima Deus é e não é pai, Deus é e não é a brisa. Na metáfora se instaura o real da representação da divindade. Imaginar Deus como pai é um dos possíveis acessos à sua representação. Afirma Catalan (1999, p.151):

Este imaginário pode abrir a porta para o simbólico ou para um além que é visado, inclusive inconscientemente, mas com o qual é possível estabelecer uma relação. Isto é apenas um começo pois o caminho assim aberto será de longo percurso, podendo terminar num impasse, ou desembocar na fé. Será preciso tempo e outros encontros.

Permanecer em atitude de alerta é aprendizagem constante. A metáfora irrompe na emoção de um encontro dialogal: o *self* na *depositioning* se põe à escuta e recebe o outro. Na narração se inicia a elaboração cognitiva que nunca esgotará a fenomenalidade do experimentado. As experiências relatadas pelos três reis magos

fazem presente - com a maior similaridade possível - algo que não era nomeado antes.

Loparic (1995, p.24), conhecedor da filosofia heideggeriana, afirma que o *logos* nomeia tanto o surgimento (*aufgehen*) e a apresentação (*anwesen*) de algo como também o fundamento (*Grund*). Na filosofia grega o nome para fundamento é *logos* que pertence ao verbo *legein*. O significado de *legein* é juntar (*sammeln*), conjuntar (*versammeln*), assentar (*legen*), calcular (*rechnen*), ligar (*verbinden*). *Legein* significa tudo isto, mas tem um significado ainda mais essencial, o do verbo dizer, em português, que deriva do latim *dicere*, proclamar solenemente. Receber o mundo e proclamá-lo solenemente é o modo de constituir o *self*. Começamos a perceber o quanto a *depositioning* é conquista da consciência em plena expansão. A capacidade de receber o mundo e aceita-lo é, além e aquém da fenomenalidade do vivido, uma conquista cognitiva.

Para aceitar a vida como ela se deu no passado e tomar posse dela no presente os três reis magos precisaram superar uma inquietude que impedia de reverter o quadro que parecia fixo e lançar novo olhar, ver por outro prisma, converter. William James (1991. P. 314) fala de experiências de conversão de um modo que se pode adaptar aos casos estudados:

Os deuses e formulas de várias religiões, que guerreiam entre si, efetivamente se anulam uns aos outros, mas existe certo julgamento uniforme em que todas as religiões parecem encontrar-se. Ele consiste em duas partes: uma inquietude e uma solução.

James continua e afirma que na inquietude há a sensação de que algo está errado (a frase pergunta seria: por que me aconteceu tal fato? Fui esquecido por quem?). Na solução está presente uma ação prática que reata as relações com algo superior. “O erro assume um caráter moral e a salvação um toque místico”<sup>99</sup>. Aí está o processo psicológico da conversão. No caso dos três reis magos a conversão os levou para a vida de Igreja, a que se apresentou disponível para seus precários universos culturais.

Geertz (2001, p. 165) reconhece em James a “atenção intensa, maravilhosamente observadora e quase patologicamente sensível às nuances e sutilezas do pensamento e da emoção a que eles também o levaram”. E completa

---

<sup>99</sup> Idem ibidem

afirmando que é disto que precisamos agora: “relatos circunstanciados das inflexões pessoais do compromisso religioso, que vão muito além do pessoal e penetram nos conflitos e dilemas de nossa época”. Somente pelas histórias individuais temos acesso a algo tão complexo como a religiosidade. De modo complementar – e também paradoxal – a partir dessas histórias compreendemos o contexto cultural que lhes dá contorno. A contemporaneidade reafirma nas palavras deste eminente antropólogo a importância de se conhecer uma pessoa particular com suas histórias e vivências e, com isso, abarcar algo da cultura e do momento histórico em que a mesma se insere.

Com Bruner (1997) ficamos certos de que as narrativas do *self* têm uma seqüência e um enredo que transita de um estado inicial de equilíbrio, seguido de uma quebra que exige transformações para restaurar o estado inicial de equilíbrio. Quase sempre, exatamente quando é bem sucedida, a narração leva a um novo estado mais avançado. Uma narração só pode ser bem sucedida se devidamente escutada e foi esse o propósito de minha pesquisa, quer seja, o de estimular e aprimorar a escuta psicoterapêutica.

As intuições de James se encontram com as reflexões de Bruner e Geertz após cerca de 100 anos. O que são cem anos para a historicidade circular humana? Muito pouco em termos cronológicos, muito tempo para uma história individual que se angustia com a finitude. A psicoterapia dialógica não consola esta angústia e sim lhe dá lugar e sentido.

#### 4.6.2. *Pensamento dialógico e metodologia hermenêutica*

O tópico conclusivo da pesquisa faz voltar ao início da reflexão. Não há desenvolvimento humano que prescindia da presença do outro. Quaisquer das formas de linguagem emergentes nas mais variadas culturas supõe um outro que responderá ao dito confirmando-o, negando-o ou instaurando-o. A fala é sempre um projeto, um desejo e uma busca. Sempre que nos expressamos seja de modo corporal, com gestos e posturas; seja de modo hermenêutico, via sonhos, experiências místicas e/ou religiosas; seja de modo sintomatológico produzindo doenças, estamos visando o outro em sua estranheza que paradoxalmente exerce atração sobre nós. E ainda, todas as manifestações serão sempre hermenêuticas

embora eu, como pesquisadora em Psicologia da Religião, tenha nomeado as oníricas como prioritariamente hermenêuticas. O que ocorreu em meu pensar é que o sonho como metáfora foi desde sempre nomeado como interpretável. Isto se deve ao raciocínio moderno que foi separando o real do simbólico e impedindo passo a passo o livre pulsar da vida. Tudo no humano é símbolo e cada vivência é imediata e inadvertidamente interpretada desde a mais tenra infância.

Embora isto tudo possa parecer difícil para alguns, de fato não é. A função do diálogo psicoterapêutico é nomear a hermenêutica do existir humano, o que é feito de modo meta-reflexivo sempre *a posteriori* dos fatos vividos e *a posteriori* dos fatos narrados. Quando se adquire o treino para aceitar e metabolizar nossa capacidade natural de interpretar, a vida fica mais fácil. As pessoas 'analisadas' têm a possibilidade de sofrer menos diante dos impactos da experiência momentânea: passado, presente e futuro passam a constituir seus *selves* descongelando os núcleos doentios. Tudo pode ser revertido e então, inovado. Reversão, conversão, *turning point*, virada, são expressões que retratam a continuidade ao existir, estabelecendo limites, criando módulos (flexíveis) separados por rituais. Antes e depois da ordenação. Antes e depois da morte de meu pai. Antes e depois de minha doença.

Dói mas vai passar! Em outros tempos já passou! A experiência de reflexão projeta os conflitos para um tempo futuro, minimizando-os e inovando-os. O tempo se espacializa: lá fora, em outro lugar não me sinto como aqui. Em espaços inovados inova-se também a visão (interpretação) do outro.

Hermans (1999, p. 70) ao explicitar a aproximação dialógica afirma "que é na interface entre *self* e outro, como posições opostas numa estrutura espacializada, que a inovação emerge". Não sabemos exatamente – e acho que pesquisa alguma investigará ou responderá algo a esse respeito – por que razão fazemos uso desta ou daquela linguagem (corporal, onírica ou sintomatológica) e o fato crucial é que a linguagem oral as ordena de algum modo. Assim é que existem os críticos de arte, especialistas em dizer algo sobre o que é expresso em linguagem não verbal pelos artistas que criaram as obras. As linguagens - corporal onírica ou sintomatológica - nos tomam como refém e só nos libertamos delas quando pagamos o tributo de desvendar o enigma expresso no caráter simbólico e metafórico da vivência. No exemplo que ofereci no capítulo I a galinha enquanto ave perde sua força e o seminarista ganha identidade. Ao mesmo tempo, a galinha ganha o significado de

ave com *status* ao servir como posição de eu para o seminarista, ele mesmo sem *status* num espaço cultural totalmente diverso do seu espaço original. Investigar pessoas religiosas em suas ações no mundo e ajudá-las a sair dos impasses causados por suas dores e sintomas exigiu nova visão metodológica que vai além do objeto específico de minha pesquisa e abre para a compreensão da instituição que abriga pessoas comuns e as nomeia representantes de entidades sagradas. Entidades estas absolutamente significativas no imaginário e na fé de nosso povo. Nossos três reis magos viverão e trabalharão – ao menos no projeto formativo da Igreja- como padres ao longo de toda a sua vida. E estarão em diálogo permanente com fieis que partilham de todo o imaginário da vida cristã dialogando com conceitos, dogmas e imagens: Trindade, quaternidade, santos, múltiplas faces de Nossa Senhora, representação de Deus como pai, fundadores de congregações, relatos de milagres e curas, citações e passagens bíblicas, carismas institucionais.

Vindos de famílias diretamente ligadas aos valores inconscientes do povo, quer seja: culto aos antepassados, tradições, folclore, figuras características do catolicismo popular (milagres, aparições, sanções etc) precisam ser trabalhados em direção à autonomia de se tornarem eles próprios (psicologicamente falando) com o mesmo esmero com o que a instituição o faz no plano pedagógico.

Precisamos instalar nesses jovens mais que um estilo de vida. É preciso que construam um estilo para as suas vidas. E para construir este estilo será preciso identificar de que modo narram os fatos dos quais são personagens. Sempre como vítimas sofredoras da ação de outros? Ou como personagens centrais, em torno dos quais o enredo se dá? Ou ainda, como eternos personagens secundários? A cada um desses personagens caberiam categorias psicopatológicas em variados graus<sup>100</sup>. Porém nenhuma dessas categorias ajudaria o exercício de suas vidas, cuja expectativa deve incluir bem estar, em última instância, felicidade. Ao contrário, o confronto com os reversos (as contra posições) melhora o diálogo intra e interpessoal num movimento tríplice: escuta, resposta, reação à resposta. Movimento tríplice, metáfora em forma de triângulo para o indivíduo que, paradoxalmente, inclui em si mesmo todos os outros com quem dialoga: mundo, pessoas, objetos, mitos, personagens históricos, dogmas. Talvez o estilo narrativo adequado para as pessoas da vida religiosa seja mesmo o da aventura heróica.

