

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

MATEUS DONIA MARTINEZ

SAÚDE E ESPIRITUALIDADE: CONTRIBUIÇÕES DA
PSICOLOGIA ANALÍTICA PARA ESSE DEBATE

BARUERI

2014

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA SAÚDE
CURSO DE PSICOLOGIA

MATEUS DONIA MARTINEZ

SAÚDE E ESPIRITUALIDADE: CONTRIBUIÇÕES DA
PSICOLOGIA ANALÍTICA PARA ESSE DEBATE

Trabalho de conclusão de curso como exigência parcial para a Graduação do Curso de Psicologia da Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Moreira.

BARUERI

2014

Aos meus pais, Altair e Conceição.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a Deus pela oportunidade da existência e de realizar este trabalho, o qual muito significa para minha vida neste fechamento de um ciclo.

Aos meus pais Altair Berty Martinez e Maria Conceição Donia pelo amor, mesmo que não dito, em momentos alegres, felizes, obscuros e angustiantes. Por acreditarem no meu potencial e possibilitarem meu desenvolvimento, não medindo esforços para isso.

Ao meu orientador, professor Paulo Roberto Moreira pela acolhida do projeto de pesquisa, confiança na realização do trabalho, estímulo e palavras pertinentes às dúvidas que surgiram no processo.

À Luiza Mercaldi Evangelista, que surgiu em minha vida durante a composição desta pesquisa e que me apoiou e incentivou com seu amor, companheirismo e paciência nas horas mais necessárias.

Ao meu irmão Tiago Donia Martinez com quem tanto aprendo sobre a vida.

Aos amigos mais presentes de graduação que contribuíram com a amizade e incentivo no curso de psicologia e na vida.

Aos professores do curso de psicologia da PUC-SP que contribuem para meu aprendizado e construção constante de uma visão que conviva com a diversidade. À professora Luisa de Oliveira que introduziu em minha vida os primeiros ensinamentos de Psicologia Analítica e me acolheu em suas aulas como monitor. Igualmente às professoras Marisa Penna e Rita Rosa que também me acolheram como monitor.

Por fim, aos amigos do DA-AME Brasil que compartilharam os primeiros momentos numinosos de conhecimento sobre a pesquisa em Saúde e Espiritualidade.

“O divino para mim é o real”

Clarice Lispector

RESUMO

Ciências humanas: 7.07.00.00-1 - Psicologia

Título: Saúde e Espiritualidade: Contribuições da Psicologia Analítica para esse Debate

Orientando: Mateus Donia Martinez

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Moreira

Considerando a espiritualidade como importante componente da constituição psicológica dos seres humanos, sendo estudada em vários contextos e por vários pesquisadores, este trabalho investigou possíveis relações da espiritualidade com a saúde, embasando-se na Psicologia Analítica para leitura do fenômeno. O método utilizado na investigação foi a pesquisa bibliográfica e análise teórica de literatura junguiana e não junguiana relacionada à temática. Compreende-se espiritualidade como uma busca pessoal pelo sentido da vida, podendo estar relacionada ao sagrado e ao transcendente. Religião é entendida como um conjunto organizados de crenças, ritos e símbolos que podem ou não promover o contato com o sagrado e o transcendente. Religiosidade refere-se ao nível de envolvimento religioso e os possíveis impactos deste envolvimento. Jung não refere-se explicitamente ao termo espiritualidade, mas este aparece imbricado em sua obra, especialmente quando ele discorre sobre religião e confissão. Os conceitos Arquétipo, Símbolo, Ego, Self e Processo de Individuação foram destrinchados pois constatou-se que eles são chave para uma leitura em Psicologia Analítica sobre saúde, espiritualidade e suas possíveis relações. Saúde é compreendida como multideterminada e decorrente do constante envolvimento com os símbolos emergentes na psique, o que possibilita o livre fluir do Processo de Individuação. Por fim, aborda-se a necessidade de se estudar e discutir a espiritualidade na graduação em psicologia e considerá-la pertinente ao processo psicoterapêutico, sem a adoção de uma postura negligente sobre o fenômeno saúde e espiritualidade.

Palavras-chave: Psicologia Analítica. Espiritualidade. Saúde.

ABSTRACT

Considering spirituality as an important component of the human being's psychological constitution, being studied in different contexts by many researchers, this work investigated possible relationships between spirituality and health, based on Analytical Psychology to understand the phenomenon. The method used in the investigation was a bibliographical research and theoretical analysis of the Jungian and non-Jungian literature related to the theme. Spirituality is comprehended as a personal quest for the life meaning and may be related to the sacred and the transcendent. Religion is understood as an organized set of beliefs, rites and symbols which may promote the contact with the sacred and the transcendent. Religiosity refers to the level of religious involvement and the possible impacts of this involvement. Jung doesn't explicitly refer to the term spirituality, but it appears imbricated in his Works, specially when he talks about religion and confession. The concepts of Archetype, Symbol, Ego, Self and Individuation Process were better explained because as were found out, they are the key to comprehend, in Analytical Psychology, health, spirituality and the possible relationships. Health is considered as multidetermined and due to the constant involvement with the emerging symbols from psyche, what allows the free course of the Individuation Process. Lastly, is noted the necessity of studying and discussing the spirituality at the psychology course and to consider it relevant to the psychotherapeutic process, without the adopting a negligent attitude about the spirituality and health phenomenon.

Key Words: Analytical Psychology. Spirituality. Health.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	10
2. Método.....	21
3. Panorama sobre os estudos que investigam as implicações da espiritualidade para a saúde.....	23
4. Espiritualidade em Psicologia Analítica: fundamentos para a abordagem do fenômeno.....	27
4.1 Arquétipo.....	27
4.2 Símbolo.....	43
4.3 Si-mesmo.....	49
4.4 Ego.....	55
4.5 Processo de Individuação.....	59
5. Noções de Saúde.....	67
5.1 Historicidade do conceito de saúde.....	67
5.2 Saúde em Psicologia Analítica.....	71
5.3 Saúde e qualidade de vida.....	76
6. Conclusão.....	79
7. Referências.....	86

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Representação de Nossa Senhora ou Vigem Maria	33
Figura 2 - Representação de Kali.....	34
Figura 3 - Representação de Deméter.....	35
Figura 4 - Representação de Iemanjá.....	36
Figura 5 - Representação de Jesus Cristo.....	37
Figura 6 - Representação de Krishna.....	38
Figura 7 - Representação de Buda em estilo Gandara.....	39
Figura 8 - Representação de Shiva.....	40
Figura 9 - Representação de Zeus.....	41
Figura 10 - <i>Systema mundi totius</i> , pintura de C.G. Jung de 1916.....	51
Figura 11 - Catedral de Brasília.....	54
Figura 12 - Pintura de Michelangelo no teto da Capela de Sistina em Roma.....	55
Figura 13 - Interior do Farol Preguiças no Maranhão.....	63

1. INTRODUÇÃO

“O que é a espiritualidade portanto? Ela é a recusa a que a vida se esgote na sua materialidade numa existência que tem sentido em si mesma. Nesta direção a ideia de espiritualidade (...) está conectada à noção de transcendência. Isto é, as coisas, a vida, o sentido, ele é construído para além do imediato, do momento, ele está mergulhado numa história que faz sentido pela própria capacidade de honrar a vida (...).”
(CORTELLA, 2010)¹

Ao ser lida a palavra “espiritualidade” no título deste trabalho, questiona-se: o que é espiritualidade? O que significa espiritualidade? O que pode ser entendido e compreendido pelo termo “espiritualidade”? Cada leitor poderá responder estes questionamentos diferentemente. Cada um com seus *a priori*, poderá se basear em paradigmas diversos para pensar uma resposta. Portanto, para o desenrolar deste trabalho, é imprescindível buscar uma definição e o significado do termo “espiritualidade” e igualmente a delimitar os paradigmas norteadores, para que a exposição dos conceitos seja feita adequadamente. Conforme o título indica, o paradigma a guiar será o da Psicologia Analítica.

O que significa então, espiritualidade de acordo com a Psicologia Analítica? Jung não desenvolveu o conceito de espiritualidade e nem se refere a ele explicitamente como fez com os conceitos que estruturam sua Psicologia, como por exemplo: Arquétipo, Complexo, Sombra, Persona, Anima e Animus, Si mesmo, Ego, Processo de Individuação, Tipos Psicológicos, entre outros. Apesar disso, tal conceito permeia sua obra, estando imbricado quando discorre sobre religiosidade. Segundo Byington (2008, p.7),

É dentro da religiosidade que devemos compreender a espiritualidade na teoria e na psicoterapia junguiana, pois, sendo ela conceituada na perspectiva arquetípica, ela considera os eventos existenciais baseados numa vivência

¹ Fala de Mário Sérgio Cortella sobre a espiritualidade em trecho de vídeo. Produtora: DIP - Digital Produções com parceria entre SESC e TV Cultura. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZM0FBHglCzI>. Acesso em março de 2014.

simbólica que os relaciona com o processo de individuação e de humanização além do seu contexto literal. Assim sendo, postula-se que os símbolos buscam prospectivamente a totalidade do self, em função de um arquétipo coordenador da elaboração simbólica, que chamamos de Arquétipo Central. Espiritualidade, na psicologia junguiana é, então, a busca de um relacionamento das vivências com o Arquétipo Central, chamado de Deus nas religiões.

Deus, especialmente para religiões ocidentais, monoteístas e cristãs, é uma imagem arquetípica do Self, ou em outras palavras, um símbolo do Arquétipo Central² como nos informa Byington. A Imagem de Deus, ou *Imago Dei*, é a manifestação mais imediata do Arquétipo do Self, é aquilo que nos vislumbra, “que nos norteia, nos move e nos ‘chama’” (BEZINELLI, 2007, p.21). O Self é a totalidade regente do processo de individuação, o condutor dos seres humanos na busca pela integridade, pela unicidade, pela auto realização.

Nesse processo guiado pelo Self, as religiões com seu arcabouço simbólico organizado, por já terem sido elaboradas por consciências e sedimentadas por várias gerações de um povo, fornecem aos seres humanos simbologias e imagens que podem auxiliar no desenrolar da jornada de individuar-se de cada ser. As simbologias e imagens religiosas “constituem sempre a expressão da atitude moral e espiritual específica que lhe são inerentes” (JUNG, 2012, §107, p.82). Assim, as simbologias presentes em religiões, com as quais as pessoas e povos se relacionam, dizem respeito a disposições internas inconscientes dos seres que se identificam com tais arcabouços expressivos já presentes em determinada religião. Além disso, Jung (2012, §160, p.121), chega a relacionar religião com estado psíquico e exemplifica com a doutrina cristã:

Se é correto o meu ponto de vista, segundo o qual toda religião constitui a manifestação espontânea de um certo estado psíquico, então o cristianismo é a formulação de um estado que predominou no começo de nossa era e se prolongou por várias centenas de anos. Mas o fato de uma determinada situação psíquica prevalecer em determinado período, não exclui a existência de estados anímicos diversos em outras épocas. Tais estados também são capazes de expressão religiosa.

² - Arquétipo Central, Self e Si-mesmo, são aqui tratados como sinônimos.

Essa variedade de estados anímicos é o motivo então de existirem várias religiões na face da Terra e tantas até mesmo no território brasileiro. Mas, como já foi conceituado, as religiões são meios de conexão com algo que seja misterioso para a consciência humana, algo que transcenda o ego por meio de toda simbologia numinosa. A espiritualidade, inerente ao ser, seria então o que confere laços com as religiões, e até mesmo, a busca pessoal e desinstitucionalizada pela compreensão do mistério incitado pelo Arquétipo Central ou Self, pelo sentido da vida, o que acontece depois dela, se é que acontece algo, e todas as questões misteriosas com as quais os seres humanos se deparam.

Além de Jung, o psiquiatra Harold Koenig, pesquisador contemporâneo muito referenciado em trabalhos que investigam as relações entre saúde e espiritualidade e professor da Universidade de Duke, contribui para a elucidação dos significados da palavra espiritualidade. Stroppa e Moreira-Almeida (2008) apontam que o termo “espiritualidade” suscita muitos vieses de interpretação e entendimento por quem deseja articulá-lo com sua área de conhecimento, como também os termos “religiosidade” e “religião” são facilmente confundidos em suas definições. Assim sendo, os autores para se debruçarem sobre a temática, distinguem “espiritualidade” de “religiosidade” e de “religião”.

Koenig e outros (2001, *apud* STROPPIA e MOREIRA-ALMEIDA, 2008, p.3) conceituam espiritualidade como “uma busca pessoal pela compreensão das questões últimas acerca da vida, do seu significado e da relação com o sagrado e o transcendente, podendo ou não conduzir ou originar rituais religiosos e formação de comunidades”. Ainda religião é definida como “um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos destinados a facilitar a proximidade com o sagrado e o transcendente”³, e “religiosidade diz respeito ao nível de envolvimento religioso e o reflexo desse envolvimento na vida da pessoa, o quanto isso influencia seu cotidiano, seus hábitos e sua relação com o mundo”.

A partir destas compreensões, para uma pessoa ser espiritualizada, não necessariamente precisa seguir alguma. O contato religioso, por sua vez, possibilita ou

³ O termo religião usado por Koenig e outros (2001, *apud* STROPPIA e MOREIRA-ALMEIDA, 2008, p.3) “refere-se ao Cristianismo, Judaísmo, Islã, Hinduísmo, Budismo e outras tradições religiosas com suas diversas vertentes”.

até facilita vivências de espiritualidade, na busca simbólica que a pessoa empreende ao envolver-se com aspectos que vão além da esfera individual, ao acessar a experiência coletiva por meio do contato com símbolos arquetípicos. A espiritualidade “pode conduzir ou levar ao desenvolvimento de rituais religiosos e da formação de uma comunidade religiosa” (MOREIRA-ALMEIDA e KOENIG, 2006, *apud* NETTO e MOREIRA-ALMEIDA, 2010, p.4).