---

<sup>100</sup> Cf .*Diagnostics and Statistical Manual of Mental Disorders, 4<sup>th</sup> Edition. DSM IV.* , American Psychiatric Association. Washington D.C. 2000

Suas motivações incluem com freqüência a idéia de salvar pessoas e grupos, de lutar muito para se obter o que se deseja, de sacrifícios desmesurados.

No entanto, o melhor é fomentar nos diálogos o aprimoramento do próprio estilo (encoberto) fazendo-o migrar mais para o imaginativo que para a ação concreta, reservando esta última para o papel do padre. O conjunto das demais posições que constituem o *self* deve ser flexibilizado para dar suporte ao que o papel social exige. Demonstrar eficiência e eficácia é fruto do projeto moderno e tem preço elevado para o psiquismo.

O *self* dialógico comporta infinitas possibilidades de abertura do ser no mundo com os outros. Na visão de Belzen (2003, p. 21), 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”. 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 atuar, 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.

Não há de fato realidades mais ou menos próprias para validar a pesquisa das vivências religiosas de qualquer ordem. Pesquisar experiências religiosas de conversão, místicas e/ou pessoas que tem como valor central dedicar suas vidas ao diálogo com o transcendente, tal como o faço nesta tese, não encontrou até agora um método definitivo. O que fiz foi, através das histórias e da história de vida dos três reis magos, conhecer três modos peculiares de fazer uso do imaginário e da moral cristã para alocar emoções, sentimentos, circunstâncias biográficas e/ou históricas marcantes em suas vidas de pessoas afeitas ao religioso. Não encontrei também explicações para a escolha de uma ou outra área de atuação que envolvesse pensamentos contra-intuitivos. Atividade científica, artes, religião e mesmo *marketing* envolvem pensamento capaz de dar nó no óbvio, no esperado.

A oportunidade de diálogo fornecida pela conversa psicoterapêutica exercitou o pensamento criativo e imaginativo dos jovens em formação. Receber cuidado amoroso e compreensivo pareceu-me um modo possível de instaurar eticamente sentimentos de pertença, fidelidade, compaixão mútua (*philia*) e compaixão pelo

outro distante (*ágape*). O modelo da família perfeita carrega em si as contradições da família imperfeita. Sempre há um pai que falha, uma mãe que pecou ou que exagerou nos cuidados, um filho que é grato e outro que é ingrato. Sempre há quem tenha medo, emoção primitiva ligada ao nosso parentesco com os reptéis. Sempre haverá raiva, advinda de nosso fundo indesejável e indesejado: o mal. Se, no entanto, trouxermos para a meta-linguagem a compreensão de tudo o que nos torna cativos: os limites pessoais, os sentimentos tão bem expressos nos sete pecados capitais e outros mais coletivos e pós modernos como a omissão, a falta de indignação moral e ética, então poderemos ampliar as possibilidades de um viver mais autenticamente humano.

E amaremos Deus como pai tal como sonhava Melcquior; viveremos a afetividade homoerótica com dignidade, tal qual Balthazar ansiou; faremos da vida em comunidade uma escolha e um sentido na perspectiva de Gaspar. Contanto que tenhamos clareza de que o outro em sua alteridade é que nos faz inovar e sair da morte implícita na rigidez corpórea, nos sonhos que se repetem e nos sintomas psicopatológicos. Pereira (2004, p.285), estudioso da instituição formativa católica, ele mesmo um católico praticante, enuncia:

Neste sentido, uma vida religiosa de coerção, de ritualismo pesado, de práticas prescritas, não responde ao momento atual. A vida institucional religiosa é essencialmente uma relação amorosa: "Aquele que não ama não conheceu a Deus porque Deus é amor" (1 JÓ 4,8).

A partir da pesquisa realizada obtivemos a confirmação da proposta de Pereira: a vida sacerdotal é uma mescla de disciplina, objetivos e sentimentos sem os quais a continuidade fica comprometida. A sociedade individualizada que vivemos não exclui que os membros da vida consagrada sintam e desejem viver em comunidade. A contemporaneidade não acomoda mais papéis rígidos e desconectados de relações dialógicas que pedem mais e mais comprometimento com os outros. Trata-se do paradoxo de nossos tempos: conectados e solitários, desejantes como nunca na história da humanidade de pertença e conforto vindos de nossos outros/semelhantes e de nossos outros projetados, aí incluída a divindade.

Não saberia dizer, como pesquisadora, se em outras áreas da ação humana o mesmo se dá. Intuo, no entanto, que sim. E o faço a partir da clínica e de minha própria pertença ao mundo como ser-com-os-outros e com Deus.

### 4.6.3. *Psicopatologia e dialogicidade*

O padre e psicanalista belga Antoine Vergote (2001, p.161) demonstra que a capacidade humana de produzir doenças psicológicas nos nomeia de modo próprio:

Ser capaz de psicopatologia e ser capaz de produzir civilização são, portanto, duas características do homem. Poderíamos legitimamente fazer disso uma definição do homem: é ele o ser vivo que pertence à natureza biológica como os animais mas, diferentemente deles, é capaz de cultura e psicopatologia.

De certo modo o que ele supõe é que psicopatologia está diretamente associado à cultura, ou ao que cada cultura define como doença. Quando uma instituição ou alguém em particular busca os serviços de um psicoterapeuta está apostando nesta visão, a mesma que persegui ao longo da pesquisa. É no 'entre' que os processos humanos se dão. Ao procurar um psicoterapeuta o primeiro erro é achar que o conhecimento virá de fora. Do erro surge o primeiro acerto: o psicoterapeuta é um estranho, alguém 'de fora' e buscá-lo mostra o desapontamento diante daqueles outros (da mesma cultura) que temos como não estranhos a nós: família, filhos, comunidade.

E então, no irromper da linguagem própria desta modalidade de encontro (cliente e psicoterapeuta) é que se produzirá o medicamento que levará à 'cura' ou adequação satisfatória (interna e externamente) à cultura ou sub-cultura da qual o cliente é partícipe. Melcquior, Balthazar e Gaspar não conversavam com ninguém do modo que conversavam comigo. Em qualquer outra situação pareceria uma conversa de insanos. Esta, no entanto, gerou conhecimento válido com certo grau de generalização. Vergote relata que as pessoas que o procuram começam por dizer-lhe: "eu gostaria de conhecer a mim mesmo e compreender o que me angustia..ou o que me faz fracassar em meus relacionamentos". Isto tudo é muito racional e lógico e a compreensão de si só irromperá de outro modo. Balthazar deu um salto enorme em seu auto-conhecimento quando criticou o quadro da sala de espera de meu consultório que narrava a passagem bíblica. Não era o quadro e sim ele próprio vistos no espelho: Jesus Cristo e a samaritana são posições de seu eu em expansão natural e, após a experiência de psicoterapia, em expansão consciente e voluntária. Mostrou toda a sua estranheza à minha casa, à minha

pessoa (um 'outro' que se apresentou a ele), a meu modo de cuidar. E concluiu seu raciocínio 'lógico' afirmando-se em sua mais nova e esperada posição de eu: "amanhã será minha ordenação sacerdotal e, incrivelmente estou feliz". Finalizou com a pergunta que confirma a estranheza diante do modo como vem construindo narrativamente sua identidade: "O que é isto?".

Mesmo cronologicamente adulto, pôde viver na relação psicoterapêutica experiências que solidificaram sua presença no mundo. Não estava mais dividido como se dá na esquizofrenia "em que as palavras se põem a delirar por que lhes falta o enraizamento na experiência pré linguística (p.172).

Em minhas constantes pesquisas para compreender o que faz alguém buscar a vida religiosa como modo de estar no mundo procurei sempre fixar-me na psicologia, o que nunca excluiu os fundamentos filosóficos da constituição ontológica do humano. O que observei nos três clientes apresentados é que patinavam pela vida, indo de um ponto específico a outro, como que marcando presença, executando tarefas, cumprindo compromissos enquanto não podiam simplesmente surfar em suas próprias pranchas, movidos pelas ondas de um mar imenso e muito mais amplo que qualquer cultura na qual estiveram ou estivessem imersos.

Eu mesma encontrei no psicanalista Gilberto Safra um 'outro' que inovou minha própria visão do psicoterapeuta que atende pessoas da vida religiosa. É preciso conhecer seu mundo e seus símbolos (valores, imaginário, instituições) para então esquecer tudo e surfar junto aos mesmos em sua especificidade absolutamente humana. A citação é longa, porém reescrevê-la tiraria a autoria de alguém que respeito e admiro no que se refere à compreensão da religiosidade (SAFRA, 2005, p.208):

Em minhas investigações na clínica tenho observado que cada um de nós, tenhamos consciência ou não, estabelecemos, do ponto de vista ôntico, uma concepção a respeito da origem. Essa concepção determina uma ontologia peculiar à pessoa que a formula. Fenômeno que também é encontrado em outros registros da experiência humana, tais como a vida em uma determinada comunidade ou cultura étnica. Ao contarmos uma cultura particular, observamos que seus mitos, seus objetos culturais organizam-se ao redor da concepção de uma origem do mundo peculiar àquele grupo cultural. Fenômeno semelhante existe do ponto de vista de um indivíduo singular. Um dos elementos fundamentais do processo de singularização de alguém é a concepção ontológica característica da pessoa. Essa ontologia pessoal é um dos referentes fundamentais da semântica existencial do indivíduo, que se estende significando seus gestos, suas palavras, as coisas que ele utiliza para compor seu mundo pessoal. O que denominei "idioma pessoal.

Para chegarmos ao idioma pessoal não há dicionário pronto. É como um missionário ou um antropólogo que chega numa cultura diferente da sua e inicia a compreensão da mesma já inserido nela e já a tendo influenciado com sua presença. Na psicoterapia a escuta é ampliada pela imaginação e ambos- psicoterapeuta e cliente- acreditam que aquilo vai dar certo. No caso de Balthazar, até o último instante ele questionou: “o que é isto?”. Havia feito a pergunta inúmeras vezes ao longo do processo: “isto vai dar certo?”. Melcquior desde o início se entregou e sentiu confiança, talvez porque tivesse me conhecido algum tempo antes como sua professora, o que não se deu com Balthazar, que foi indicado por seu formador já que a psicoterapeuta anterior não o agradava. Gaspar desde o início desejou ser aquele que me fornecia cuidados e ofereceu-se para fazer a tabela que daria um formato melhor e mais prático para minhas aulas. Interessante também foi observar que os três sabiam separar a pesquisadora, a professora, a escritora, da psicoterapeuta. O idioma de cada um, parafraseando Safra, surgiu da extensão de suas narrativas para o terreno da imaginação. Imaginação que foi acionada pela memória de fatos vividos. A imaginação serve para dar ordem ao caos de nossa experiência vivencial/social e comprova que o corpo está na mente e que o mundo externo não é simplesmente externo. Está sim formatado pelo uso e produção de conhecimento sobre este mundo. É plausível e possível ainda ampliar diálogos com ‘outros’ provenientes de todas as esferas da vida humana, reais concretamente e reais imaginativamente. Podem ser objetos ou pessoas, animais ou vegetais, pedras ou rios, paisagens ou imagens, idéias ou projetos. O que não pode haver é a estagnação proveniente de diálogos desnivelados em que um dos interlocutores exerce dominância sobre o outro. Safra (p.210) denuncia:

Por outro lado, é parte da experiência de todo clínico testemunhar situações existenciais em que as concepções religiosas são usadas como tamponamento da transcendência e do devir, levando o indivíduo a uma estagnação e paralisia de si. A perda da condição de peregrino é também uma forma de adoecimento do sentido de si.

Em vários momentos, nos três casos apresentados, percebemos a influência externa tamponando a leveza necessária ao surgimento do pensamento meditativo que se opõe ao modo ansioso comum em situações de tensão. Como exemplo, Melcquior e a imagem de Deus como pai causavam uma parada em seu

desenvolvimento pela comparação com o pai real. Outro exemplo: Balthazar ao sentir-se culpado por delegar funções a um leigo e sentir alívio por isto. E mesmo Gaspar que sofreu por ver seu confrade ter atitude desrespeitosa diante da irmã idosa. Todos estavam travados em seus pequenos mundos e não tinham condições de dialogar com seus mitos, com os símbolos e com as representações da cultura. Saídos de seu narcisismo puderam entrar em contato com o mundo real e seus limites. Deus é pai, embora o pai concreto de Melcquior ainda não possa sê-lo. Delegar funções é nobre e, como padre, Balthazar não terá condições de atender a todos os necessitados de ajuda. Acolher o irmão, respeitar o idoso, as crianças, os discriminados de toda espécie é proposta e meta de vida para Gaspar que terá de aceitar a frustração de, por vezes, falhar e ainda, de que em seu instituto nem todos estão preparados para esse grau de humanidade.

Enfim, todos precisaram superar a etapa narcísica que coloca no centro da reflexão as estórias vividas no passado pessoal e teima em compreender o mundo a partir dessas narrativas subjetivas, supondo ingenuamente que o mundo em torno a eles é regido pelas mesmas conexões que regeram suas primeiras experiências de vida. De algum modo, nós humanos ainda buscamos as causas em retrocesso e só um encontro dialógico genuíno pode promover e fortalecer o potencial itinerante de nosso ser no mundo com Deus e em diálogo com o futuro, com o ainda-não.

Assim, construir o próprio *self* supõe o diálogo entre o material simbólico disponível na cultura e as estórias pessoais que, juntos, contarão a história de vida de alguém. Belzen (2003, p.20-21) amplia esta idéia ao asseverar que:

O conhecimento do *self* dialógico mostra que o ser humano vive em múltiplos mundos sociais, habitados por 'outros' tanto reais quanto imaginários, pessoas conhecidas seja do passado, seja das histórias pelas quais se vive. Se a pessoa é religiosa ou, ao menos, familiarizada com algum tipo de religião, pode travar relacionamentos com deuses, espíritos, autoridades religiosas e pode conduzir um diálogo com estas entidades que passam a fazer parte de uma construção narrativa do mundo.

Melcquior, Balthazar e Gaspar são pessoas reais, datadas histórica e geograficamente no Brasil do século XXI. Construíram suas narrativas escorados em valores como fidelidade, família monogâmica, sexualidade responsável, pai como figura de autoridade, crença no trabalho para ganhar o pão de cada dia. Esses mesmos valores serviram para estancar sua caminhada na medida em que instituíram posições de eu rígidas. Para o pai de Melcquior, padre "é aquele que não

gosta do trabalho pesado”. Para Balthazar ‘mãe’ “saiu da linha e perdeu seus filhos”. Para Gaspar, as palavras do padrasto foram marcadas a ferro e fogo: “tua mãe não presta para nada e em minha ausência, você toma conta de tudo e zela por seus irmãos”. Até que novos diálogos tenham se instaurados estavam todos amarrados no pelourinho. Os diálogos que mantinham com entidades sobrenaturais os tiravam paliativamente de seus algozes: as palavras proferidas, as marcas no corpo, os tormentos ligados à culpa etc.

Melcquior, Balthazar e Gaspar são também metáforas pelo que contam de tantos outros seminaristas e padres que conhecemos. Estórias e histórias difíceis, vocações calcadas na busca de uma pertença, uma identidade, um lugar no mundo. De tal modo se apresentam como metafóricos que meu orientador, ao enviar-me novo paciente tenha dito: “agora você vai atender Melquizedec”. Este personagem aparece uma única vez na Bíblia e a ele se atribuem tantos feitos que exerceu papel teológico importante na interpretação do sacerdócio de Jesus Cristo e do Novo Testamento em geral. Assim é que compreender hermeneuticamente nossos três reis magos pode significar algo de bom para a formação e o acolhimento das novas gerações que em breve que estarão no comando da Igreja neste 3º milênio.

#### 4.7. *Um balanço conclusivo*

Na presente pesquisa discuti a inovação que a TSD pode trazer para a exploração analítica das narrativas de vida de seminaristas da Igreja Católica. Tive todo o tempo em mente o objetivo de fomentar o amadurecimento desses jovens, objeto de minha pesquisa, que mostravam uma série de lacunas em sua evolução psicológica e religiosa. Mesclei propositadamente um modo de falar narrativo com o estilo acadêmico geralmente usado em teses doutorais.

No capítulo I descrevi os caminhos que me conduziram à TSD e os passos que fui dando no sentido de aprofundar os aspectos teóricos de meu trabalho psicoterapêutico na linha dos contatos profissionais e acadêmicos, do aprimoramento das intuições, dos questionamentos que sentia brotarem do meu ‘agir terapêutico’ (MASSIH, 2000) diante das narrativas de meus clientes.

No capítulo II explicitarei as bases filosóficas e as teorias psicológicas que embasaram a criação da teoria, a saber: a visão não cartesiana de Gianbattista Vico

(HERMANS eKEMPEN, 1993) e o construcionismo social (HERMANS, 1997; VALSINER, 2000; VALSINER e VEER, 2000) em suas variadas associações com a Psicologia Narrativa (BRUNER, 1997). Fiz uma opção metodológica pela Psicologia Cultural e o método hermenêutico proposto por J. A. Belzen (2010). Fiz algumas associações teóricas entre meu estudo e os de antropólogos contemporâneos com sua visão inovadora de cultura e religião (GEERTZ, 2001; MITHEN, 2002). Nessa mesma direção da interdisciplinaridade, lembrei-me de mencionar explicitamente algumas tendências provenientes das Ciências Cognitivas (PAIVA, 2007b; VALLE, 2001), da Psicologia Evolucionária (BOYER, 2001; MITHEN, 2002) e das Neurociências (DAMÁSIO, 2010) já presentes em psicólogos da religião dentro e fora do Brasil. Enfatizei, aproveitando-me da Filosofia da Linguagem (VAN BUREN, 1977; Stiver, 1998; Queiroz, 2010) o papel da metáfora como fonte de conhecimento para meu objeto de estudo: seminaristas da Igreja Católica que almejam o sacerdócio mas experimentam algum tipo de dificuldade em seu amadurecimento.

Tive sempre presente os efeitos do incremento e do câmbio social, econômico e político (que por razão de método mal mencionei em meu texto) com o conseqüente pluralismo e subjetivismo da(s) cultura(s) de nossa época (Valle, 2010; Bauman, 2011) que se fizeram sentir sobre o campo religioso em seu todo e em especial sobre a identidade religiosa da geração que bate hoje às portas dos seminários (Serbin, 2008). Como não podia deixar de ser, ficou alterado o processo de integração psico-religiosa destes jovens (Safiotti 2004; Safiotti, 2005). Tanto mais por carregarem em si relíquias psicologicamente ativas de uma religiosidade vivenciada segundo os moldes do sagrado católico-popular então hegemônico e agora questionado por outras e variadas vozes que os muros do seminário não podem mais barrar.

No capítulo III apresentei três narrativas clínicas, cada uma delas caracterizada pelo diálogo estabelecido entre minha posição de eu psicoterapeuta e as múltiplas posições de eu dos três reis magos: as do passado, as do presente e aquelas projetadas para o futuro de suas vidas como padres. A conversação que estabelecemos provocou em ambos -pesquisadora e pesquisados- um tipo de conhecimento e re-conhecimento que teve como *lócus* de investigação a paisagem ou palco povoados pelos personagens que emergiam dos relatos.