Considera-se aqui que as definições de Koenig para melhor pesquisar o fenômeno religioso e suas relações com a saúde são convergentes com o que Jung ensina ao falar sobre religião. A maneira como Jung aborda o significado de religião relaciona-se com o que Koenig define por espiritualidade. Em vídeo disponível no YouTube, Leonardo Boff afirma que “cabe a Jung o mérito de ter mostrado que a espiritualidade não é monopólio das religiões”⁴ e que é uma dimensão do ser humano.

Giglio e Giglio (2006, p.151) destacam a existência de duas raízes etimológicas para a palavra religião. “Uma vem de *religare*, etimologia privilegiada pelos padres da Igreja medieval, que remete a uma aliança com Deus (...). A outra vem de *religere* (...)”, sendo preferida por Jung e esclarecida em Psicologia e religião (2012, §6, p.19) como:

uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de numinoso, isto é, uma existência ou efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário (...). Qualquer que seja a sua causa, o numinoso constitui uma condição do sujeito, e é independente de sua vontade (...). O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produzem uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal.

A pessoa é tomada por esse efeito dinâmico e assim passa a experienciar e se ligar à esse fato, vivência ou experiência numinosa, sendo algo que chama, independente da vontade e direcionamento conscientes. Pelo contato com o efeito dinâmico numinoso, em algum nível, a consciência será especialmente modificada. Este fator numinoso que chama e fascina a consciência, permitindo uma consideração e observação cuidadosas são concebidos como espíritos, demônios, deuses, leis,

⁴ LEONARDO BOFF fala de Jung. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d7PX04Qlgiw>. Acessado em agosto de 2014. Sem data de produção disponível. Realização: Millenium Vídeo.

ideais, ideias ou qualquer outra denominação que o ser humano possa atribuir, desde que o fator seja suficientemente perigoso, poderoso, grande, racional ou belo (Jung, 2012, §8, p.20).

Com o termo religião, Jung não se refere a uma determinada profissão de fé religiosa, a determinados ritos, crenças organizadas e práticas, porém nos diz que:

toda confissão religiosa, por um lado se funda originalmente na experiência do numinoso, e, por outro, na *pistis*, na fidelidade (lealdade), na fé e na confiança em relação a uma determinada experiência de caráter numinoso e na mudança de consciência que daí resulta (...). Poderíamos, portanto, dizer que o termo “religião” designa a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso (2012, §9, p.20).

O termo religião em Jung, remete a experiência de transformação da consciência pelo contato com o numinoso, que permite tal modificação. A experiência numinosa inicial e a convicção nessa experiência e em seus efeitos na consciência, são condições fundamentais para a existência de uma confissão religiosa ou de fé. Na sequência Jung ensina que as confissões de fé são caracterizadas por serem

formas codificadas e dogmatizadas de experiências religiosas originárias. Os conteúdos da experiência foram sacralizados e, em geral, enrijecem dentro de uma construção mental inflexível e, frequentemente, complexa. O exercício e a repetição da experiência original transformaram-se em rito e em instituição imutável. Isto não ignifica necessariamente que se trata de uma petrificação sem vida. Pelo contrário, ela pode representar uma forma de experiência religiosa para inúmeras pessoas, durante séculos, sem que haja necessidade de modificá-la (2012, §10, p.21).

Para essas inúmeras pessoas a essência da experiência religiosa originária ainda permanece viva durante muito tempo pois os símbolos, advindos da experiência original, que emergem para a consciência dessas pessoas são potenciais mobilizadores emocionais durante muito tempo e em diferentes épocas da vida, face a diversas situações, até que um dia, podem ou não ser deixar de fazer sentido, tanto para indivíduos como para coletividades.

A espiritualidade é caracterizada muito mais pelo sentido que a experiência religiosa traz à consciência por meio do surgimento e contato com o que chama e fascina (numinoso) do que pelo seguimento de rituais, tradições e regras. Apesar do

enrijecimento que uma experiência religiosa original pode ter, sendo institucionalizada ou transformada em crença repleta de ritos, este conjunto organizado pode ainda promover e ser veículo de vários indivíduos e coletividades durante muito tempo, para um contato com o sagrado e o transcendente (numinoso) e assim mobilizar e transformar consciências. Nesta perspectiva:

Toda religião está originalmente baseada numa profunda vivência mística⁵ que procurou sua tradução por intermédio de dogmas e rituais. A função do ritual religioso seria o de justamente permitir a vivência religiosa e, ao mesmo tempo, intermediá-la tornando-a assim acessível à consciência; acesso protegido através de símbolos que, a um mesmo tempo, propiciam o contato com o numinoso e protegem o ego da força avassaladora presente nesse contato (AUFRANC, 2004, p.20).

Reiterando; o contato espiritual não é possível só pela prática confessional religiosa de seguir determinadas regras e rituais como ir ao templo religioso e rezar, tomar um passe, estudar escritos referenciados para alguma doutrina religiosa ou praticar específicas sequências de *ásanas*⁶ na ioga, simplesmente pelos benefícios físicos destes, mas sim por meio de experiências e vivências individuais, dotadas de sentidos para determinada pessoa, como por exemplo a prática da ioga que permita a vivência para além do conhecido, essencialmente sonhar, respirar e até mesmo estar em contato com a natureza e a arte. Todas essas possibilidades de contato com a dimensão espiritual permitem ao ser humano se (re)ligar com o que surge de numinoso, e essa retomada de contato com o transcendente é o que em última instância, promove saúde. Corroborando com esta afirmativa, em *Psicoterapia* (2011, p.199), Von Franz cita Jung que afirma, “a abordagem do numinoso é a verdadeira terapia e, na medida em que alcançamos as experiências numinosas, somos libertados da maldição da patologia”.

⁵ O místico refere-se ao misterioso, oculto, “como descreve Elisa Dieste (1998), à experienciar espiritual que está presente em todas as religiões, sejam ocidentais ou orientais” (AUFRANC, 2004, p.20).

⁶ *Ásanas*, de acordo com o mestre iogue indiano B. K. S. Iyengar, são posturas que com a prática, promovem saúde, estabilidade e leveza ao corpo, como também equilíbrio mental (IYENGAR, 2013, p.42). “Asanas, one of yoga’s most significant “tools”, help the sincere student develop physically and spiritually”, (em livre tradução: Ásanas, uma das mais significantes “ferramentas”, ajudam o sincero aprendiz a se desenvolver fisicamente e espiritualmente). (IYENGAR, 2008, p.48).

Espiritualidade se revela como numinosa, bem como o pensamento junguiano em minha vida, sendo esse um fator pessoal relevante para a escolha do tema. Apresento a seguir alguns motivos em minha vivência pessoal que conduziram e justificam a escolha do tema e do aporte teórico para esse trabalho. Em seguida, procuro demonstrar a relevância científico-social de se pesquisar sobre espiritualidade e suas relações com a saúde.

Pode-se relacionar motivos pessoais na pesquisa já que o próprio método de pesquisa em psicologia analítica implica na participação pessoal do pesquisador no processo, sendo a obra do Jung é marcada por essa relação mútua.

Desde meu nascimento estive em contato com a religião espírita, primeiramente por meio dos meus pais e depois por escolha própria. Em momentos obscuros e incompreensíveis o espiritismo auxiliou-me como força propulsora do meu processo de individuação ao responder inquietações, proporcionar momentos únicos e especiais nos trabalhos desenvolvidos no centro espírita e gerar tantos outros questionamentos sobre a vida, revelando-me facetas até então desconhecidas em mim.

De maneira complementar, no ano de 2011, participei de um congresso internacional sobre medicina e espiritualidade organizado pela Associação Médico Espírita do Brasil. Nele tive a oportunidade de assistir exposições relacionadas à temática saúde e espiritualidade e sobre várias pesquisas na área. Essa temática me fascinou, produzindo muitas perguntas, revelando-se numinosa. Estava exatamente no segundo ano da graduação e cursando Psicologia Analítica 1. Meu gosto e afinidade pelo pensamento de Jung já eram presentes, o que foi reforçado por vislumbrar a possibilidade de estudar e melhor compreender a espiritualidade aportado no paradigma da Psicologia Analítica.

Motivado pelos eventos mencionados decidi continuar acompanhando a área e aproveitar a oportunidade oferecida pelo trabalho de conclusão de curso para seguir na pesquisa sobre esses temas, possivelmente ampliar minha visão e compreensão, como também daqueles que vierem a ler o texto em pauta.

No decorrer da pesquisa bibliográfica inicial, o que foi demonstrado quanto à relevância científico-social, foi confirmado em nota publicada no site do Conselho Federal de Psicologia em maio de 2013 sobre o “Posicionamento do sistema conselhos

de psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade”. Na então presidência de Humberto Cota Verona, a nota aponta o fato de que em um país como o Brasil, a religião, a religiosidade e a espiritualidade são importantes na constituição de subjetividades, na resolução de conflitos e produção de significados pessoais. A nota ainda esclarece que:

tanto a religião quanto a psicologia transitam num campo comum, qual seja, o da produção de subjetividades, entendendo ser fundamental o estabelecimento de um diálogo entre esses conhecimentos. Este fator requer da psicologia toda cautela para que seus conhecimentos, fundamentados da laicidade da ciência, não se confundam com os conhecimentos da religião. Reconhecemos, também, que toda religião tem uma dimensão psicológica e que, apesar da Psicologia poder ter uma dimensão espiritual, ela não tem uma dimensão religiosa, o que nos remete à necessidade de aprofundarmos o debate da interface da Psicologia com a espiritualidade e os saberes tradicionais e populares, além de buscarmos compreender como a religião se utiliza da Psicologia.

Assim fica claro a atualidade do debate envolvendo espiritualidade, religião e psicologia e, por conseguinte, o esforço feito nesse trabalho para integrar os dois temas, sempre ancorados no paradigma de Carl Gustav Jung.

Jung (2012, §1, p.17) afirma que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, sendo além de um fenômeno sociológico ou histórico, também um assunto importante para grande número de indivíduos. Assim, devido à diversidade religiosa e a variedade da expressão religiosa presente na cultura brasileira, e também em várias partes de nosso planeta Terra, não podemos ignorar às vivências de espiritualidade presentes nos seres humanos. Netto e Moreira-Almeida (2010, p.5) corroboram afirmando que

O Brasil é um país com uma realidade peculiar no que se refere à crença religiosa. É o país com a maior população católica do planeta e, além disso, é comum encontrar pessoas que admitem pertencer a uma determinada religião, mas também frequentar várias outras. Aqui convivem desde religiões milenares, como o cristianismo, o islamismo, o budismo e o judaísmo; religiões afro-brasileiras, como o candomblé, até novos movimentos religiosos surgidos no começo do século XX como a umbanda, os evangélicos neopentecostais e aqueles ligados ao uso de ayahuasca a União do Vegetal, Santo Daime e Barquinha.

Com tanta diversidade religiosa no Brasil, há também outras tantas diversas vivências de religiosidade e espiritualidade que podem se fazer presentes nos conteúdos com os quais o psicólogo pode se deparar durante seu trabalho com as pessoas.

Independentemente das crenças seguidas ou não pelo profissional da saúde e pelos pacientes, é necessário considerar a espiritualidade como uma possibilidade da experiência humana, sendo então algo passível de ser estudado, investigado e pesquisado. Netto e Moreira-Almeida, (2010, p.2) pontuam que “a investigação sobre a religiosidade e a espiritualidade nos proporciona uma melhor compreensão do ser humano, independentemente de nossa postura perante o assunto e crenças enquanto pesquisadores”.

Nesse sentido, citamos o psiquiatra, professor e pesquisador do Núcleo de Pesquisa em Espiritualidade e Saúde da Universidade Federal de Juiz de Fora, Alexander Moreira-Almeida (2007, p.4):

Estudar cientificamente a espiritualidade é uma empreitada muito entusiasmante e perigosa. Essa é uma área repleta de preconceitos, preconceitos a favor e contra a espiritualidade. A maioria das pessoas tem opiniões sobre o tema, mas habitualmente essas opiniões foram formadas sem uma análise aprofundada das evidências disponíveis. É fácil deslizar, por um lado, para um ceticismo intolerante e uma negação dogmática ou, por outro, para uma aceitação ingênua de afirmações pouco fundamentadas. Não importa se possuímos crenças materialistas ou espirituais, atitudes religiosas ou anti-religiosas, necessitamos explorar a relação entre espiritualidade e saúde para aprimorar nosso conhecimento sobre o ser humano e nossas abordagens terapêuticas.

Conforme apontado no último excerto, além de apenas estudar a espiritualidade, vários pesquisadores têm se debruçado sobre a relação que a espiritualidade tem com a saúde, física e mental, bem como as implicações que essa relação tem na abordagem que se faz do paciente, seja em qualquer contexto, inclusive na psicoterapia.

É crescente nos últimos anos o número de pesquisas e artigos relacionados à temática saúde e espiritualidade, tanto no Brasil como internacionalmente, embora fora do Brasil a produção é maior. Como destaca Moreira-Almeida (2010, p.43):

As relações entre espiritualidade e saúde têm despertado um crescente interesse na comunidade acadêmica e na população em geral. Uma medida objetiva que reflete essa importância está no número de artigos indexados nas principais bases de dados internacionais na área de saúde. Em uma pesquisa realizada em 21/12/2009 com os termos de busca “religio” e “spiritu”, identificamos 42.734 artigos no PubMed e 63.116 no PsycINFO. Deste total, quase metade foi publicada nesta última década, respectivamente, 18.478 e 27.100 artigos.

A maioria destes artigos traz descrições de estudos sistemáticos e pesquisas quantitativas, as quais se utilizam de escalas para avaliar níveis de *stress*, depressão, ansiedade, qualidade de vida e saúde mental, por exemplo. Outros estudos fazem revisões e metanálises. Inclui-se aí também, em menor escala, as pesquisas qualitativas.

Reforçando sobre o crescimento de pesquisas em saúde e espiritualidade, mais especificamente relacionadas a saúde mental, similarmente a Moreira-Almeira, Koenig (2007, p.5) também utilizou-se da base de dados PsycINFO e usando as palavras chave ‘religion’, ‘religiosity’, ‘religious beliefs’ e ‘spirituality’, constatou, ao restringir a busca entre 1971 e 1975, a existência de 1113 artigos. Quando repetiu a busca, restringindo entre os anos de 2001 a 2005, obteve 6437 artigos, havendo, portanto, um grande aumento em 30 anos.

Com base nesses dados, podemos notar que mais e mais pesquisadores têm se debruçado sobre as relações entre saúde e espiritualidade em diversos contextos, o que alude a uma temática em constante emergência e importante de ser levada a cabo, de modo que prosseguiremos aqui na investigação sobre saúde e espiritualidade.

Prosseguindo na exposição conceitual já feita no início da introdução, foram buscados elementos na psicologia de Jung, que possibilitassem dar luz à relação descrita.

Tendo discutido e definido o significado de espiritualidade para a psicologia analítica na parte introdutória, para que a meta seja atingida, o trabalho está composto nas seguintes etapas:

O segundo capítulo expõe o método desta pesquisa como também os objetivos.

A fim de situar de uma forma geral, o terceiro capítulo, fornece um panorama sobre os resultados de inúmeras pesquisas que investigam a promoção de saúde, em vários âmbitos, pelo contato com a espiritualidade.

O quarto capítulo apresenta importantes conceitos da obra de Jung que são essenciais para a abordagem e compreensão do tema espiritualidade como para a concepção de saúde, ambos na Psicologia Analítica.

Em seguida, após explicitados os conceitos de base, o quinto capítulo esclarece qual é a concepção vigente de saúde, como a Psicologia Analítica compreende a saúde e explicita uma das interfaces de pesquisa em saúde e espiritualidade que é estudar a qualidade de vida.

Já no sexto e último capítulo retomam-se os conceitos de espiritualidade, religião e saúde com base na teoria junguiana, relacionando-os de maneira coesa e discutindo-os em contraponto com o mundo contemporâneo, como também englobando as possibilidades consideradas não saudáveis da espiritualidade. Por fim, aborda-se alguns aspectos importantes sobre o trabalho em psicoterapia envolvendo a espiritualidade.

2. MÉTODO

Todo objetivo de uma pesquisa, para ser atingido necessita de um método a ser delimitado e seguido. “Por método, entende-se o *modo* de produção de conhecimento; *como* buscar conhecimento; o *caminho* a ser seguido para a aquisição do conhecimento. Desse ponto de vista, método relaciona-se à forma de buscar conhecimento” (PENNA, 2013, p.183), e nele estão envolvidos “os meios de apreensão do fenômeno a ser conhecido e formas de compreensão do conhecimento” (PENNA, 2012, p.184). Visando melhor compreender o ser humano em seu mundo (PENNA, 2013, p. 184), este estudo em psicologia analítica sobre a espiritualidade e suas relações com a saúde foi desenvolvido como pesquisa bibliográfica e análise teórica (GIL, 2010, p.29), buscando a fundamentação principalmente em textos de obras de Carl Gustav Jung, em trabalhos de comentadores e de pesquisadores contemporâneos da relação entre saúde e espiritualidade.

Esse trabalho é baseado em metodologia junguiana, na qual o pesquisador está intimamente implicado com o objeto de estudo e não dissociado dele. Sendo a psique⁷ o objeto de investigação da psicologia analítica e ela mesma a investigadora (PENNA, 2013, p.184), busca-se aqui, conhecer suas manifestações relacionadas à espiritualidade e possíveis conexões com a saúde.

O objetivo último desta pesquisa é contribuir para um possível desvelar sobre como a psicologia analítica compreende a promoção de saúde pelo contato dos seres humanos com a espiritualidade.

As perguntas motivadoras são: Em que nível se dá a compreensão de espiritualidade na psicologia analítica? Como se dá uma articulação no contato entre saúde e espiritualidade? Como pode-se compreender saúde com o paradigma da psicologia analítica? Qual a dinâmica da psique capaz de promover saúde?

Interessa pesquisar como os componentes da psique interagem e promovem saúde quando permeados pela espiritualidade.

⁷ Jung (2013b, §752, p.424) entende a psique como “a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes”, incluindo aí a relação entre consciente e inconsciente e entre os demais pares de opostos.

Como o conhecimento da psique se dá por meio das manifestações simbólicas (PENNA, 2013, p.187), utiliza-se o “Processamento Simbólico” (PENNA, 2013, p.203) que congrega o pensamento dirigido (racional, lógico e objetivo) e o pensamento não dirigido (associativo, analógico e imagético)⁸ para dar luz à produção do texto, analisando e integrando os conteúdos e informações que compõem o trabalho.

O material bibliográfico de base que constituiu esta pesquisa foi selecionado a partir dos textos requeridos nas disciplinas e eletivas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo que tratam de psicologia analítica, do material indicado nos cursos fundamentos da psicologia analítica 1 e 2 da Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica (SBPA) e dos volumes das Obras Completas de C. G. Jung pesquisados nos Índices Gerais da mesma coleção. Posteriormente, para enriquecer o conteúdo, uma busca mais ampla em outros textos junguianos e de autores não junguianos, que tratam da temática saúde e espiritualidade, foi realizada. Buscou-se os materiais nas revistas Junguiana e Cadernos Junguianos, em acervo de dissertações produzidas nos programas de pós graduação da PUC-SP, em escritos de membros da SBPA ou AJB (Associação Junguiana do Brasil) e em publicações de outros autores junguianos. O site Google e os portais acadêmicos e bases de dados Google Acadêmico, PUBmed, Medline, Psichyinfo e Scielo foram igualmente recorridos na busca.

Ao longo do processo de escrita, optou-se pela utilização de figuras com a intenção de ilustrar o texto e fornecer mais elementos para a compreensão do conteúdo. Também com a finalidade de ampliar as possibilidades de compreensão, foram inseridos trechos bem significativos de escritos que se assemelham ao assunto tratado em cada parte. As notas de rodapé foram adotadas no decorrer da composição com a finalidade de ampliar o conteúdo e acrescentar maiores esclarecimentos e complementos em relação ao texto principal.

⁸ “Para Jung, o pensamento dirigido é racional, adaptativo, predominantemente lógico e objetivo; está ancorado na linguagem conceitual e comprometido com o mundo externo, sendo uma expressão de funções conscientes superiores. Por sua vez, o pensamento não dirigido, é associativo, analógico, flui por imagens e tem proximidade com o mundo interior da fantasia e da imaginação; é movido pelas demandas do inconsciente, ainda que seja realizado pela consciência, e não está sob seu controle total ou exclusivo” (Penna, 2013, p.202).

3. PANORAMA SOBRE OS ESTUDOS QUE INVESTIGAM AS IMPLICAÇÕES DA ESPIRITUALIDADE NA SAÚDE

Como o título sugere, será apresentado brevemente um panorama dos resultados de várias investigações realizadas sobre as implicações da religião e da espiritualidade para a saúde. O texto base provém do artigo de revisão publicado por Koenig em 2012 na “International Scholarly Research Network”⁹, denominado “Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications”¹⁰. Nele são apresentados achados relevantes e que ajudam a situar o panorama das pesquisas sobre religião, espiritualidade e saúde.

A pesquisa de Koenig descrita no artigo consistiu em uma revisão sistemática de estudos publicados em jornais revisados por pares nas áreas de medicina, enfermagem, assistência social, reabilitação, ciências sociais, aconselhamento, psicologia, psiquiatria, saúde pública, demografia, economia e religião. A busca por estudos acerca da relação entre religião, espiritualidade (R/E) e saúde consistiu: na pesquisa em bases de dados online (PsycINFO, MEDLINE, etc.) utilizando as palavras “religion”, “religiosity”, “religiousness” e “spirituality”; na indicação de estudos por pesquisadores da área e; no rastreamento dos estudos contidos nas referências das pesquisas encontradas. Foram identificadas cerca de 1200 publicações em bases de dados de 1872 a 2000 e 2100 estudos examinando as relações R/E com saúde de 2000 a meados de 2010. Koenig apresenta os achados dividindo em três categorias; 1) Religião, Espiritualidade e Saúde Mental; 2) Religião, Espiritualidade e Comportamentos Saudáveis e 3) Religião, Espiritualidade e Saúde Física.

Koenig (2012, p.3) relata que cerca de 80% das pesquisas sobre R/E e saúde envolvem a saúde mental, pois é suposto pelos pesquisadores que o envolvimento religioso e espiritual produza mais diretamente efeitos positivos para a saúde mental que para a saúde física. É esperado que a R/E impulsionem emoções positivas e

⁹ Em livre tradução: Rede de pesquisa acadêmica internacional.

¹⁰ Em livre tradução: Religião, Espiritualidade, e saúde: pesquisa e implicações clínicas.

neutralizem as negativas, assim hipotetiza-se que atuam como fatores de melhoria de vida bem como fontes de coping¹¹.

Na revisão, Koenig avalia enorme quantidade de estudos nesta área que investigam as relações da R/E com o *coping* (enfrentamento de adversidades), *emoções positivas* (sensação de bem estar e felicidade, esperança, otimismo, significado e propósito, autoestima, sensação de controle e traços positivos de caráter), *depressão, suicídio, ansiedade, psicose/ esquizofrenia, transtorno bipolar, traços de personalidade, abuso de substâncias, problemas sociais, crime e delinquência, instabilidade no casamento e suporte social*.

Sobre as relações entre religião, espiritualidade e Comportamentos saudáveis, Koenig diz que as doutrinas religiosas influenciam as decisões sobre a saúde por meio da prática encorajada de comportamentos saudáveis. “Nas escrituras judaicas-cristãs, por exemplo, é enfatizado o cuidado com o corpo pois este é a morada do espírito sagrado (...). Comportamentos potencialmente danosos são frequentemente desencorajado”¹² (KOENIG, 2012, p.8) pela comunidade religiosa. Alguns dos comportamentos investigados nos estudos pesquisados pelo autor são *fumar cigarros, praticar exercícios, dieta alimentar, controle do peso e comportamento sexual*.

No tocante às influências da R/E para a saúde física, o artigo esclarece que apesar da quantidade de estudos ser pequena em relação a saúde mental e os comportamentos saudáveis, as evidências são crescentes de que o estresse e as emoções negativas (depressão e ansiedade) 1) causam efeitos adversos nos sistemas fisiológicos que são vitais para o bom funcionamento físico e para uma boa capacidade de cura, 2) aumentam as chances de um desfecho negativo para grande variedade de doenças físicas e 3) podem encurtar prematuramente o tempo de vida. Sabe-se que o apoio social é protetor contra doenças e aumenta a longevidade. Por reduzir o stress e emoções negativas, aumentar o apoio da comunidade e afetar positivamente comportamentos saudáveis, hipotetiza-se que o envolvimento religioso e espiritual deve impactar positivamente uma gama de doenças físicas e o tratamento das mesmas (KOENIG, 2012, p.9). As doenças pesquisadas nos estudos analisados são *doença*

¹¹ No capítulo 5 o *coping* é tratado mais detalhadamente. Por ora adianta-se que o *coping* pode ser traduzido como enfrentamento das adversidades.

¹² Em livre tradução.

cardíaca coronária, hipertensão, doença cerebrovascular, doença de Alzheimer e demência, funções imunológicas, funções endócrinas, câncer, capacidade de funcionamento físico, auto avaliação da saúde, dor e sintomas somáticos e mortalidade.

Em todos os tópicos avaliados (em itálico acima) os resultados apontam no artigo, com grande diferença, maior influência positiva da R/E na saúde do que negativa. Koenig (2012, p.15) na conclusão do artigo esclarece que:

Grande quantidade de pesquisas mostram que as pessoas que são mais religiosas e espiritualizadas possuem melhor saúde mental e adaptam-se mais rapidamente aos problemas de saúde comparados aqueles que são menos religiosos e espiritualizados. Os possíveis benefícios para a saúde mental e bem estar possui consequências fisiológicas que impactam a saúde física, afetam o risco de se ficar doente, e influenciam as respostas ao tratamento¹³.