Dediquei este capítulo conclusivo da pesquisa a uma espécie de retomada e aprofundamento do que os três casos clínicos já haviam levantado. O esforço de

releitura crítica dos casos me obrigou a perceber outros caminhos e ângulos que não imaginava quando burilava meu projeto inicial de investigação. Já naquela ocasião eu tinha presente a hipótese de que o amadurecimento do *self* dos seminaristas católicos seria melhor compreendido e fomentado se houvesse uma abordagem que levasse em conta a integração deles com seu ambiente cultural de origem, com os personagens, reais e imaginários, tecidos segundo valores culturais ainda bem presentes nas estórias contadas, mas já afetadas pela inevitável racionalização advinda de ao menos sete anos de estudo de nível superior. Racionalização esta alimentada pelos valores e padrões oferecidos pela instituição formativa católica e que precisavam ainda ser metabolizados em nível de um *self* corporizado e mais consciente. Assim é que passo a elencar formalmente algumas conclusões, todas já esboçadas ao longo de minha narrativa.

#### 4.7.1. *Afirmações finais*

Em primeiro lugar, creio poder afirmar que este imprescindível cruzamento de ambientações e fortes experiências pessoais foi agilizado e inovado pela psicoterapia conduzida segundo as perspectivas da TSD. A dinâmica e a criatividade de seus conceitos centrais - posição e contra-posição de eu, inovação de eu, *depositioning*, meta posição etc - impedem a reificação dos mesmos e facilitam a compreensão de que a construção do *self* é processual, dinâmica e está fincada no solo histórico-cultural . Sem a linguagem e as estórias oriundas desse solo, a subjetividade humana não se constituiria.

Em segundo lugar, o apoio metodológico que busquei na visão cultural da Psicologia da Religião de J. A. Belzen (2003; 2010) ampliou a força da TSD ao incluir conceitos como conversação (2010, p.293), e validação comunicativa (2010, p.153), esses mesmos ativados pela linguagem e pelas estórias.

Em terceiro lugar, pude verificar que a condição hermenêutica - se bem trabalhada no contexto da psicoterapia - sustentada pela narratividade e dialogicidade humanas traz benefícios ao amadurecimento humano em geral e, em particular, trouxe aos três jovens objetos de minha pesquisa.

Elenco abaixo os ganhos adicionais - presentes em qualquer trabalho de pesquisa- que me permitem afirmar a relevância das posições metodológicas assumidas:

1. A observação clínica do amadurecimento humano e religioso dos três clientes ensinou-me que a Psicologia Cultural da Religião (BELZEN, 2010) pode ser aplicada com boa probabilidade de sucesso em uma grande variedade de problemas comuns na vida de seminaristas de hoje, decorram eles de lacunas individuais, grupais, institucionais e/ou do coletivo humano.
2. Quanto à Psicologia Narrativa aplicada à clínica, embora não represente uma novidade total, deve ser considerada mais uma opção de método e técnica que produz bons resultados. Mais que isso, constatei que as narrativas humanas estão em toda parte e, no dizer de Kerby (1991)<sup>101</sup>:

Convergem de vários modos através da linguagem, imagens e gestos. Pode-se dizer que os seres humanos tanto individual como grupalmente sonham , divagam, crêem, duvidam, planejam, relembram o passado etc através das narrativas.

Ambos, narrativa e interpretação, oferecem um campo bem fundamentado e amplo de indagações para qualquer empreendimento – não apenas o psicoterapêutico - que se ocupe da religiosidade humana.

3. Cheguei igualmente à conclusão de que o uso da TSD não implica deixar de lado os vários outros aspectos, igualmente fundamentais, que as ciências psicológicas levantaram durante todo o século XX, passando necessariamente pela (s) psicanálise(s) e pelas psicologias dinâmicas em geral.
4. Percebi a validade epistemológica de se investigar pessoas através de ego-documentos<sup>102</sup>; gerados por biografias e auto-biografias individuais ou por comunidades religiosas; por alunos em sala de aula de ensino religioso; pelos relatos de missão de padres e religiosos que, por viveram em ambientes não cristãos, se acham coagidos a dialogar com as mais

---

<sup>101</sup> Apud Rapport e Overing, 2000, p. 283

<sup>102</sup>Cf Belzen, 2010, p.288: O instituto Holandês de História define o ego documento como uma espécie de designação coletiva para um tipo de texto no qual a vida e os pontos de vista pessoal do autor são o tema central. Dentre esses, os mais comuns: memórias, narrativas de viagens, relatos de conversões religiosas e assim por diante.

variadas culturas e nas mais variadas de suas manifestações (língua, mitos e ritos, crenças, comportamentos e valores éticos ou religiosos).

5. O estilo narrativo que conferi ao texto de minha investigação (usei a primeira pessoa e me referi mais de uma vez ao que eu sentia e pensava) teve também “validação comunicativa” na medida em que eu mesma avancei em meu trabalho como psicoterapeuta dessa específica cultura da qual fazem parte meus objetos de pesquisa. Assim expressa Belzen (2010, p. 153):

Validação comunicativa é o esforço para controlar a interpretação dos resultados, fazendo com que eles se voltem de novo aos participantes da pesquisa ou a outros representantes, ou a **especialistas na forma de vida à qual os participantes pertencem**. (grifo meu)

As narrativas dos três casos clínicos ordenaram temporal e existencialmente as histórias e a história de vida dos clientes pesquisados. Suas posições de eu narrador preponderaram sobre as demais permitindo que minha posição de eu pesquisadora hermenêutica/ psicoterapeuta escutadora dialogasse com suas histórias<sup>103</sup> re-contextualizando-as no intuito de serem absorvidas pelo *self* em contínuo amadurecimento e movimento. Pude assim me convencer de que as histórias de meus clientes já incluíam desde seu início uma interpretação subjetiva não saudável dos fatos realmente acontecidos. Pode parecer obvio mas ao colocar os clientes na posição de narradores que agora têm condições para refletir a fundo sobre sua história, esses amadureciam em sua interpretação do acontecido (BELZEN, 2010, p. 332-339).

O autor acima se refere ainda à validação ecológica (p.153) em que se postula o respeito e a integração da pesquisa ao modo de vida dos sujeitos participantes. Tudo isto me ajudou a configurar suas esferas de ação no mundo do mesmo modo que a mim, pesquisadora, configurou meu diálogo com eles. Se não adentrar seu universo, os verei como estranhos. Se os vir como estranhos não terei ainda estabelecido a meta-cognição imprescindível para acompanhá-los clinicamente. Como estranhos e diferentes de mim, ‘outros’, também contribuem para a contínua construção de meu próprio *self*, em que uma das posições, a de

---

<sup>103</sup> Cf Belzen, 2010, p. 332. Histórias já incluem a interpretação dos fatos. Quando conveniente, fazemos o paciente refletir sobre sua história.

psicoterapeuta, se destaca no presente esforço de reflexão. O que confirma a pluralidade e a alteridade do *self*<sup>104</sup>.

Suas vidas e seus mundos são absolutamente iguais às vidas e aos mundos de qualquer outra pessoa. Isto não os faz mais ou menos religiosos, mais ou menos vocacionados. Não há um crivo que se possa usar para medir sua religiosidade ou espiritualidade. O que há são suas experiências concretas de encontro com o sagrado e com o profano. A cada modalidade de diálogo ou encontro, uma nova modalidade criativa de investigar religiosidade e/ou espiritualidade. Belzen (2010, p. 67) dá suporte às constatações acima:

Em contraste com o que estava muitas vezes implicado no pensamento dos psicólogos da religião mais antigos [...] que conceituavam a religiosidade em analogia com um impulso natural ou biológico, não existem funções psíquicas especificamente religiosas, funções estas religiosas em si mesmas ou somente encontráveis em pessoas religiosas. Por isto não temos métodos ou conceitos específicos da Psicologia da Religião.

6. Fecho a elaboração de minha tese explicitando que se em algum momento da exposição fiz generalizações ou se me encaminhei para o estabelecimento de tipos, o fiz apenas na medida em que elucidei a validade de minhas conclusões “na intensa relação intersubjetiva” (BELZEN, 2010, p. 155) da pesquisadora com seu objeto. Nas palavras do referido autor:

A transparência é vista como mais relevante que a objetividade e está sendo compreendida como o fato de se levar o processo de pesquisa no sentido de uma interação aberta entre o pesquisador e o participante, em vez de buscar uma neutralidade ideal e inalcançável.

O *self* é um texto que está sendo editado constantemente, não por um eu central ou soberano, mas por uma multidão de posições do eu que interagem entre si e com outros. Na medida em que os clientes objeto de meu estudo se soltaram para a recepção de sua psicoterapeuta e dos ‘outros’ do mundo, novas aberturas se deram com novos outros a serem encontrados em sua cultura e sub-culturas num processo inesgotável ao longo da vida.

Sempre atenta à minha área específica de atuação, a condição dialógica humana se ateu à prática e método de investigação dos fatos da clínica.

---

<sup>104</sup> Cf Simão e Valsiner, 2006; Hermans e Konopka, 2010

## CONSIDERAÇÕES

A presente tese é uma conquista tardia, a meu ver, da psicoterapeuta e pesquisadora que sou há mais de 40 anos. Não há dúvida que meu interesse por pessoas e seus afetos tem seu nascedouro em tempos muito anteriores aos da formação acadêmica dos anos 1970, ocasião em que iniciei meus estudos de Psicologia nesta mesma PUC de São Paulo. É condição humana o cuidar, o ocupar-se de sentimentos e experiências que perpassam o existir (HEIDEGGER, 2006). Significa que rever-se e inovar-se continuamente é ferramenta fundamental para quem se propõe a cuidar no contexto da clínica psicológica (MASSIH, 2000). Mostra ainda que o pesquisador da religiosidade deve levar em conta sua própria trajetória de vida e trabalho que o conduziu a esta área de saber. Não por acaso, a mais recente publicação organizada por J. A. Belzen (2011) elenca dezesseis (16) autobiografias de renomados pesquisadores em Psicologia da Religião.

Os três reis magos são pessoas reais e finitas tal como eu e cada um de vocês que faz a leitura desse estudo. Eles povoaram meus dias com suas estórias e com sua história de vida. De tal modo o fizeram que, metáforas vivas, servirão como modelo e abertura para muitos outros acompanhamentos no âmbito da psicoterapia e das variadas instâncias de compreensão do fato religioso.

A constatação acima de certo modo já comprovaria a hipótese inicial. A teoria do *self* dialógico, graças à criatividade de seus fundadores Harry Kempen, falecido em 2001, e Hubert Hermans, em plena atividade hoje, e da continuidade e difusão de suas idéias que culminaram com o livro de 2010, co-autoria de Agnieszka Hermans-Konopka, mostra-se ferramenta eficaz para estimular e ampliar diálogos internos e externos fazendo com que o *self* se inove e diversifique. Diversão e diversidade apontam para a capacidade e condição lúdica humana. Sem ela a finitude cairia como pedra sobre nossas cabeças e nada teríamos a fazer senão esperar passivamente o desfecho oferecido pelo não mais estar-aí. Diversificar, ampliar, criar ilusões, viver utopia, “herdeira adulta do brincar da criança” (Massih, 2006, p. 172) nos humaniza e leva para além dos limites da biologia e da cronologia. Entendo que os três reis magos adentraram com fidalguia esta possibilidade e sou grata a eles por fazer parte de suas narrativas e diálogos.

Quanto à Psicologia Cultural da Religião, na versão proposta por Jacob A. Belzen (2009; 2010), esta foi companheira indispensável nos saltos que dei em

direção à investigação e teorização de minha prática clínica no atendimento a religiosos da Igreja Católica.

Qualquer pesquisa em Psicologia da Religião que deseje incluir o fator cultural em seu conhecer, ou ainda, que postule como epistemologia das ciências humanas a inclusão da cultura em seu fazer<sup>105</sup> deve se ocupar do processo pelo qual uma pessoa se torna religiosa, permanece religiosa ou não, como as demais habilidades culturais. Mas não exclui que um pesquisador possa estudar componentes psíquicos que aparecem em amplo leque de fenômenos religiosos. Conforme expressei anteriormente, o que Belzen (2010, p.135-138) propõe se resume no dito abaixo e amplia o campo para novas pesquisas na área:

...o funcionamento religioso tem que ser aprendido tanto pela criança que nasceu numa família religiosamente praticante quanto por uma pessoa que se compromete com uma nova comunidade ou tradição religiosa. Como isto pode acontecer, isto é, que fatores facilitam ou impedem o processo de aculturação religiosa, a conversão ou o **amadurecimento** (grifo meu) são questões típicas de pesquisa...

Não contava com um terceiro e importante ganho. A intuição de Edenio Valle, meu orientador, também se confirma e concretiza: é possível criar métodos e técnicas cada vez mais adequados para o atendimento de pessoas que tem como valor central de suas vidas pertencer e representar a cultura da Igreja e das múltiplas sub-culturas a ela relacionada.

Confirmo ainda minha intuição inicial (Massih, 2005) de que é preciso um terceiro elemento, a saber, a visão do psicólogo/a, para dar conta do complexo e hermenêutico diálogo entre formadores e formandos. Os primeiros com o encargo de transmitir a cultura religiosa da Igreja aos segundos. Estes, os formandos, com seus modos de resistir, acomodar, submeter-se, excluir-se ou ser excluídos<sup>106</sup>.

A hipótese central de minha pesquisa supunha o cruzamento da cultura original dos clientes, objeto de meu estudo, e da cultura institucional com suas múltiplas sub-culturas. As tarefas a que me propus foram: a) escutar as narrativas dos clientes e dialogar de modo hermenêutico com as mesmas (tarefa clínica), b) servir-me da metodologia proposta por uma Psicologia da Religião que respeita a

---

<sup>105</sup> Cf também Figueiredo, 2010.

<sup>106</sup> Cf Berry, 2004. Em palestra proferida no V Congresso de Psicologia promovido pela Conferencia dos Religiosos do Brasil-Nacional, realizada em Brasília em outubro de 2011, o professor Geraldo José de Paiva ofereceu a teoria social do referido autor como chave de leitura para o necessário diálogo entre as diferentes gerações.

origem histórico-cultural da sub cultura (sub grupo) pesquisado (tarefa investigativa) e c) validar os resultados pelo parecer dos próprios sujeitos de pesquisa (tarefa conclusiva).

Parece-me que estas três tarefas foram cumpridas. De fato, as narrativas comprovam que era preciso conhecer a cultura da Igreja, o modo como as relações institucionais se dão, o processo hierárquico de distribuição de cargos e funções, os rituais referentes a passagens de uma etapa a outra, a importância das figuras de autoridade, as nuances das relações de poder etc.

Era preciso ainda ter algum conhecimento das narrativas bíblicas em suas metáforas mais comuns. No entanto como pesquisadora não era preciso conhecê-las a fundo; podia-se sempre perguntar sobre seus significados ou, ao menos, sobre a interpretação que os clientes davam às narrativas.

Quanto à cultura original dos clientes, bastava não excluí-las e sim incluí-las nos relatos, perguntar mais se houvessem dúvidas, checar a relevância biográfica dos objetos surgidos nos sonhos (poço, trator, imagens de santos/as, alimentos, roupas, mobília etc) e seus significados para o sub-grupo ou cultura do qual o cliente fazia parte.

Tudo isso se concretizou numa peculiar conversação entre psicoterapeuta e cliente que utilizou os recursos meta-cognitivos oferecidos pela TSD e confirmou as hipóteses de trabalho apresentadas no projeto.

Fica em mim a sensação de dever cumprido e a expectativa esperançosa de que novas investigações se somem e ampliem o que este trabalho apenas iniciou.

## BIBLIOGRAFIA

ALETTI, M. **A representação de Deus como objeto transicional ilusório.** Perspectivas e problemas de um novo modelo. In PAIVA, G. J. e ZANGARI, W.(org.), p. 19-50, 2004.

\_\_\_\_\_. Presentazione. In: ALETTI, M., FAGNANI, D. e ROSSI, G. (org.) **Religione: cultura, mente e cervello.** Nuove prospettive. In Psicologia della Religione. Torino: Centro Scientifico Editore, p. I-XII, 2006a.

\_\_\_\_\_. **Between neurobiological findings, cultural contexts and individual attributions. The specificity of the psychological approach.** In: ALETTI, M., FAGNANI, D. E ROSSI, G. (org.). Religione, cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in Psicologia della Religione. Torino: Centro Scientifico Editore, p. 138-197, 2006b.

ANTONIETTI, A. **La mente tra cervello e cultura. La psicologia di fronte al naturalismo neurobiológico e al situaizionismo storicossociale.** In: ALETTI, M., FAGNANI, D. E ROSSI, G. (org) Religione, cultura, mente e cervello. Nuove prospettive in Psicologia della Religione. Torino: Centro Scientifico Editore, p.61-107, 2006.

AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION. (2006). **Diagnostics and Statistical Manual of Mental Disorders, (DSM IV).** Text revision, 4<sup>th</sup> Edition ,Washington D.C.

AMATUZZI, M. (org.). **Psicologia e espiritualidade.** São Paulo: Paulus, 2005.

AMATUZZI, Mauro. **Experiência religiosa, psicoterapia e orientação espiritual.** In: BRUSCAGIN et alii. *Loc. Cit.*, p. 9-18, 2008.

ANJOS, M. Fabri. **Sexualidade e fé cristã.** In: VV.AA., *Curso de Verão, Ano V* (Teologia Popular), São Paulo: Paulinas, 1991.

\_\_\_\_\_. **Encruzilhadas da Ética Teológica hoje.** In: ANJOS, M. F.(org) Teologia e novos paradigmas. São Paulo: Loyola 1996, p.159-176, 2004.

\_\_\_\_\_. (org). **Novas gerações e vida religiosa.** Pesquisa e análises prospectivas sobre Vida Religiosa no Brasil. Aparecida: Santuário, 2004.

ANCONA-LOPEZ, M. e ARCURI, I.G. (org.). **Temas em Psicologia da Religião.** São Paulo. Vetor, 2007.

ANCONA-LOPEZ, Marília. **A religiosidade do psicoterapeuta.** In: BRUSCAGIN, C. Et al ( 2008). *Loc. Cit* .p. 1-8, 2008.

ARAÚJO, SJ, R.T. Experiência cristã de Deus e complexo de Édipo. In: **Itaici. Revista de espiritualidade inaciana.** p. 5-24, 2006.

ARNS, P. E. **O que é Igreja.** São Paulo: Brasiliense, 1991.

AVILA, A. **Para conhecer a Psicologia da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007.

BAUMAN, Z. **O mal-estar da Pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ensaio sobre o conceito de cultura**. Rio de Janeiro. Zahar, 2011.

BELZEN, Jacob A. **Culture, Religion and the 'dialogical self'. Roots and character of a secular cultural psychology of religion**. In: *Archiv für Religionspsychologie*, v. 25, p. 7-24, 2003.

\_\_\_\_\_. **Culture and 'the dialogical self': Toward a secular Cultural Psychology of Religion**. In: STRAUB, J, D. WEIDEMANN, D. K. e ZULKE B. (Eds.), *Pursuit of a meaning*. Advances in Cultural and cross- cultural psychology , p. 129 - 152, 2006.

\_\_\_\_\_. **Psicologia Cultural da Religião: perspectivas, desafios, possibilidades**. In [http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2009/t\\_belzen.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_belzen.htm), 2009.

\_\_\_\_\_. **Para uma psicologia cultural da religião: princípios, enfoques, aplicações**. Aparecida, Editora Idéias e Letras. (tradução José Luis Cazarotto e Edenio Valle), 2010.

\_\_\_\_\_. (Ed.). **Psychology of Religion: autobiographical accounts**. Springer. 2011

BENELLI, S.(2006a). **Pescadores de homens**. São Paulo: UNESP, 2011.

\_\_\_\_\_. **Paradigmas eclesiais e pedagógicos na formação sacerdotal Institucional: uma investigação em Psicologia Social**. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v.66, n. 264, p. 807-841, 2006b.