A espiritualidade está inserida na área da saúde em distintas categorias e na prática de diversos profissionais desta área conforme informa Shimabucuro (2010, p.113) com base em levantamento bibliográfico realizado em sua dissertação de mestrado. As categorias apresentadas por Shimabucuro (2010, p.114) são:

- A) Espiritualidade com o outro no enquadre médico-hospitalar
 - A1) Espiritualidade nos cuidados paliativos em doentes terminais
- B) Espiritualidade e qualidade de vida
 - B1) Espiritualidade como instrumento de resiliência, enfrentamento e coping
- C) Espiritualidade sob a forma de oração à distância e seus efeitos aparentes
- D) Espiritualidade e Psiquiatria
- E) Espiritualidade e Psicologia Clínica

Este trabalho de conclusão de curso procura fornecer elementos para que qualquer uma das categorias elencadas acima possam ser investigadas com a fundamentação da psicologia analítica. Na categoria E, discute-se como trabalhar com a espiritualidade na prática clínica, se é que deve e precisa ser inserida e trabalhada, sem ferir princípios éticos da terapia na relação analista-analisando. Neste sentido destaca-se a contribuição de Joel Giglio na UNICAMP ao pesquisar com base na

¹³ Em livre tradução.

psicologia analítica as relações entre espiritualidade, saúde mental e psicoterapia (DALGALARRONDO, 2008, p.207).

4. ESPIRITUALIDADE EM PSICOLOGIA ANALÍTICA: FUNDAMENTOS PARA A ABORDAGEM DO FENÔMENO

Conforme já exposto na parte introdutória, compreender a espiritualidade no paradigma da psicologia analítica nos remete a pensar nas relações vivenciais, da experiência com o Arquétipo Central ou o Arquétipo do Self. Portanto para melhor entendimento e aprofundamento do esboço dado na introdução, serão desenvolvidas neste capítulo, definições de conceitos da obra de Jung que são imprescindíveis para melhor compreendermos a espiritualidade e sua relação com saúde. Objetiva-se em paralelo também articular estes conceitos com possíveis situações, movimentos, dinamismos e expressões da psique relacionadas à espiritualidade e religião.

Dentre todos os conceitos elucidados por Jung podemos destacar Arquétipo, Símbolo, Ego, Self e Processo de Individuação pois na pesquisa da literatura em psicologia analítica sobre a temática espiritualidade, observamos que ao se falar de espiritualidade em si, religião e de assuntos relacionados, eles são constantemente referidos, sendo elementares e fundamentais para o desenvolvimento deste trabalho e por esse motivo serão apresentados mais extensamente, enquanto outros conceitos da obra junguiana serão considerados, mas de maneira mais sucinta.

O Self é uma estrutura equivalente na psique do homem à imagem de Deus manifestada e referendada diferentemente nas religiões. Os arquétipos podem ser relacionados a um mundo subjacente, espiritual e a priori de uma existência terrestre, que fornecem possibilidades e modelos. Os símbolos são os caminhos pelos quais as divindades e esse mundo subjacente se manifestariam na realidade e na vida cotidiana do ser humano, enquanto o ego é o agente da consciência que receberia toda simbologia e com ela se relacionaria, traçando um caminho único na vida, na jornada de individuação, na busca pela totalidade.

4.1 Arquétipo

Inicia-se conceituando arquétipo, já que arquétipos vêm antes da experiência, são apriorísticos e primordiais. Antes de se prosseguir na definição de arquétipo e os

demais conceitos, mas já caminhando neste sentido, deve-se esclarecer que uma única conceituação para tais termos seriam por si incompletas, já que são de natureza múltipla. Assim, procura-se uma conceituação suficientemente clara, dada a impossibilidade de esgotar os termos. Tentar também que arquétipos sejam compreendidos apenas por meio de conceituações seria inócuo devido a uma impossibilidade de explica-los em sua completude. Compreender um arquétipo por meio de imagens é muito mais possível do que tentar uma definição sobre eles, mesmo porque arquétipos não tendem a ser coisas, possíveis de serem apontadas ou tocadas, mas tendem a se manifestarem primordialmente por meio delas. Portanto só temos acesso às manifestações dos arquétipos na medida em que se apresentam a nós por meio de símbolos.

A ideia de arquétipos enquanto modelos das coisas sensíveis já está presente em Platão (ABBAGNANO, 2000, p.80). Na sequência do pensamento platônico, encontramos no Dicionário Junguiano que a palavra arquétipo é utilizada para nomear “o modelo originário (em grego *archetypon*) das formas das quais as coisas sensíveis são simples cópias, mas também e mais frequentemente para denominar as ideias existentes na mente de Deus enquanto modelos das coisas criadas”. (PLOTINO, Enneadi, V, 1, 4; Proclo, Commento ala “Reppublica”, II, 296, *apud* PIERI, 2002, p. 44). Plotino, filósofo neoplatônico, compreendia que os arquétipos eram os materiais com os quais Deus havia criado o mundo das ideias, sendo este um modelo do mundo sensível. Devido às características teológicas, a teoria dos arquétipos foi também acolhida por padres da Igreja, como Santo Ambrósio e Santo Agostinho. O filósofo John Locke apesar de ser empirista¹⁴ também chegou a empregar o termo arquétipo, mas o compreendia apenas como sendo ideias assumidas como modelos para verificar a adequabilidade de outras ideias (PIERI, 2002, p.44).

Em Jung, diferente de Locke, a concepção de arquétipo volta-se para Platão. Assim arquétipos são comparáveis ao conceito platônico de ideia. O conhecimento seria adquirido a medida que as experiências sensoriais ativassem a recordação de ideias apreendidas antes do nascimento. Ideias decorrentes das essências imutáveis,

¹⁴ A escola empirista afirma que a experiência dos sentidos é critério ou norma da verdade (ABBAGNANO, 2000, p.326).

sendo estas comparáveis aos arquétipos junguianos, pois eles são tomados como os modelos ou matrizes do que se manifesta na relação com a experiência concreta.

Além de serem matriciais, Jung nos ensina que arquétipos são universais ou coletivos, ou seja, dizem respeito às vivências, situações e acontecimentos comuns a todos. Neste sentido, “estamos tratando de tipos arcaicos – ou melhor – primordiais, isto é, de imagens universais que existiriam desde os tempos mais remotos” (JUNG, 2013a, §5, p.13). Não é possível dizer quando um arquétipo surgiu e desde quando existe, pois a ele não temos acesso, mas afirmamos seu caráter primordial, ou seja, comum e arcaico, cujas manifestações aparecem em relatos, registros escritos ou não, de várias formas diferentes, desde muito antigamente, em tempos variados e em diversos lugares do planeta. “A sua origem não é conhecida; e eles se repetem em qualquer época e em qualquer lugar do mundo - mesmo onde não é possível explicar a sua transmissão por descendência direta ou por ‘fecundações cruzadas’ resultantes da migração”. (JUNG, 1964, p.69). O arquétipo “persiste através dos milênios e sempre exige novas interpretações” (2013a, §301, p.182).

Alguns sonhos de pacientes são relatados por Jung em primeiro capítulo do livro *O Homem e seus símbolos* para explicitar o caráter universal dos arquétipos. Esses pacientes encontravam-se perturbados e confusos com os termos dos sonhos por não conseguirem relacioná-los com nenhuma de suas lembranças, conhecimentos ou ideias (JUNG, 1964, p.69). A partir das análises desses sonhos, Jung demonstra a presença de temas que aparecem também em obras de arte e escritos. Várias representações diferentes de um mesmo motivo aparecem em manifestações arquetípicas. “Existem, por exemplo, muitas representações do motivo *irmãos inimigos*, mas o motivo em si conserva-se o mesmo” (JUNG, 1964, p.67). Um motivo universal e mais peculiar do tema espiritualidade, que diz respeito ao começo da vida, seu final e a razão de ser da existência, é trazido por vários mitos pela imagem do Homem Cósmico (VON FRANZ, 1964, p.202).

Tratar da universalidade dos arquétipos implica falar em inconsciente coletivo pois “o *conceito de arquétipo*, que constitui um correlato indispensável da ideia de inconsciente coletivo, indica a existência de determinadas formas na psique, que estão presentes em todo tempo e em todo lugar” (JUNG, 2013a, § 89, p.51). Contrariamente

ao inconsciente pessoal, o inconsciente coletivo possui conteúdos e modos de comportamento que são os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos, “constituindo, portanto, um substrato psíquico comum de natureza psíquica suprapessoal que existe em cada indivíduo” (JUNG, 2013a, §3, p.12). O inconsciente pessoal - camada mais ou menos superficial - repousa sobre o inconsciente coletivo, sendo que este é inato e não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais. O seguinte excerto de Jung (2013a, §88, p.51) bem esclarece o que temos dito sobre os inconscientes pessoal e coletivo.

O inconsciente coletivo é uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal, não sendo, portanto, uma aquisição pessoal. Enquanto o inconsciente pessoal é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e, no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos, os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade. Enquanto o inconsciente pessoal consiste em sua maior parte de *complexos* [de tonalidade emocional e afetiva], o conteúdo do inconsciente coletivo é constituído essencialmente de *arquétipos*.

Não podemos ver ou tocar o inconsciente coletivo, mas apenas inferi-lo por meio de suas manifestações nos mitos, contos de fadas, sonhos, religiões e folclores de várias épocas e lugares. O invisível torna-se visível quando manifesto ao revestir-se de conteúdos da experiência do indivíduo ou da experiência compartilhada por coletividades, que completa, confere forma e atualiza os temas arquetípicos, ativando suas possibilidades.

Aufranc (2011, p.221) acrescenta sobre a bipolaridade dos arquétipos e a criatividade do inconsciente ao dizer que o arquétipo é

compreendido como um fator de organização bipolar, físico e psíquico. Ele implica em potencialidades psíquicas e físicas que poderão ser atualizadas desde que haja condições condizentes. Partimos, portanto, de uma visão de inconsciente potencialmente criativo. O movimento para o desenvolvimento físico e psíquico é natural (...). O arquétipo se expressa, de um lado, como imagem associada ao espírito, à psique, e de outro, como instinto associado à biologia.

Um inconsciente criativo, impulsionado pelos arquétipos, é um inconsciente dotado de novas possibilidades, potencialmente transformador, mas que depende de condições condizentes. O mesmo pode ser dito sobre o potencial transformador que a espiritualidade tem sobre a psique ao tocar em conteúdos arquetípicos e humaniza-los na vivência de cada um.

Toda psique e seus componentes estruturantes como o inconsciente coletivo e pessoal, o ego, o anima e o animus, a persona e a sombra e os complexos são derivados e desenvolvidos a partir de arquétipos e em última instância derivados do Arquétipo Central, assim como os demais arquétipos são oriundos deste. Também o substrato físico da existência de cada um, o corpo, é desenvolvido a partir de disposições arquetípicas. Neste nível mais corpóreo, estão as tendências instintivas.

Além da bipolaridade física-psíquica, os arquétipos são de organização bipolar também em inúmeras outras manifestações, como o arquétipo da Grande Mãe. A figura da mãe representa, conforme Jung (2013a, §158, p.88) ensina, berço fértil, acolhimento, amor, cuidado, compaixão, provimento, proteção, aceitação e possibilidade de desenvolvimento, mas pode também, pelo contrário em sua polaridade negativa, representar e se manifestar por meio de uma mãe terrível, devoradora, que asfixia e rejeita, seduz, abandona, aprisiona e impede o desenvolvimento. A imagem primordial da mãe, em cada psiquismo, corresponde a todas as experiências relacionadas a maternidade e acumuladas pela humanidade ao longo dos tempos. O mesmo ocorre também com a imagem primordial do pai. Este, em sua polaridade positiva representa organização, responsabilidade, estruturação, leis e limites, na negativa denota repressão e autoritarismo.

As imagens primordiais da Mãe e do Pai formam uma com a outra um par de opostos que se complementam, e cada imagem em si, é dotada de características complementares umas as outras. O mesmo se dá com as imagens arquetípicas da Persona e da Sombra, da Anima e do Animus. O tema espiritualidade também é primordial e comum, ou seja, arquetípico, adotando, conforme a experiência de determinada coletividade e ainda mais de cada indivíduo, sentidos e expressões variadas.

Como Jung (2013a, §156, p.87) aponta, o arquétipo materno manifesta-se por meio da própria mãe, da avó, da madrastra, da sogra, da própria terra, floresta, águas, bruxa e através de várias outras expressões. Em figuras espirituais pode expressar-se pela figura de Nossa Senhora ou Virgem Maria mãe divina (figura 1), no catolicismo, Kali (figura 2) no hinduísmo, Deméter (figura 3) na mitologia grega e Iemanjá (figura 4) nas religiões afro-brasileiras. As manifestações do arquétipo paterno, aparecem como figuras de autoridade, de regras, amparo e de limites (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2002, p.678). Símbolos que representam o arquétipo paterno são figuras com papel de proteção e de guia (PIERI, 2002, p.362) como Jesus Cristo (figura 5), no ocidente, Krishna (figura 6) e Buda (figura 7) no oriente. Outras duas figuras são Shiva (figura 8) no hinduísmo e Zeus (figura 9) na mitologia grega.

A seguir estão dispostas as imagens correspondentes com a finalidade de proporcionar mais elementos para o Processamento Simbólico do material, mas antecedente às representações, apresenta-se o belo poema de Kalil Gibran sobre arte e espiritualidade:

Creio numa arte que não seja apenas expressão da
própria interioridade,
fechada dentro do próprio eu como em nó cego.
Creio numa arte que não seja sagrada apenas porque
expressa sujeitos religiosos.
A escritura dos ícones medievais e bizantinos é, por
certo, a expressão
técnica e esteticamente mais alta das Realidades
espirituais e
de uma abertura pessoal ao transcendente.
Mas, tal abertura pode e deve se manifestar em toda
parte
e em qualquer escolha se percebe a centelha divina,
que se oculta na Natureza e dentro de nós.

Beleza não é uma necessidade, mas um êxtase.
É a vida quando a vida revela sua bendita face.
Mas, vós sois a vida, vós sois o véu.
Beleza é eternidade que se olha num espelho.
Mas, vós sois a eternidade, vós sois o espelho.

(Kalil Gibran)¹⁵

Figura 1 - Representação de Nossa Senhora ou Virgem Maria¹⁶



Fonte: Wikipedia¹⁷

Legenda: “A Mãe divina simboliza (...) a sublimação mais perfeita do instinto e a harmonia mais profunda do amor” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2002, p.580). Na imagem Maria aparece amparando o menino Jesus, provendo assim seu crescimento.

¹⁵ POEMA DE KALIL GIBRAN. Fonte: ECCLESIA. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/Biblioteca/iconografia/a_mae_de_deus_na_iconografia_de_fabrizio_diomedi_.html. Acesso em novembro de 2014.

¹⁶ Representação de Nossa Senhora ou Virgem Maria: pintura do século XVI - do Mosteiro de Santa Catarina no Monte Sinai.

¹⁷ WIKIPEDIA. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_\(mãe_de_Jesus\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_(mãe_de_Jesus)). Acesso em outubro de 2014.

Figura 2 - Representação de Kali¹⁸



Fonte: Wikipedia¹⁹

Legenda: Kali é uma das principais deusas do Shaktismo, religião do Hinduísmo. É considerada a Mãe universal, defensora e destruidora do Mal e dos Demônios. Aparece em pele azul escura, significando obscuridade. A imagem representa Kali dançando sobre um corpo caído. Em outras imagens estão dançando juntos em um estado de frenesi.

¹⁸ Representação de Kali: pintura de Raja Ravi Varma.

¹⁹ WIKIPEDIA. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Kali>. Acesso em outubro de 2014.

Figura 3 - Representação de Deméter



Fonte: Fotolog Helenbar²⁰

Legenda: A ilustração revela Deméter com várias frutas, representando vida, como:

a Deusa Mãe da Terra cultivada, conhecida como a deusa do solo arado, da terra preparada para receber a semente da criação dada pelo masculino. É sua responsabilidade pela vida e naturalmente pela morte, e dela dependerá o resultado da colheita e a subsistência da humanidade (BARBOSA, 2010, p.106).

²⁰ FOTOLOG HELENBAR. Disponível em: <http://www.fotolog.com/helenbar/21972545/>. Acesso em outubro de 2014.

Figura 4 - Representação de Iemanjá



Fonte: Pai Ogun²¹

Legenda: Iemanjá, é uma divindade africana das religiões Umbanda e Candomblé. Conhecida como a rainha do mar e padroeira dos pescadores, a ela pertence as vidas de todos que entram no mar. É considerada também como sedutora, sendo uma “mulher fatal” das águas.

²¹ PAI OGUN. Disponível em: <http://www.paiogun.com/iemanja.htm>. Acesso em outubro de 2014.

Figura 5 - Representação de Jesus Cristo



Fonte: Jornal de Lavras²²

Legenda: Jesus enquanto pai, significa o que consola e ampara, perdoa e propicia o crescimento, tira a humanidade das sombras, sendo “o mito vivo em nossa civilização [ocidental cristã]. É o herói de nossa cultura, o qual (...) encarna o mito do homem primordial (...) (JUNG, 2013c, §69, p.51), “*elucida o arquétipo do si-mesmo*. Representa uma totalidade de natureza divina ou celeste, um homem transfigurado” (JUNG, 2013c, §69, p.52). Como irmão é também um Filho de Deus.

²² JORNAL DE LAVRAS. Disponível em: <http://www.jornaldelavras.com.br/index.php?p=10&tc=4&c=8368&catn=3> . Acesso em outubro de 2014.

Figura 6 - Representação de Krishna



Fonte: US Malayali²³

Legenda: Krishna representa uma figura mitológica central no hinduísmo, é a fonte de tudo e a causa de todas as causas. A imagem representa Krishna com sua flauta e uma vaca ao fundo, já que a tradição hindu conta que ele cresceu entre vaqueiros e camponeses e com sua flauta dança e encanta todas as criaturas vivas.

²³ US MALAYALI. Disponível em: <http://usmalayalienglish.com/?p=1095>. Acesso em outubro de 2014.

Figura 7 - Representação de Buda



Fonte: Árvore de Bodhi²⁴

Legenda: Buda é um mestre iluminado e guia espiritual para aqueles que os seguem. Não é considerado uma divindade, já que o budismo é uma religião não teísta. Buda quer dizer “desperto” e corresponde a um estado de iluminação que todos podem atingir. Segundo Sidarta Gautama, mestre religioso e fundador do budismo, o qual atingiu o estado de iluminação.

²⁴ ÁRVORE DE BODHI. Disponível em: <http://arvorebodhi.blogspot.com.br>. Acesso em outubro de 2014.

Figura 8 - Representação de Shiva



Fonte: Santabanta.com²⁵

Legenda:

É um dos três principais deuses do panteão hindu, Shiva é o deus da renovação. Às vezes é visto como Nataraja (deus das artes e das danças, bem como senhor das artes marciais e o protetor dos animais). É o controlador de toda a ira e é conhecido por sua imensa benevolência e misericórdia, concedendo-a a todos muito facilmente. Às vezes ele é encontrado num estado de meditação, demonstrando que é o deus da Yoga. Ele é representado com três olhos, dois para o Sol e a Lua e o terceiro simbolizando a sabedoria; permanece sempre fechado, pois ao abri-lo, toda a criação será incinerada pelo calor abrasivo do fogo da renovação (SÉRGIO, 2012).

²⁵ SANTABANTA.COM. Disponível em: <http://www.santabanta.com/photos/lord-shiva/9107019.htm>. Acesso em outubro de 2014.

Figura 9 - Representação de Zeus



Fonte: Cultura Mix²⁶

Legenda: Zeus para a mitologia grega é o Deus dos céus, o Deus de todos os deuses, aquele que estabelece as regras no Olimpo e regula os comportamentos dos demais. Assim possui o raio que atira contra quem o desagrada. É um Deus-herói, pois teve um nascimento conturbado e sobrevida ameaçada, mas mesmo assim venceu todas as intempéries, estruturando sua personalidade. Nesse sentido, Alvarenga (2010, p.56) diz que:

Zeus não teve um mentor como todo herói mítico. No entanto, ao conseguir amadurecer pela incorporação dos atributos adquiridos em sua jornada, coagulou em si as polaridades simbólicas de ser o aprendiz e o professor, o reflexivo e o ativo. Zeus torna-se o mentor de si-mesmo ou, de certa forma, é uma das expressões do Arquétipo Central.

²⁶ CULTURA MIX. Disponível em: <http://cultura.culturamix.com/curiosidades/zeus-o-senhor-do-olimpio-mitologia-grega>. Acesso em outubro de 2014.

Representadas algumas figuras divinas dos arquétipos da mãe e do pai, prossegue-se na conceituação.

Arquétipos são como formas de bolo que serão preenchidas com recheios diferentes, preparados idiossincraticamente, por mais meticulosamente que possa ser seguida uma receita. Esses recheios podem conter diversos ingredientes e serem combinados de múltiplas maneiras. As formas também podem ter diferentes formatos e configurações, e as variáveis de preparo podem sempre mudar, mas de alguma maneira, o resultado será um bolo! E o bolo nessa imagem e expressão simbólica *per se* equivale ao resultado da interação das polaridades psíquica e concreta (física), também é o resultado da experiência individual em interação com as matrizes coletivas.

Percebe-se então que as manifestações arquetípicas decorrem de interações das esferas individuais e coletivas, existindo tantos arquétipos quanto podemos imaginar, assim como tantas manifestações possíveis quanto podemos supor. Desse infindável leque de possibilidades de arquétipos e manifestações, existem também inúmeras combinações de arquétipos, estando um imbricado em algum aspecto do outro, compondo uma “teia de arquétipos” e correspondentemente uma teia de manifestações possíveis interrelacionadas.

Como já exposto, arquétipos manifestam-se por meio de símbolos.

Na polaridade psíquica do indivíduo expressam-se através de imagens oníricas, fantasias, projeções, transferências ou sintomas psíquicos. No coletivo, a expressão simbólica se dá nos mitos, nas lendas, nas religiões ou na arte. A polaridade biológica tem como veículos simbólicos as vivências corporais ou sintomas físicos (AUFRANC, 2011, p.222).

Jung (1964, p.78) em *O Homem e seus símbolos* ao contar a história de um colega médico que morreu de uma febre gangrenosa exemplifica como um arquétipo pode se manifestar nas polaridades física e psíquica. Antes da morte, um dos pacientes desse colega, não sabendo nada a respeito da febre, sonhou que o médico morreria em meio a um grande incêndio. “Naquela ocasião, o médico acabara de ser levado ao hospital e sua doença ainda estava em fase inicial. A pessoa que teve o sonho não sabia que ele estava doente nem internado num hospital. Três semanas mais tarde o médico morreu” (JUNG, 1964, p.78). Além de demonstrar o caráter antecipatório para a

consciência que um sonho pode ter, esse exemplo revela também a iniciativa própria da qual os arquétipos são dotados para se manifestarem (JUNG, 1964, p.79).

A febre se manifesta no polo físico por meio de uma sintomatologia característica, e essa sintomatologia, neste caso, ao ser descrita por um médico poderia ser conceituada racionalmente como “infecção” ou “febre”. Já no sonho, essa simbólica expressão da febre é mais poética, o sonho “apresenta o corpo doente do homem como se fosse a sua casa terrestre, e a febre como o fogo que a destrói” (JUNG, 1964, p.78). No polo corporal as manifestações arquetípicas são vistas também como manifestações simbólicas. Dores, espasmos e outros sintomas expressam-se em certas áreas do corpo (cabeça, coração e estômago por exemplo), podendo revelar características da dinâmica psíquica e mostram que matéria e psique, como Jung mostrou, são dois aspectos de uma mesma realidade (REIS, 2002, p.4). “A linguagem corporal é como a onírica: anuncia e denuncia, fornecendo, assim, símbolos à consciência (REIS, 2002, p.4). Arquétipos são a base para a criação das mais distintas expressões simbólicas.

4.2 Símbolo

As expressões simbólicas permitem-nos, ainda que por via indireta, conhecer a realidade inconsciente, sendo que “tudo aquilo que pertence à esfera inconsciente e não se formula como símbolo não pode ser conhecido” (PENNA, 2013, p.165). O símbolo “pressupõe sempre que a expressão escolhida seja a melhor designação ou fórmula possível de um fato relativamente desconhecido, mas cuja existência é conhecida ou postulada” (JUNG, 2013b, §904, p.487). do ponto de vista da consciência. Símbolos são produtos inesgotáveis de sentidos para a consciência, são naturais e espontâneos, e não visam ocultar ou esconder, como se houvesse algo latente por trás do manifesto, mas sendo a melhor expressão possível, tendem a revelar e mostrar conteúdos e fatos para a consciência, sempre da forma mais genuína. Neste sentido, símbolos diferenciam-se de sinais ou alegorias.

O sinal indica e significa, de forma determinada, algo conhecido (PENNA, 2013, p.167) e “é sempre menos do que o conceito que ele representa, enquanto o símbolo

significa sempre mais do que seu conteúdo imediato e óbvio” (JUNG, 1964, p.55). Símbolos jamais poderão ser criados intencionalmente por consciências. “Gênio algum já se sentou com uma caneta ou um pincel na mão dizendo: ‘Agora vou inventar um símbolo’” (JUNG, 1964, p.55), já que conforme Jung adverte, são produtos espontâneos e que conferem sentido.

A percepção sobre o símbolo “depende da atitude da consciência que observa se alguma coisa é símbolo ou não; depende, por exemplo, da inteligência que considera o fato dado não apenas como tal, mas como expressão de algo desconhecido” (JUNG, 2013b, §907, p.488).

É bem possível, pois, que alguém estabeleça um fato que não pareça simbólico, mas o é para outra consciência. Também é possível o caso inverso. Da mesma forma, há produtos cujo caráter simbólico não depende unicamente da atitude da consciência que observa, mas impõem ao observador seu efeito simbólico (...). Esta atitude que concebe o fenômeno dado como simbólico podemos denominá-la *atitude simbólica* (JUNG, 2013b, §908, p.489).

A atitude simbólica pressupõe uma disposição da consciência para que algo seja simbólico, pelo contrário, o sentido pode ser subordinado aos fatos. “Só em parte é justificada pelo comportamento das coisas; de outra parte é resultado de certa cosmovisão que atribui um sentido a todo evento, por maior ou menor que seja, e que dá a este sentido um valor mais elevado do que à pura realidade” (JUNG, 2013b, §908, p.489). Um valor especial é atribuído ao objeto que é considerado simbólico.

Jung, dessa maneira, relativiza o processo de simbolização ao considerar a importância e implicação de cada esfera (consciente e inconsciente) nesse processo. De um lado o símbolo surge a depender da disposição da consciência em considerar algo como símbolo, de outro, algo só é símbolo, pois a emergência e ocorrência de um fato²⁷ pode ser muito intensa e mobilizadora da consciência e da psique²⁸ como um todo. Portanto, compreendemos que “o símbolo é o produto forjado pela tensão

²⁷ O Fato é aqui compreendido não só como um evento ou acontecimento do mundo externo, objetivo (como uma batida de carro), mas também como ocorrência interna, psíquica, subjetiva (sonhos por exemplo). Uma ocorrência externa, visível e presenciável por várias pessoas diferentes, pode despertar em cada uma delas sentidos diferentes. O Fato é considerado como objeto da psique, que despende energia, com uma atitude extrovertida em direção ao fato. Esse objeto pode ser tanto externo ou interno (PIERI, 2002, p.204). Sendo assim, como no processo de pesquisa científica em psicologia analítica, a psique é ao mesmo tempo sujeito e objeto da investigação (PENNA, 2013, p.194) deste fato.