\_\_\_\_\_. **A produção da subjetividade na formação contemporânea do clero católico**. Tese de Doutorado em Psicologia. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, 2007.

BERRY, J.W. **Migração, Cultura e Adaptação**. In S.D. De Biaggio G.J. de Paiva (orgs). *Psicologia, Imigração e Cultura*. São Paulo. Casa do Psicólogo, p. 29-45, 2004.

BETTENHAUSEN, E. **Faith is a matter of experience**. In: *Word eWorld*. Saint Paul. Minnesota, v.1, n.3. 1981, p.270 - 280

BOYER, P. **Religion explained. The evolutionary origins of religious thought**. New York: Basic Books, 2001.

BRANDT, H. **Espiritualidade: Vivência da graça**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2 ed. 2006.

BRUNER, J. **A Narrative model of self construction** .In SNODGRASS,J.G. e THOMPSON, R.L. *The self across Psychology. Self Recognition, self awareness, and the self concept*. Annals of the New York Academy of Sciences. p.118, 1997.

BRUSCAGIN, C., SAVIO, A., FONTES, F. e GOMES, D. M.(orgs). **Religiosidade e Psicoterapia**. São Paulo: Roca, p.81-100, 2008.

CAMURÇA Lima, M.A. **Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões**. In TEIXEIRA, F.(Org). A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, p. 197-232, 2001.

CARVALHO, Isabel Cristina M., **Biografia, identidade e narrativa: elementos para uma análise hermenêutica**. In: Horizontes Antropológicos. Ano 9, n.19, p. 283-302, 2003.

CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CASTRO, C.M. **Educar é contar histórias**. In: *Revista Veja*. 10 de julho, p. 30. São Paulo: Abril. 2009.

CATALAN, J. F. **O homem e sua religião**. Enfoque psicológico. São Paulo: Paulinas, 1999.

CAVALCANTE, R. **Espiritualidade cristã na história: das origens até Santo Agostinho**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CAZAROTTO, J.L. **A experiência religiosa como experiência de alteridade**. André Godin e a superação da visão freudiana de religião como ilusão. Universitá Pontificia Salesiana, Estratto de la tese dottorale, Roma, 1997, 307p.

CLEGG, J.W. E SALGADO, J. **From Bakhtinian theory to a dialogical psychology**. In: *Culture ePsychology*, n. 17, Number 4, December, p. 520-533, 2011.

CLINEBELL, H.J. **Aconselhamento Pastoral**. Modelo centrado em libertação e crescimento. 4. Ed, São Leopoldo: Sinodal, 2007.

CORD Neto G., SJ. **Ética Teológica, Hermenêutica da lei Natural e a contribuição das ciências naturais**. In: *Perspectiva Teológica* 42, p. 381-395, 2010.

CRESWELL, James. **Being faithful: Bakhtin ans a potential postmodern psychology of self**. In: *Culture ePsychology*, v.17, Number 4, December, p. 473-490, 2011.

CYTRYONOWICZ, M.B. (s.d.). **Fenomenologia e Daseinsanalyse**. In: *Psicoterapias*. Revista Mente e Cérebro. São Paulo: Ed. Duetto, n. 3, p. 65-97.

DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. São Paulo: Artmed, 2008.

DAMÁSIO, A. R. **O livro da consciência**. A construção do *self* consciente. Lisboa: Temas e debates. Círculo de Leitores. (original inglês: *Self comes do mind: constructing the conscious brain*), 2010.

DEL FRARO F., J. **Interlocuções entre o processo formativo na Vida Religiosa, a espiritualidade e a psicanálise**. In: *Convergência*. v. XLIII, n. 415, p. 627-649, 2008.

DIAS, Elsa O. **A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott**. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

\_\_\_\_\_. **A ilusão originária**. In: *Viver Mente e Cérebro – Coleção Memória da Psicanálise* 5, 2005, p. 40-51.

DIAS, M. F. (1999). **Homossexualidade à luz da teoria do amadurecimento humano de D.W. Winnicott**. Dissertação de Mestrado, Programa de Psicologia Clínica, PUC-SP, 1999.

DREWERMANN, E. **Funcionários de Deus. Psicograma de um ideal**. Editorial Inquérito. Sintra. Portugal. 1989.

DROGUETT, J. **Desejo de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2000.

DROOGERS, A. **Espiritualidade: o problema da definição**. In *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 23, n.2, 1983, p.128.

ECLES, J.C. **Cérebro e consciência: o self e o cérebro**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

ENGELMAN, A. **Dois tipos de consciência: a busca da autenticidade**. In: *Psicologia USP*, v. 8, p. 25-68, 1997.

ERIKSON, E.H. **Infância e sociedade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

FERRARO, B. **Espiritualidade da libertação em uma perspectiva cristã**. In: AMATUZZI, Mauro M. (Org.). *Psicologia e Espiritualidade*, São Paulo: Paulus, p. 235-237, 2005.

FERREIRA, R.F. **Afro-descendente. Identidade em construção**. São Paulo: EDUC/ FAPESP/PALLAS, 2000.

FIGUEIREDO, L. C. **A invenção do psicológico**. Quatro séculos de subjetivação. Escuta/EDUC. 2. ed. São Paulo, 1994.

\_\_\_\_\_. **Epistemologia, História, e Além: Reflexões sobre uma trajetória pessoal**. In: *Psicologia. Ciência e Profissão*. 30 anos. Ano 30. Número especial. p.140-147, 2010.

FOWLER, J. **Estágios da fé. Psicologia do desenvolvimento humano e busca de sentido.** São Leopoldo: Sinodal, 1992.

FREUD, S. **Atos obsessivos e práticas religiosas.** In Ed. Standard brasileira das obras psicológicas completas de S. Freud (ESB). v.. V. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

GADAMER, H. G. **Verdade e método.** Petrópolis: Vozes, 1988.

GEERTZ, C. **The interpretation of cultures.** New York: Basic Books. 1973.

\_\_\_\_\_. **Nova luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

GERGEN, K.J. **The social construction movement in modern Psychology.** In: *Journal of Personality and Social Psychology*, 26(2), 1985, p. 309-320.

GLOCK, C.Y. e STARK, R. **Religion and Society in tension.** Harper & Row.: Chicago, 19, 1965.

GOMES, Denise M. **Religiosidade como fonte de resiliência em Psicoterapia.** In: BRUSCAGIN, C, *Loc cit.*, 2008, p. 125-140.

GOMES, W. B., SOUZA, M. L. JARDIM, A. P. **O self dialógico e a psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente.** In: *Contextos clínicos*, 2(1), Unisinos, 2009, p. 1-10.

GRESCHAT, H. J. **O que é Ciência da Religião.** São Paulo: Paulinas. 2006.

GROM, B. **Psicologia de La Religion.** Barcelona: Herder. 1994.

GROSSEN, Michèle e ORVIG, Anne Salazar. **Dialogism and dialogicality in the study of self.** In: *Culture e Psychology*, v.17, Number 4, December, 491-511, 2011.

HEGENBERG, M. Borderline. **Coleção Clínica Psicanalítica.** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2009.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo.** Petrópolis: Vozes, 2006.

HERMANS, H.J.M.; KEMPEN, H. J. G. e Van LOON, R.J.P. **The dialogical self. Beyond individualism and racionalism.** In: *American Psychologist*, 47 (1), 1992, p. 23-33.

\_\_\_\_\_. **The dialogical Self. Meaning as movement.** Academic Press, Inc. Harcourt Brace & Co. New York, 1993.

HERMANS, H.J.M e HERMANS-JANSEN, E. **Self narratives. The construction of meaning in psychotherapy.** New York . The Guilford Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Da avaliação à mudança: o significado pessoal dos problemas clínicos no contexto da auto-narrativa.** In: NEYMEYER, Robert A. E MAHONEY, Michael (Org.) *Construtivismo em psicoterapia.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

\_\_\_\_\_. **Dialogical Thinking and Self-innovation.** In: *Culture & Psychology*. v.5, n.1, 1999, p. 67-87.

HERMANS, H.J.M.; KEMPEN, H. J. G. e Van LOON, R.J.P. **The Dialogical Self: Toward a theory of Personal and Cultural positioning.** In: *Culture and Psychology*. v. 7. .3, 2001, p. 243-281.

\_\_\_\_\_. **The person as a motivated storyteller:valuation theory and the self-confrontation method.** In: NEYMEIER, R. E NEYMEIER, G. *Advances in personal construct psychology*. West Port : Ct: Praeger, 2002, p.3-38.

HERMANS, H. J. M., KEMPEN, H.J.G.e Van LOON, R.J.P. **The dialogical self. Between exchange and power.** In: HERMANS eDIMAGGIO, G. *The dialogical self in psychotherapy*. HOVE e New York : Brunner-Routledge. Taylor and Francis Group, 2004, p. 13-28.

HERMANS, H. J. M e HERMANS-KONOPKA, A. **Dialogical self theory: Positioning and counter-positioning in a globalizing society.** Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2010.

HOCH, L. C. (2009). **Importância da espiritualidade para a formação teológica.** In: *Estudos Teológicos*. São Leopoldo. v. 49. n.1, p.58-78.

HOOD JR, R. W (Ed.). **Handbook of Religious Experience.** Birmingham, Alabama : Religious Education Press, 1994.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa.** Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1991.

\_\_\_\_\_, **The principles of Psychology.** Chicago, London eToronto: William Benton, 1952.

JARDIM P. A., Souza, M. L. e GOMES, W. B. **O self dialógico e a psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente.** In: *Contextos Clínicos*, 2(1), 2009, p 1-10.

KERNBERG, O. F. **Desordenes fronterizos y narcisismo patológico,** Paidós: México, 1998.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J. B. **Vocabulário da Psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1988.

LAKOFF, G. e JOHNSON, M. **Metaphors we live by.** Chicago: Chicago University Press, 1980.

LEIMAN, Mikael. **Mikhail Bakhtin's contribution to psychotherapy research.** In: *Culture ePsychology*, v. 17, Number 4, December, 2011, p. 441-461.

McADAMS. D. **The stories we live by. Personal myths and the making of the self.** The Guilford Press New York and London, 1996.

MANCUSO, J.C e SARBIN, T.R. **The self narrative in the enactment of roles**. In: SARBIN, T.R. e SHEIBE, K. ( Eds.). *Studies in social identity*. New Cork: Praeger, 1983, p. 254-273.

MARDONES, J.M. **Para comprender las nuevas formas de la religión**. Estella: Editorial Verbo Divino, 1984.

MASLOW, A. **Toward a Psychology of Being**. New York: D.Van Nostrand Company. (2nd edition), 1968.

MASSIH, E. **Uso dos sonhos no setting analítico**. In: Boletim de novidades. Pulsional. Centro de Psicanálise. Ano X, n.101, 1997, p. 40-55.

\_\_\_\_\_. **O agir terapêutico. Um modo possível de cuidar**. São Paulo: EDUC/Cortez. 2000.

\_\_\_\_\_. **Emoção e experiência religiosa**. In: Espaços, 12/1, 2004, p.71-77

\_\_\_\_\_. **Des-centrando a formação**. In: Convergência, julho/agosto, 2005a, p. 375-398.

\_\_\_\_\_. **A masculinidade afetada**". In: Espaços, v. 13, nº1, 2005b, p. 81-86

\_\_\_\_\_. **Da ilusão à utopia. Psicologia da Religião e amadurecimento humano em Winnicott**. In: Espaços, v. 15, n. 2, 2006.

\_\_\_\_\_. **Obsessão, culpa e espiritualidade em um religioso com comportamento pedofílico**. In: Revista de Estudos da Religião REVER, n.1, 2006b, p. 87-115. Disponível em: < [http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2006/t\\_massih.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2006/t_massih.htm)>

\_\_\_\_\_. **Sexualidade e Religião Católica**. In: Revista Eclesiástica Brasileira. Fasc. 265-, 2007a, p. 87-111.

\_\_\_\_\_. **Psicologia da Religião**. Caderno de referência da disciplina para uso mediacional. Ciências da Religião e Teologia do Ensino à distância, São Paulo: Ceuclar, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Spirituality and Penance in a psychotherapeutic approach**. Poster apresentado no Congresso Internacional de Espiritualidade, Faculdade Católica de Teologia da Charles University e Associação Internacional de Psicologia da Religião, Praga, 2007c.

\_\_\_\_\_. **Crônica sobre a visita de Jacob Van Belzen ao ITESP**. In: Espaços, 16/1, 2008a, p.102.

\_\_\_\_\_. **A Área das Ciências e a Psicologia da Religião: uma relação de respeito e cumplicidade**. In: Espaços, 16/2, 2008b, p. 167-171.

MASSIH, E. **A teoria do self dialógico na psicoterapia de religiosos católicos: uma visão desde a Psicologia Cultural da Religião**. *Espaços*, v. 17/1, 2009, p. 5-32

\_\_\_\_\_. **A teoria do self dialógico e a Psicologia Cultural da Religião na psicoterapia de religiosos**. In: *Revista de Estudos da Religião, REVER*. MASSIH, E. 2009b. Disponível em: < [http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2009/t\\_massih.htm](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_massih.htm)>

\_\_\_\_\_. **The Narrative Psychology of Religious Persons: improving the Cultural Psychology of Religion in Brazil**. Paper com resumo in: *Caderno de Resumos*, VI International Congress on the Dialogical Self, Atenas, 2010, p. 76.

\_\_\_\_\_. **O amadurecimento segundo D.W. Winnicott**. In VALLE, Edênio (org). *Tendências homossexuais em seminaristas e religiosos. Visão psicoterapêutica e pedagógica*. São Paulo: Loyola, 2011a, p. 90-96.

MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (Org.). **Diante do mistério**. Psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola, 1999.

MASTERSON, J. F.(s.d.). **Tratamiento del adolescente fronterizo**. (Biblioteca de Psiquiatria, Psicopatologia y Psicomatica – Colecion Paidós), Buenos Aires: ASAPPIA.

MC ADAMS, D.P. **The stories we live by: personal myths and the making of the self**. New York: Morrow, 1993.

MAUTNER, A.V. **A outra língua materna da psicanálise**. In: Pinto, G.C. *Coleção Memória da Psicanálise: Sandor Ferenczi*: v. 3, São Paulo. Duetto Editorial. 2. ed., 2009.

MEAD, G.H. **Mind, self and society**. Chicago: Chicago University Press, 1934.

MITHEN, S.J. **A pré-história da mente: uma busca das origens da arte, da religião e da ciência**. São Paulo: UNESP, 2002.

MORA, F.M. **El método cualitativo en la investigación con sacerdotes que han abusado de personas menores de edad**. In: *Humanitas Revista de investigación de la Universidad Católica de Costa Rica*. Numero extraordinário, v.2, n.2, 2066, p. 87 -103.

MORANO, C. D. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003.

MORANO, C. D. **Sexualidade e celibato: considerações psicanalíticas**. In *Revista de Estudos da Religião REVER*, n. 1, 2006a, p.50-86. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv\\_12006/p\\_morano](http://www.pucsp.br/rever/rv_12006/p_morano). Pdf >.

MORANO, C.D. **Inácio de Loyola à luz da psicanálise (I)**. In: Itaici. *Revista de espiritualidade inaciana*, no. Dezembro, 2006b, p. 25-45.

MOSER, A. **O enigma da esfinge**. A sexualidade, Petrópolis: Vozes, 3. ed,

NEIMEYER, R. A. **Psicoterapias construtivistas: características, fundamentos e futuras direções**. In NEIMEYER, R.A. e MAHONEY, M. (org.). *Construtivismo em psicoterapia*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997, p.

\_\_\_\_\_. "Performing the self: therapeutic enactment and the narrative integration of traumatic loss". In HERMANSEDIMAGGIO, G. *The dialogical self in psychotherapy*. (2004). Hove e New York : Brunner-Routledge. Taylor and Francis Group, 2004, p. 173-179.

ORLANDI, E. P. **O que é Lingüística: análise do discurso: princípios e procedimentos**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. **A linguagem e seu funcionamento: Palavra, fé, poder, política**. São Paulo: Brasiliense, 1983.

ORTEGA, F. Self e continuidades: entre Winnicott e William James. In: BEZERRA, JR.B. e ORTEGA, F. **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007, p. 126-165.

PAIVA, G. J. Religião. Literatura e Psicologia: o conhecimento pela metáfora. In: MASSIMI, M. E MAHFOUD, M. (org). **Diante do mistério. Psicologia e senso religioso**. Loyola. 1999. p. 35-46

\_\_\_\_\_. (Org). **Entre a necessidade e o desejo: diálogos da Psicologia com a Religião**. São Paulo: Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. e ZANGARI,W.(Org). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. **Psicologia da Religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina**. In. AMATUZZI, Mauro, M. (Org.). *Psicologia e espiritualidade*, São Paulo: Paulus, 2005, p. 31-48

\_\_\_\_\_. **Transcrições psicológicas da experiência religiosa**. In Ancona-Lopez, Marília e Arcury, Irene (Org). 2007a, p. 59-75.

\_\_\_\_\_. **Psicologia Cognitiva e Religião**. In: *Revista de Estudos da Religião*, REVER, 2007b, p. 183-194. Disponível em: <cf. [http://www4.pucsp.br/rever/rv1\\_2007/t\\_paiva.htm](http://www4.pucsp.br/rever/rv1_2007/t_paiva.htm)>

PARGAMENT, K.I. **Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred**. New York : The Guilford Press, 2007.

PEREIRA, W.C.C. **A formação religiosa em questão**. Vozes: Petrópolis, 2004.

PINTO, E.B. **Psicoterapia de curta duração na abordagem gestáltica. Elementos para a prática clínica**. São Paulo. Summus Editorial, 2009.

\_\_\_\_\_. **Os padres em psicoterapia**. Esclarecendo singularidades. Aparecida: Idéias e Letras, 2012.

POMPÉIA, J. A. e SAPIENZA, T. B. **Na presença do sentido. Uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas.** São Paulo: EDUC e Paulus, 2004.

QUEIROZ, J. J. **A crise dos grandes relatos e a religião.** In BRITO, E. e GORGULHO, G. *Religião Ano 2000.* São Paulo. Loyola, 1988, p.17-34

\_\_\_\_\_. **Deus e a espiritualidade sob olhares científicos pós modernos: limites e possibilidades da nova biologia, da genética e da neurociência no campo da(s) ciência(s) da religião.** In SUMARES M.G. et all (Ed) *Religiosidade. O seu carácter irreprimível. Perspectivas contemporâneas.* Publicações da Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, Braga, 2010

RICHARDSON, F.C. **A hermeneutic perspective on dialogical psychology.** In: *Culture & Psychology*, v. 17, Number 4, December, p. 462-472, 2011.

RIZZUTO, A. M. **O nascimento do Deus vivo. Um estudo psicanalítico.** São Leopoldo: Sinodal, 2006.

ROUDINESCO, E. E PLON, M. (Eds.). **Verbetes “Homossexualismo”**, In: *Dicionário de Psicanálise*, Ed Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 1998, p. 350-354.

RUBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2008.

SAFFIOTTI, L.M. **Para além da crise.** Entrevista publicada na revista *Il Regno*. Bologna. n. 2, 2004.

SAFFIOTTI, L.M., (2005). **Fostering/hindering christian maturity.** In: *Human Development*. v.26. n.3, 2005, p. 30-36.

SAFRA, G. **Sacralidade e fenômenos transicionais.** In MASSIMI, M. e MAHFOUD, M. (Org) *Diante do mistério. Psicologia e senso religioso.* São Paulo: Loyola, p.173-182, 1999.

\_\_\_\_\_. **Religiosidade e representação na clínica do self.** In: PAIVA, G. J. e ZANGARI, W.(Org). In: *A representação da Religião: perspectivas psicológicas.* São Paulo: Loyola, 2004, p.73-78

\_\_\_\_\_. **Espiritualidade e religiosidade na clínica contemporânea.** In: AMATUZZI, M.M. (org), *Psicologia e religião*, 2005, p. 205-212.