²⁸ Jung entende psique como “a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes” (JUNG, 2013b, §752, p.424).

energética entre as polaridades consciente e inconsciente, formulando a síntese das polaridades” (PENNA, 2013, p.173).

Não basta a consciência querer que algo seja símbolo, nem apenas o inconsciente manifestar-se nesse sentido já que o símbolo é um produto intermediário decorrente do mecanismo de autorregulação de psique e da cooperação uniforme entre as duas esferas. A tensão energética entre as duas polaridades é experimentada como um conflito pela consciência. (PENNA, 2013, p.168). Caso haja subordinação de uma das partes, não será mais símbolo.

Se houver subordinação de uma das partes, o símbolo será principalmente produto da outra parte e será, na mesma proporção, menos símbolo do que sintoma, isto é, sintoma de uma antítese oprimida. Porém, na medida em que o símbolo é mero sintoma, também lhe faltará o efeito libertador, pois não exprime o pleno direito à existência de todas as partes da psique, mas lembra a opressão da antítese, mesmo que a consciência não se dê conta disso (JUNG, 2013b, §912, p.491).

A ideia do símbolo como um produto intermediário, fruto da tensão do par de opostos consciente e inconsciente, advém do pensamento do filósofo Hegel sobre a dialética. Jung bebeu da fonte do romantismo alemão; movimento do qual Hegel fez parte. Na dialética hegeliana a transformação do ser humano expressa-se por meio do movimento dos contrários.

Hegel caracterizou esse movimento em três fases: *em si* (tese), *para si* (antítese) e *em si-para si* (síntese). O movimento da realidade expressa-se, portanto, por meio de um movimento triádico, no qual cada ser (*em si*/ tese) está limitado às qualidades que possui (qualidades que o distinguem de outros seres) e se nega, buscando superar-se e transformar-se, adquirindo novas qualidades. O ser que se nega e se transforma (*para si*/ antítese) volta a si buscando um novo estado (*em si-para si*/ síntese), que recupera a essência que se preservou nesse fluxo de transformações, por meio da negação da negação (SAVIOLI e ZANOTTO, 2007, p.366).

De maneira semelhante se processa a dinâmica psíquica na psicologia analítica. A psique como totalidade, composta pelo par de opostos consciente (tese) - inconsciente (antítese), a partir da interação e tensão entre essas polaridades, produz o símbolo (síntese) como produto intermediário e transcendente à tensão. “Os elementos

inconscientes presentes no símbolo constituem aquilo de que a consciência necessita, nesse momento [da emergência do símbolo], para alcançar um nível de integração mais complexo e mais adequado para a situação geral em que se encontre” (PENNA, 2013, p.168).

Símbolos são transformadores de energia por excelência (PENNA, 2013, p.169), e a emergência de um símbolo intenta a superação de uma situação anteriormente vivida pela psique e que era fonte de tensão, entretanto não necessariamente pela emergência simbólica em si, já haverá plena transformação da consciência e da situação geral em que a psique se encontra. Apesar da consciência achar que necessita ou não, qualquer mudança e conhecimento novo só se processa com a anuência e a participação ativa do ego (PENNA, 2013, p.169).

A necessidade de transformação está na raiz da formulação simbólica, e a oportunidade de transformação se apresenta para o ego na vivência simbólica; no entanto, a efetivação da transformação depende de uma atitude favorável do ego em relação ao símbolo (PENNA, 2013, p.169).

E ainda a autora reforça que:

Embora possa parecer que a mera formação do símbolo já resulte em transformação, o que se observa é que o símbolo é condição necessária, mas não suficiente, para a transformação ocorrer. Nem sempre a consciência é capaz de levar a cabo a transformação anunciada ou mesmo exigida pela psique na formulação simbólica (PENNA, 2013, p.170).

O funcionamento da psique é caracterizado pela função compensatória, ou seja, “pela oscilação entre tensão e autorregulação da energia circulante no sistema psíquico” (PENNA, 2013, p.172). Há constantemente, tentativas da psique em equilibrar, com o surgimento de símbolos, a energia psíquica polarizada, isto é, concentrada em certos aspectos da consciência, e que decorrente da compensação será melhor distribuída entre consciente e inconsciente. A autorregulação psíquica por meio da compensação, se faz necessária, devido à unilateralidade²⁹ da consciência.

²⁹ Por *unilateralidade* compreendemos “limitação, diferenciação, parcialidade e portanto, perspectivismo” (PIERI, 2002, p.511). “Os psicólogos gostam de comparar a consciência ao olho. Fala-se de campo visual ou centro visual da consciência. Esta comparação caracteriza bem a natureza da função da consciência: só poucos conteúdos chegam ao mais alto grau de consciência e apenas reduzido número de conteúdos pode estar ao mesmo tempo no campo da consciência. A atividade da consciência é *selecionadora*. A seleção exige *direção*. E direção exige *exclusão* de

Com isso a atividade inconsciente compensa a consciente, e quanto mais acentuada a unilateralidade da consciência, “maior é a oposição dos conteúdos inconsciente em relação à consciência, e mais forte é a tensão entre esses opostos” (PENNA, 2013, p.172). A transformação da energia e superação de uma situação anterior do sistema psíquico possibilitada pela ascensão do símbolo, significa a transcendência de uma tensão energética entre as polaridades consciente e inconsciente.

Apesar da possibilidade de superação da tensão energética na psique, ela não necessariamente acontece com a emergência do símbolo, pois conforme já esclarecido, é preciso uma disposição da consciência em compreender e se debruçar sobre o símbolo emergente. A esta função que compreende os símbolos Jung denomina “elaboração” ou “compreensão simbólica” (PENNA, 2013, p.174), enquanto a função criadora dos símbolos nomeamos de transcendente, sendo esta, regida pela interação dinâmica entre consciente e inconsciente. A compreensão dos símbolos envolve além da própria cognição “todas as funções da consciência (pensamento, sensação, sentimento e intuição) pela qual, por definição o ego conhece” (PENNA, 2013, p.173).

Penna (2013, p.167) descreve três outras funções que atuam conjuntamente com a função transcendente no surgimento de símbolos. São a função conectiva, reveladora e a transformadora. A função conectiva remete à ligação, e como a própria palavra depreende, à conexão entre o conhecido e o desconhecido, o individual e o universal ou coletivo, congregando opostos. A função reveladora, manifesta aspectos inconscientes para a consciência após a conexão dos opostos. A função transformadora, conforme já esclarecido, transforma energia inconsciente em energia consciente. À essas três funções, acrescenta-se a função transcendente.

O nome transcendente não refere-se a algo misterioso (JUNG, 2013b, §174, p.127), mas a possibilidade de superar, ultrapassar e como o próprio termo indica, transcender a unilateralidade, a oposição entre as esferas consciente e inconsciente com o símbolo emergente. Não trata-se de conservar o igual consciente ou inconsciente, mas de permitir a passagem para algo novo que congregue esses opostos, formando um terceiro, produto caracterizado pela união do que seja essencial

tudo o irrelevante. Disso resulta obviamente certa unilateralidade de orientação da consciência” (JUNG, 2013b, §774, p.437).

de cada esfera para uma mudança mais completa da situação em que se encontre a psique e relacionadamente a própria pessoa.

Na mesma direção o trecho a seguir da junguiana Marie-Louise Von Franz, citado por Penna, corrobora com o que temos dito sobre a função transcendente como criadora de símbolos:

Para Von Franz, a função transcendente “possui uma tendência proposital de manter unidos a consciência e o inconsciente”, sendo “o espírito formador de símbolos que torna organicamente possível a transição de uma atitude unilateral para uma atitude nova e mais completa” (VON FRANZ, [1975]1992, p.80, *apud*, PENNA, 2013, p.175).

Pode-se notar que o símbolo, além de ser causado pela tensão entre polaridades opostas, é também prospectivo no sentido da ampliação da consciência ao permitir a integração de novos conteúdos, conduzindo assim a psique à níveis mais complexos de desenvolvimento (PENNA, 2013, p.176). Após transcendida a tensão, a vida pode voltar a fluir livremente com novas forças e novos objetivos (JUNG, 2013b, §916, p.493). A energia transformada e integrada na consciência é carregada de uma sensação de vivacidade que permite a vida tomar rumos originais. Neste sentido a energia flui com mais liberdade na psique, abrindo-se possibilidades criativas.

O símbolo emergente “aparece para a consciência como algo intrigante e inquietante, e sua natureza paradoxal e ambivalente produz no ego uma sensação simultaneamente de plenitude e vazio” (PENNA, 2013, p.169). Essas sensações despertadas na consciência pelo símbolo se assemelha ao que Rudolf Otto denomina *numinosum*, ou numinoso. “Com esta palavra Otto denota a consciência que está no fundamento da experiência do sagrado e, portanto, a constituição de um *mysterium tremendum* que inspira veneração e temor” (R. OTTO, *II sacro*, 1917, Fettrinelli, Milão, 1984, *apud* PIERI, 2002, p. 347). A busca pelas questões últimas acerca da vida e o relacionamento com o sagrado e o transcendente, seriam pois decorrentes também do envolvimento, pessoal e/ou coletivo, com símbolos relacionados à espiritualidade, trazidos a nós, e passíveis de serem acessados por meio do contato religioso, isto é, do contato com os símbolos religiosos trazidos a nós pelas diversas religiões e também pela experiência pessoal sobre o transcendente.

4.3 Si mesmo ou Self

“Pelo fato do inconsciente ser a matriz espiritual, ele traz consigo a marca Indelével do criador” (JUNG, 2011, §782, p.28).

Quando falamos de espiritualidade, ancorados no paradigma da psicologia analítica, não podemos deixar de falar do si mesmo, ou do Self, pois sem ele seria quase que impossível pensar sobre a transcendência do ser humano que a experiência religiosa possibilita por meio do contato com símbolos numinosos da espiritualidade. Neste sentido Jung (2011, §399, p.129) considera que:

O *si-mesmo* também pode ser chamado de “o Deus em nós”. Os primórdios de toda vida psíquica parecem surgir inextricavelmente deste ponto e as metas mais altas e derradeiras parecem dirigir-se para ele. Tal paradoxo é inevitável como sempre que tentamos definir o que ultrapassa os limites de nossa compreensão.

Dizer que o si mesmo é transcendente, significa que ele “não é definido pelo domínio psíquico nem está contido nele mas situa-se, pelo contrário, além dele e, num importante sentido, define-o” (STEIN, 2006, p.137), sendo assim, singular e universal como Aufranc (2011, p.231) também esclarece: “ao expressar a essência da individualidade, o Self é o único e singular, mas, ao expressar a imagem de Deus, é universal e eterno”.

Jung nos ensina que o si mesmo,

como conceito empírico, designa o âmbito total de todos os fenômenos psíquicos no homem. Expressa a unidade e totalidade da personalidade global (...). Uma vez que, na prática, existem fenômenos da consciência e do inconsciente, o si-mesmo como totalidade psíquica tem aspecto consciente e inconsciente. O si-mesmo aparece empiricamente em sonhos, mitos e contos de fadas, na figura de “personalidades superiores” como reis, heróis, profetas, salvadores, etc., ou na figura de símbolos da totalidade como círculo, o quadrilátero, a *quadratura circuli* (quadratura do círculo), a cruz, etc (...). O si-mesmo não é uma idéia filosófica já que não afirma sua própria existência, isto é, não se hipostasias. Intelectualmente significa apenas uma hipótese. Mas seus símbolos empíricos possuem muitas vezes significativa *numinosidade* (por exemplo, o mandala), isto é, um valor sentimental apriorístico (por exemplo, “Deus é círculo...”, a *tetrakys* pitagórica, a quaternidade etc.), demonstrando, pois, ser uma *representação arquetípica* que se

distingue de outras representações do gênero por assumir uma posição central correspondente à importância de seu conteúdo e numinosidade (JUNG, 2013b, §902, p.485).

Percebemos que a concepção de si mesmo ou *self* é paradoxal, já que representa tanto a totalidade, englobando todas as estruturas da psique, quanto a unidade, ou o centro da personalidade. Ao mesmo tempo que o si mesmo é uno, também é tudo. Transpondo a ideia para uma esfera, o si mesmo é simultaneamente o ponto central e as extremidades. Ainda mais, é tudo o que está disposto entre o ponto central e as extremidades dessa esfera. Von Franz (1964, p.161) denomina o si mesmo, ou *self*, como uma espécie de “núcleo atômico”, sendo o centro organizador de onde emana toda ação reguladora do nosso sistema psíquico. “Poder-se-ia denominá-lo também de inventor, organizador ou fonte de imagens oníricas. Jung chamou a este centro o *self* e o descreveu como a totalidade absoluta da psique” (VON FRANZ, 1964, p.161).

Em seu aspecto abrangente, o si mesmo envolve consciente e inconsciente, todas as estruturas que compõe a psique, todos os fenômenos psíquicos e pares de opostos, no intento de integra-los.

Como todos os arquétipos, o si-mesmo também tem um caráter paradoxal e antinômico. É ao mesmo tempo masculino e feminino, velho e criança, poderoso e indefeso, grande e pequeno. O si-mesmo é uma verdadeira *complexio oppositorum* (convivência dos opostos) (...) (JUNG, 2013c, §355, p.268).