\_\_\_\_\_. **Perspectivas do manejo clínico da experiência religiosa”.** In. ANCONA-LOPEZ, M e ARCURI, I.G. (org.) *Temas em Psicologia da Religião.* São Paulo: Vetor. 2007. p. 77-90.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e as necessidades da alma na situação clínica.** In: BUSCAGIN et al, in: *Loc. Cit.*, 2008, p. 101-110.

SALGADO, J. e CLEGG, J. W. **Dialogism and the psyche and contemporary psychology.** In: *Culture and Psychology*, v.17, Number 4, December, 2011, p. 421-440.

SAMPSON, E.E. **Theoretical imagination in Psychology. Celebrating the other. A dialogical account of human nature.** London: Harvester Wheatsheaf, 1993.

SARBIN, T.R e SHEIBE, K. (Eds.). **Studies in social identity.** New Cork: Praeger, 1983.

SARBIN, T.R. **Narrative Psychology. The storied nature of human conduct.** New York: Praeger, 1986a.

SARBIN, T.R. **The narrative as a root metaphor for Psychology.** In: *Narrative Psychology. The storied nature of human conduct.* New York: Praeger, 1986b, p.3-2.

SAVIO, A. e BRUSCAGIN, C. **A religiosidade na prática clínica.** Construindo diálogos com o cliente. In: BRUSCAGIN, C. Et al ( 2008). In: *Loc.cit.*, 2008, p. 19-36.

SAVIOLI, R. M. **Espiritualidade no consultório médico.** In: BRUSCAGIN, C. (et al) *Loc. Cit.*, 2008, p.111-124.

SCHLEIERMACHER, F. **Hermenêutica.** Petrópolis: Vozes. 1987.

SERBIN, K.P. **Padres, celibato e conflito social.** Uma história da Igreja Católica no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, M. E. A. da. **O processo de desenvolvimento da fé e a constituição do self na primeira infância, a partir de James William Fowler.** Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, PUC de São Paulo, 2011.

SIMÃO, L.M. e MARTINEZ, A.M. **Resenhas.** Cengage Learning Editores. 2004.

SIMÃO, L.M. **Ensaio dialógicos: compartilhamento e diferença nas relações eu-outro.** São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

SODRÉ, O. **Materialismo e fé. O testemunho dos santos e o diálogo inter-religioso.** In PAIVA, G.J. e ZANGARI, W. (org). *A representação da Religião: perspectivas psicológicas*, São Paulo: Loyola, p. 217- 276.

SOUZA, M.L. e GOMES W.B. **Psicoterapia: uma compreensão dialógica da relação terapeuta-paciente.** In: *Revista Contextos Clínicos*, v.2, 2009, p. 1-10.

SPERRY, L. **Sexo, sacerdocio e Igreja.** Santander: Sal Terrae, 2004.

STIVER, Dan R. **The philosophy of religious language.** Sign, Symbol and Story. Massachusetts, Blackwell Publishers, 1998.

STRECK, V.S. **Terapia familiar e aconselhamento pastoral.** Uma experiência com famílias de baixos recursos. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

SUMARES, M.G, Catão, H.B. e Gomes, P. M. D. (Org.). **Religiosidade. O seu carácter irreprimível.** Perspectivas contemporâneas. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2010.

TEIXEIRA, F. (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica.** São Paulo: Paulinas, 2001.

TORRES QUEIRUGA, A. **Creio em Deus Pai.** O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulinas, 1993.

VALLE, Edenio. **Evangelização e comportamento religioso popular.** Vozes: Petrópolis, 1978.

\_\_\_\_\_. **Psicologia e experiência religiosa.** São Paulo: Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. **The process of Religious Life in Brazil: a balance.** In: *Social Compass* 48, n.2, 2001a, p. 237-248.

\_\_\_\_\_. **Neurociências e religião: interfaces.** In: Revista de Estudos da Religião, *REVER*, n. 3, 2001b, p. 1-46. Disponível em : <[http://www.pucsp.br/rever/rv3\\_2001/p\\_valle.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_valle.pdf)>.

\_\_\_\_\_. **A percepção da vida religiosa em religiosos/as jovens.** Observações psicossociais. In: ANJOS, M.F. (org) *Novas gerações e vida religiosa.* Aparecida: Santuário, 2004a, p. 75-97

\_\_\_\_\_. **Ilusão e desejo: chaves para a compreensão do dilema ateísmo-devoção.** In: PAIVA, G. J. e ZANGARI, W.(org.) *A representação na religião: perspectivas psicológicas.* São Paulo: Loyola, 2004b, p. 277- 298.

\_\_\_\_\_. (Org). **Padre, você é feliz?** Uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil. São Paulo: Loyola, 2004c.

\_\_\_\_\_. **Aconselhamento psicológico e aconselhamento pastoral: contextualização e um estudo de caso.** In: ANCONA LOPEZ, M. E ARCURI, I. (org.) São Paulo: Vetor, 2007, p.137-166.

\_\_\_\_\_. **Estados alterados de consciência, experiências anômalas e psicoterapia.** In: BRUSCAGIN, C., SAVIO, A., Fontes, F., GOMES, D. MENDES (Org.). *Religiosidade e Psicoterapia,* São Paulo: Roca, 2008, p.81-100

\_\_\_\_\_. **Editorial Psicologia Cultural da Religião.** In Revista de Estudos da religião, *REVER*, 2009. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever/rv4>>

\_\_\_\_\_. (Org). **Tendências homossexuais em seminaristas e religiosos. Visão psicoterapêutica e pedagógica.** São Paulo. Loyola, 2011a.

\_\_\_\_\_. **Ciências cognitivas, Filosofia da Mente e Fenomenologia: um debate contemporâneo.** In Cruz, E.R. e De Morin. G. (Org.). *Teologia e Ciências da*

Religião. A caminho da maioria acadêmica no Brasil. Editora PUC-Minas, Anpocre e Paulinas, 2011b, p. 143-174.

VALSINER, J. **Culture in Mind and Society's Foundations of Cultural Psychology**. Los Angeles, London: Sage, 2007.

VALSINER, J., HERMANS, J.M. e HERMANS - JANSEN, Els. **Self-narratives: The construction of meaning in psychotherapy reviewed by Jaan Valsiner**. *Culture & Psychology*. SAGE. London, Thousand Oaks, CA and New Dehi. v.2, 1996, p. 139-158.

VALSINER, J., e VEER, R. Van der. **The social mind. Construction of the idea**. Cambridge. Cambridge University Press, 2000.

VALSINER, J., SIMÃO M. L. (Ed). (2007). **Otherness in question. Labyrinths of the self**. Charlotte, NC: Information Age Publishing.

VAN BUREN, P.M. **Alle frontiere del linguagio**. Armando Editora: Roma, 1977.

VERGOTE, A. **Necessidade e desejo na ótica da psicologia**. In PAIVA, G. J. (org) *Entre a necessidade e o desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo. Loyola, 2001, p. 9-24.

\_\_\_\_\_. A psicanálise à prova da sublimação. In PAIVA, G.J. (org) **Entre a necessidade e o desejo: diálogos da psicologia com a religião**, São Paulo: Loyola, 2001, p. 159-174

VIDAL, M. **Psicologia do Sentido Moral**. Brasília e Aparecida: CRB Nacional e Editora Santuário, 2008.

\_\_\_\_\_. **Sexualidade e condição homossexual na Moral Cristã**. CRB Nacional e Editora Santuário, Brasília e Aparecida, 2008.

VYGOTSKY, L.S. **Mind in Society. The Development of higher psychological processes**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

VILA, Francisco José Rubia. Religion y cerebro. In: VELASCO, F. E BAZAN, F.G. (Org). **El estudio de la Religión**. Madrid: Trota, 2002, p.173-194

WILEY, Norbert. **O self semiótico**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

WINNICOTT, D. W. **Ambiente e processos de Maturação**. Porto Alegre: Artmed, 1990.

\_\_\_\_\_. **Explorações psicanalíticas**. Porto Alegre: Artmed, 1994.

WUNDT, W. **Mythus und Religion**. Alfred Kröner: Leipzig, 1905.

ZANON, D. **A cultura digital como instrumento de missão na vida religiosa**. In *Convergência*. Ano XLV. n. 429, mar, p. 193-208

## Documentos da Igreja

BENTO XVI. Carta Encíclica. **Deus Caritas est**. São Paulo: Paulinas, 2006.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. **Instrução sobre os critérios de discernimento vocacional acerca das pessoas com tendências homossexuais e de sua admissão ao seminário e às ordens sacras**. São Paulo: Paulinas, 2005.

\_\_\_\_\_. **Orientações para a utilização das competências psicológicas na admissão e na formação dos candidatos ao sacerdócio**. São Paulo: Paulinas, 2008.

COMISSÃO NACIONAL DO CLERO – CNP. **O presbítero no mundo globalizado**. Itaici.-SP, 2004a.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL **O perfil do presbítero brasileiro**. 42ª Assembléia Geral. Itaici- SP, 2004b.

DOCUMENTOS DA CNBB No.55. **Formação dos presbíteros da Igreja no Brasil**. Diretrizes básicas. São Paulo: Paulinas, 1995.

ESTUDOS DA CNBB No.74. **Situação e vida dos seminaristas maiores no Brasil (II)**. Paulus, 1995.

IGREJA CATÓLICA. **Catecismo da Doutrina Católica**. Petrópolis: Vozes, 1993.

JOÃO PAULO II. **Pastores Dabo Vobis**. Exortação Apostólica Pós-Sinodal sobre a formação dos sacerdotes nos dias atuais. .Doc. 128. São Paulo: Paulinas, 1992.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. **Declaração sobre alguns pontos da Ética Sexual**. (1987-1988). Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre atendimento pastoral das pessoas homossexuais. In: *SEDOC*, 19, n. 199, 1975.