Em seu aspecto central, o si mesmo é descrito por Jung como o núcleo e embrião da personalidade. Na raiz desse centro ordenador da personalidade, existe o arquétipo do si mesmo, ou o arquétipo central. O próprio nome arquétipo central já denota que este é o arquétipo em torno do qual os demais arquétipos estão dispostos, ocupando portanto, uma posição de destaque no inconsciente coletivo. Em última instância, todos os outros arquétipos e imagens arquetípicas derivam do arquétipo do si mesmo (STEIN, 2006, p.142). Assim, além de central, Jung concebe-o como primordial. Von Franz (1964, p.162) também afirma que “o *self* pode ser definido como um fator de orientação íntima”, um orientador do eu: “o *si-mesmo* está para o *eu*, assim como o sol

está para a terra” (JUNG, 2011, §400, p.129). Uma outra imagem seria a de uma bússola.

Da mesma maneira que os demais arquétipos se manifestam por meio dos símbolos, com o arquétipo central não é diferente. Também não temos acesso a ele, apenas às suas manifestações. “O si mesmo está completamente além dos limites da esfera pessoal” (STEIN, 2006, p.142), manifestando-se “para produzir símbolos de integridade, frequentemente com imagens de quaternidade ou mandalas (quadrados e círculos)” (STEIN, 2006, p.143). Muitos dos símbolos do si mesmo são percebidos e vivenciados como símbolos divinos, provedores de sentidos para a existência e de um sentimento de comunhão com algo maior que supere a individualidade.

Figura 10 - *Systema mundi totius*, pintura de C.G. Jung de 1916³⁰



³⁰ *Systema mundi totius*, pintura de C.G. Jung de 1916: a primeira mandala de *O livro vermelho* que representa o self total e em relação com o universo.

Fonte: philemonfoundation³¹

Em sua autobiografia, *Memórias, sonhos, reflexões*, Jung relata várias experiências que foram essenciais para a concepção do si mesmo (STEIN, 2006, p.138). Durante os anos de “Confronto com o inconsciente” que sucederam a ruptura com Freud, Jung viveu intensa desorientação e desorganização psicológicas, chegando a quase perder “o seu rumo numa impenetrável selva psíquica” (STEIN, 2006, p.139). Durante esse período, Jung entrou em contato com conteúdos que foram a matéria prima de todo desenvolvimento ulterior da psicologia analítica e que compuseram O *Livro Vermelho*. Em meio a suas instabilidades, ele mergulhou em seu mundo interior e para manter o equilíbrio, lançou mão de recursos como práticas de respiração, ioga, meditação, ludoterapia, imaginação ativa, desenho, registro de sonhos e fantasias (STEIN, 2006, p.139) e também a confecção de mandalas. Com a utilização destes recursos, Jung experienciou o si mesmo, sobre o qual, em última instância, a psique assenta, sendo uma estrutura fundamental para manutenção da saúde.

No início dos anos de “Confronto com o inconsciente”, que duraram de 1912 à 1919 (PENNA, 2013, p.242), Jung vivenciou um importante diálogo com uma voz interior que o questionou sobre qual seria o mito de sua vida. De origem de família protestante, Jung deu-se conta da decadência do mito cristão em sua vida, e na busca por uma orientação durante esse período de limbo psicológico e falta de sentido, ele viveu significativas experiências buscando encontrar seu mito pessoal. Em 1927, com a compreensão do si mesmo a partir do famoso sonho que se passa em Liverpool, Jung pressente qual seria o mito de sua vida, convergindo para o si mesmo.

Segundo descrição resumida de Stein (2006, p.141), no famoso sonho, Jung encontrou-se:

sozinho na cidade inglesa de Liverpool. Estava caminhando pelas ruas com um grupo de amigos suíços numa noite [escura e] chuvosa, e não tardaram em chegar a uma vasta praça onde desembocavam muitas ruas. Os quarteirões da cidade estavam dispostos radialmente em torno da praça, no centro do qual havia um lago com uma pequena ilha. Embora toda área circundante estivesse

³¹

PHILEMONFOUNDATION.

Disponível

em:

https://www.philemonfoundation.org/resources/jung_history/volume_2_issue_2/the_sources_of_systema_munditotius. Acesso em outubro de 2014.

mergulhada na escuridão, essa ilhota estava brilhantemente iluminada. Nela se erguia uma árvore solitária, uma magnólia repleta de flores avermelhadas. Seus companheiros pareciam incapazes de ver a bela árvore, mas Jung sentia-se arrebatado pela beleza da árvore em flor. Mais tarde, ele interpretou esse sonho com o significado de que lhe tinha sido propiciado uma visão do centro, o si mesmo, uma imagem de sobrenatural beleza que está localizada no “lago da vida” (Liverpool, *the pool of life*).

Em meio a seu caos e escuridão pessoal, bem representados no sonho, Jung (1975, p.176) diz que:

À experiência viva desse sonho, associou-se em mim o sentimento de algo definitivo. Vi que a meta nele se expressara. Essa meta é o centro e não é possível ultrapassá-lo. Através desse sonho compreendi que o Si-mesmo é um princípio, um arquétipo da orientação e do sentido: nisso reside sua função salutar. Esta compreensão veiculou pela primeira vez o pressentimento do que devia ser meu mito.

Antes deste sonho, Jung pintava muitas mandalas , e após ele, deixou de produzi-las, pois afirma que o sonho “expressara o cume do desenvolvimento da consciência” (JUNG, 1975, p.176) e o satisfazia inteiramente.

Jung desenhou muitas mandalas enquanto servia o exército suíço, em meados de 1918-1919, em Chateau-d'OEx na parte francesa da Suíça. Todas as manhãs antes de iniciar suas atividades no exército, ele desenhava mandalas, expressando sua imaginação e situação interior, sentindo-se revigorado para mais um dia de rotina (STEIN, 2006, p.141). As mandalas traziam equilíbrio e integridade e permitiam a observação as transformações psíquicas que nele ocorriam (JUNG, 1975, p.173). Se tudo está bem, a mandala³² é harmoniosa, caso contrário apresenta alterações. Jung (1975, p.174) compreendeu que a mandala é a expressão do centro, de todos os caminhos e que conduz ao centro, à individuação, sendo o si mesmo a meta do desenvolvimento psíquico. Tal compreensão deu firmeza e progressivamente restabeleceu-lhe a paz interior.

³² Segundo Von Franz (1964, p.213), Mandala é uma palavra hindu que significa círculo mágico.

Figura 11 - Catedral de Brasília³³



Fonte: marciagiancarlo³⁴

Corroborando com os relatos pessoais de Jung, supra transcritos sobre a concepção do si mesmo e a utilização das mandalas neste processo, Von Franz (1964, p.213) conta que os índios canadenses Naskapi,

sem a ajuda de ritos ou doutrinas religiosas, alcançam a experiência direta e ingênua do centro interior, outras comunidades usam o motivo da *mandala* para restabelecer o equilíbrio interior perdido. Por exemplo os índios Navajo tentam por meio de pinturas na areia, às quais dão a estrutura da mandala, trazer uma pessoa doente a harmonizar-se consigo mesma e com o cosmos - e portanto a restabelecer a saúde.

São então maneiras de harmonização consigo mesmo, o contato e envolvimento do ser humano com expressões simbólicas do Self, como a mandala, os símbolos religiosos e todos aqueles que aparecem nos sonhos representando o Self. “O Self na sua essência arquetípica é transcendente, é o objeto das revelações místicas, configura

³³ Construção que Segundo Von Franz (1964, p.213) retrata a estrutura da mandala.

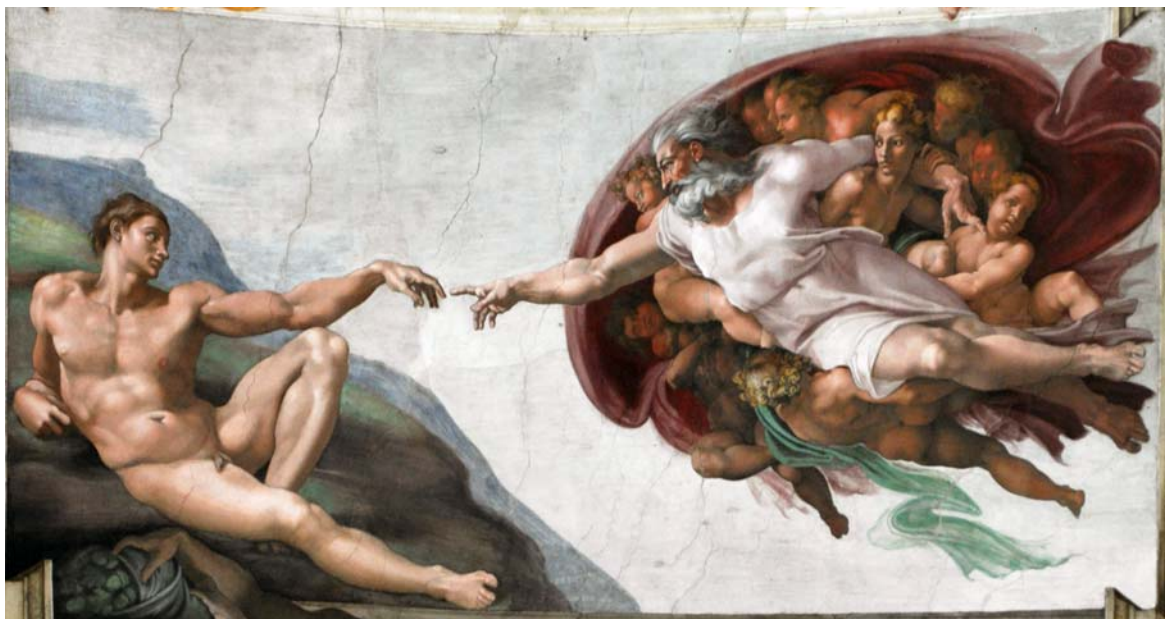
³⁴ MARCIAGIANCARLO. Disponível em: <http://www.marciagiancarlo.com/en/places/16>. Acesso em outubro de 2014.

o intraduzível, o sagrado, o princípio vivo em todas as religiões. As diferentes crenças religiosas seriam a expressão dessa dimensão do Self (AUFRANC, 2011, p.231).

4.4 Ego

“(…), visitei a Capela de Sistina e vi o grande teto pintado por Michelangelo, retratando Deus saindo de uma nuvem e esticando o dedo para Adão, que, por sua vez, também estende sua mão na direção de Deus. Seus dedos quase se tocam. É isso que quero dizer quando me refiro à relação da alma com a consciência. Elas quase se tocam, e, às vezes, uma centelha divina é transmitida à mão do homem pela mão celestial que se estende para ele” (IYENGAR, 2007, p.228).

Figura 12 - Pintura de Michelangelo no teto da Capela de Sistina em Roma



Fonte: Wikipedia³⁵

O excerto, de maneira simbólica, acompanhado da ilustração, bem intui acerca a relação do Ego com o Self equivalente a de Adão com Deus, convergindo com a

³⁵ WIKIPEDIA. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/A_Criação_de_Adão. Acesso em outubro de 2014.

metáfora supracitada no texto sobre o Self quando Jung relaciona o sol com a terra. Sabendo da relação Ego-Self, e já tendo discorrido sobre o Self, serão dedicadas as próximas linhas à tentativa de apresentar como Jung compreendeu e conceituou o Ego, como também, qual seria a relação do ego com a espiritualidade.

Assim como falar dos arquétipos implica falar sobre o inconsciente, no que toca ao ego, deve-se falar sobre a consciência, visto que o dinamismo da psique está baseado na relação dialética entre as esferas consciente e inconsciente. E arquétipos são componentes do inconsciente (coletivo), assim como o ego é componente da consciência.

A consciência é o meio que permite o autoconhecimento e o conhecimento do mundo, “é como uma superfície ou película cobrindo a vasta área inconsciente cuja extensão é desconhecida” (JUNG, 2013d §11, p.21). É caracterizada por ser estreita ou focal, intermitente e unilateral, pois apreende poucos dados simultâneos em um dado momento, percebe instantes sucessivos da existência, sem uma contínua imagem da totalidade e a área da consciência é restrita a um campo momentâneo de visão, enquanto a área do inconsciente é imensa e contínua (JUNG, 2013d §13, p.22). Ela é “sobretudo o produto da percepção e orientação no mundo externo” (JUNG, 2013c §14, p.22).

Jung utiliza de forma intercambiável o termo “eu” com a palavra ego, possuindo a mesma significação em seus escritos. Dito isto, Jung (2013d, §19, p.24) concebe o ego ou o eu como “uma espécie de complexo”³⁶, o mais próximo e valorizado que conhecemos. É sempre o centro de nossas atenções e de nossos desejos, sendo o cerne indispensável da consciência”. Outra clara definição que Jung (2013c, §1, p.13) apresenta e que contribui na exposição é:

Entendemos por “eu” aquele fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui como que o centro do campo da consciência, e dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o eu é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa. Esta relação de

³⁶ Considera-se o complexo como um aglomerado energético de ideias e afetos em torno de um tema. Os complexos povoam o inconsciente pessoal e funcionam como uma personalidade interior e independente quando emergem para o campo da consciência, tomando a posição do complexo do ego quando tocados por algum evento. O único complexo da consciência e o mais carregado energeticamente é o complexo do ego. A terapia permite ampliar o campo da consciência por meio da incorporação consciente de conteúdos dos complexos inconscientes e assim tornar o indivíduo mais saudável. Com o teste de associação de palavras Jung estudou os complexos.

qualquer conteúdo psíquico com o eu funciona como critério para saber se este último é consciente, pois não há conteúdo consciente que antes não se tenha apresentado ao sujeito.

Compreendido como um complexo, o ego está intimamente relacionado com a consciência, sendo o único complexo que habita a consciência, enquanto os demais são todos inconscientes. É um “complexo central”³⁷ que objetiva mediar e controlar todos os conteúdos que adentram a consciência, demandando energia psíquica para sustentar essa função consciente ordenadora. Muitas vezes o eu não dá conta de manter certa quantidade de energia investida em algum objeto e então ocorre a intermitência. “A ligação com o ego é a condição necessária para tornar qualquer coisa consciente” (STEIN, 2006, p.23). Um conteúdo psíquico pode estar no campo da consciência mas não necessariamente sob o domínio do ego, já que este funciona como um olho e não consegue abranger tudo ao mesmo tempo, mas apenas o que seleciona. Quanto maior o campo de consciência acessível ao ego, mais energia ele dispõe. Os outros conteúdos deixados de lado pelo ego, ou permanecem às margens da consciência, ou retornam para o inconsciente, temporária ou permanentemente (STEIN, 2006, p.24), seja por meio da repressão ou simples esquecimento.

Metaforicamente, Stein (2006, p.26) apresenta uma boa imagem para descrever o ego. Ele diz que este é como

um espelho ou um ímã que segura um conteúdo num ponto focal da consciência. Mas também quer e age. Como centro vital da consciência, precede a aquisição da linguagem, a identidade pessoal e até o conhecimento de um nome pessoal. As aquisições subsequentes, como o reconhecimento do próprio rosto e nome, são conteúdos que se aglomeram em torno desse centro de consciência e têm o efeito de definir o ego e ampliar a sua faixa de comando executivo e autoconhecimento. Fundamentalmente o ego é um centro virtual de percepção consciente que existe, pelo menos, desde o nascimento, o olho que vê e sempre viu o mundo desde essa vantajosa posição, desde esse corpo, desde esse ponto de vista individual.

Na sequência, Stein (2006, p.26) também afirma que os conteúdos atraídos pelo ego são associados com vários outros conteúdos da consciência, estando ligados direta ou indiretamente a esse “ímã central” e organizador que é o ego. Sendo assim o eu

³⁷ Em analogia com o arquétipo central que rege a totalidade, o ego em tese, rege a consciência.

surge nos primórdios da vida, e com o decorrer das experiências, vai se constituindo e adquirindo novos elementos que o caracterizam até que possa ser percebido conscientemente pela criança, que ao mesmo tempo se percebe no mundo. O eu organiza seletivamente todos estes conteúdos que vão sendo adquiridos, por ordem de prioridade e efetua escolhas. Como um farol, o ego confere foco e direção na conduta consciente (STEIN, 2006, p.27). Neste sentido, pode-se conceber a existência do livre arbítrio, caracterizado por Jung (2013c, §9, p.16) como o “sentimento subjetivo de liberdade”, que não é tão livre assim, sendo uma liberdade limitada tanto pelos fatores do mundo exterior como pelos “fatos do si-mesmo”, cujo choque é gerador de conflitos.

No desenvolvimento egóico, na aquisição da chamada identidade, ele enfrenta conflitos e colisões com os mundos externo e interno da pessoa, o que podem beneficia-lo no amadurecimento ou compromete-lo, com a ocorrência de um trauma por exemplo. Vale esclarecer que Jung (2013d, §20, p.25) desenvolveu a teoria dos tipos psicológicos para compreender as formas de relacionamento e interação da consciência com o meio ambiente e com o inconsciente, articulando as funções ectopsíquicas e as endopsíquicas.

Jung (2013c, §3, p.14) afirma que o ego é constituído por uma base psíquica e outra somática. Porém a base somática a que Jung refere-se não são todas as estimulações somáticas diretas, mas o corpo é experimentado “a partir do que a pessoa pode conscientemente sentir do corpo” (STEIN, 2006, p.31). Contudo, “o ego, sustenta Jung, está baseado no soma psíquico, isto é, numa imagem do corpo, e não no corpo per se. Portanto, o ego é essencialmente um fator psíquico” (STEIN, 2006, p.31). Assenta-se parcialmente na consciência e no inconsciente.

Dizer que o ego assenta em ambas é dizer que as raízes do ego mergulham no inconsciente. Em sua estrutura superior, o ego é racional, cognitivo e orientado para a realidade, mas em suas camadas mais profundas e escondidas está sujeito ao fluxo da emoção, fantasia, conflito, e às intrusões dos níveis físico e psíquico do inconsciente (STEIN, 2006, p.33).

Comumente quando as pessoas falam sobre si mesmas, referem-se ao ego, utilizando o pronome “eu”, tomando-se como o centro da vida e das ações no mundo externo. No entanto, Jung (2013c, §11, p.17) ensina com a compreensão do

inconsciente e do Self, que o ego é um agente coadjuvante na psique, apesar de muitas vezes achar-se no centro, no controle. Antigamente o homem entendia-se o centro do universo, mais tarde Galileu demonstrou que o sol é o centro. O mesmo vale para a possível impressão que o ego tem de si na psique. “Por definição, o eu está subordinado ao si-mesmo e está para ele, assim como qualquer parte está para o todo” (JUNG, 2013c, §9 p.16).

A crença em um Deus ou em algo que transcenda o eu pode levar o homem a não mais se colocar como o centro, o controlador pleno de sua vida. Essa mudança na relação consigo mesmo, as religiões bem como a análise podem proporcionar. O ego que se relaciona com os símbolos imanes das religiões pode, por exemplo, conforme considera Fernandes (2009, p.209), deslocar-se de uma posição egocêntrica para um nível de consciência mais diferenciado que considere um algo maior influente na vida (uma divindade por exemplo), como também a alteridade.

4.5 Processo de Individuação

“A realização espiritual é a vontade que existe em cada pessoa de procurar seu núcleo divino. Esse núcleo, embora sempre presente, permanece latente dentro de nós. Não se trata de uma busca externa, no encaço e um Santo Graal que se encontra além; é uma jornada interior que permite ao núcleo divino se revelar” (IYENGAR, 2007, p.31).

O mestre iogue Iyengar foi sábio ao buscar sua jornada interior por meio da prática da ioga e por bem expressar no trecho acima o que Jung chamou de processo de individuação, embora não conhecesse a psicologia analítica. Uma questão de nomear o que se apresenta à realidade de cada ser humano, corroborando para o fato de ser este um processo comum, arquetípico, mas empreendido individualmente, na vida de cada um e no íntimo de cada ser humano.

Jung (1975, p.184) em Memórias, sonhos, reflexões relata que pelo contato com suas fantasias, vivências e em sua experiência clínica compreendeu

que o inconsciente é um processo e as relações do ego com os conteúdos do inconsciente desencadeiam um desenvolvimento ou uma verdadeira metamorfose da psique. Nos casos individuais é possível seguir este processo através de sonhos e fantasias. No mundo coletivo, tal processo se encontra inscrito nos diferentes sistemas religiosos e na transformação de seus símbolos. Mediante o estudo das evoluções individuais e coletivas, e mediante a compreensão da simbologia alquimista cheguei ao conceito básico de minha psicologia, o processo de individuação.

Pode-se notar que com base na constante relação dinâmica entre consciente e inconsciente fundamentalmente ocorre o processo de individuação, o processo de transformação e refinamento da psique e de cada ser humano. A transformação simbólica que aparece nos sonhos e nas fantasias permitem a compreensão da individuação em cada ser humano, bem como as simbologias compartilhadas com as religiões e suas modificações ao longo dos tempos. Relembrando a introdução, Jung diz que as religiões são buscadas conforme as disposições inconscientes das pessoas que com elas se relacionam, por isso observa-se que muitas pessoas migram ao longo da vida de uma religião para outra, até mesmo perpassando por várias e também passando a acreditar em algo transcendente quando antes não considerava. Esses movimentos de busca em simbologias coletivas, como a religião, seriam decorrentes das transformações internas que ocorrem ao longo do processo de individuação de cada um, no relacionamento com “novas” partes de si.

Aufranc (2011, p.220) refere-se ao processo de individuação como um conceito central na obra junguiana, pois compreende-se que é nele que a psique se articula, que os componentes psíquicos entram em relação uns com os outros, sendo neste processo que a psique se exprime. Fernandes (2009, p.46) acrescenta que “antes de ser trazido por Jung para a psicologia, foi utilizado por Schopenhauer em sua filosofia, demonstrando que tudo, na natureza, busca se objetivar e se realizar no máximo de sua potência”.

Jung (2013b, §853, p.467) concebe o processo de individuação como um “processo de diferenciação que objetiva o desenvolvimento da personalidade individual”, um “processo de desenvolvimento psicológico que faculte a realização das qualidades individuais dadas (...)”, um processo mediante o qual um homem se torna o ser único que de fato é” (JUNG, 2011, §267, p.64). Giglio e Giglio (2006, p.151)

esclarecem que a individuação é tida como um processo, pois tal palavra vem de *procedere*, indicando uma marcha para frente. “A individuação é portanto um *dever*, um processo contínuo, cuja finalidade é o próprio desenvolvimento da pessoa” (GIGLIO e GIGLIO, 2006, p.151).

Individuar-se não significa tornar-se um individualista, um self-centrado, ou egocêntrico que desenvolve características pessoais à custa dos outros para se comportar de maneira egoísta, mas aceitar o próprio inconsciente e efetivar a fraternidade com os demais seres vivos, a matéria inorgânica e o próprio cosmos (FORDHAM, 1990, p.70). A realização individual a que Jung refere-se é empreendida por cada ser humano no convívio, ou confronto com os outros seres humanos, com a coletividade e também consigo mesmo, com os próprios conteúdos internos do inconsciente e da sombra³⁸, como imagens, sentimentos, fantasias e sonhos por exemplo. Implica o desenvolvimento de potenciais próprios na relação com a coletividade para que o indivíduo torne-se um ser único (JUNG, 2011, §266, p.64). “O intuito é que a consciência esteja inserida no mundo externo da mesma maneira com que deve estar conectada ao mundo interno” (FERNANDES, 2009, p.48). Segundo Preece (2006, *apud* MAGALHÃES, 2013, p.39), o budismo tibetano converge com tal perspectiva ao afirmar que o “‘caminho espiritual’ não se separa da imanência da matéria e não se constitui em abandono do mundo. (...) o convite para encarar a realidade sem anestésicos nem escapismos é o que constitui propriamente a ‘espiritualidade budista’”.

Dizer que o processo de individuação é arquetípico, significa que é empreendido por vários seres humanos, e individual pois cada um realiza-se a sua maneira. Neste sentido, Aufranc (2011, p.220) esclarece bem o que tem sido dito com a seguinte metáfora; “Assim como não existem duas impressões digitais iguais, embora todos as tenham, não existem duas individuações iguais”.

O núcleo divino presente em cada pessoa ao qual Iyengar refere-se seria o Self e a individuação sendo a realização da personalidade individual, é igualmente e ao

³⁸ Stein (2006, p.206) define sombra como “os aspectos rejeitados e inaceitáveis da personalidade que são recalcados e formam uma estrutura compensatória para os ideais de si mesmo do ego e para a persona”. A sombra vai sendo constituída conforme a persona vai sendo moldada e forma com a sombra um par de opostos. Persona, também segundo Stein (2006, p.206) é concebida como “a interface psíquica entre o indivíduo e a sociedade que constitui a identidade social de uma pessoa”.

mesmo tempo, a realização do próprio Self, da totalidade e por ele guiada. O Self é o maestro que se realiza e vivifica a música ao tornar real, de forma única, toda sinfonia de uma orquestra em consonância, transformando a partitura em som, com o toque específico e ímpar de cada membro da orquestra. Ao passo que conduz cada ser humano em sua jornada particular, na busca de tornar-se um ser único (JUNG, 2011, §266, p.63) o Self também se realiza, fazendo de cada psique mais singular e harmônica possível.

O processo de individuação é, na verdade, mais que um simples acordo entre a semente inata da totalidade e as circunstâncias externas que constituem o seu destino. Sua experiência subjetiva sugere a intervenção ativa e criadora de alguma força suprapessoal. Por vezes sentimos que o inconsciente nos está guiando de acordo com um desígnio secreto (VON FRANZ, 1964, p.162).

Essa força suprapessoal é sentida como a força de Deus, dos espíritos, dos santos ou de qualquer divindade de determinada religião.

Para que o Self se realize na vida de cada um é necessária a colaboração do ego. No entanto, é antes necessário, “que o indivíduo possa ter tido a experiência de um ego suficientemente estruturado” (MAGALHÃES, 2013, p.35). Uma potência, como um dom artístico por exemplo, só pode ser trazida à realidade se o ego notar e der vazão ao potencial inconsciente experimentando o novo e “renunciar à atitude utilitarista de planejamentos conscientes” (VON FRANZ, 1964, p.162), permitindo assim, o livre fluir da psique inconsciente. Jung refere-se à segunda metade da vida como o momento no qual a individuação é vivida de maneira mais intensa, o período de confrontar a sombra, muito embora seja um processo que ocorre ao longo de toda a vida.

De um certo ponto de vista este processo ocorre no homem (como em qualquer outro ser vivo) de maneira espontânea e inconsciente; é um processo através do qual subsiste a sua natureza humana inata. No entanto, em seu sentido estrito o processo de individuação só é real se o indivíduo estiver consciente dele e, conseqüentemente, com ele mantendo viva ligação (...). Mas o homem, certamente, é capaz de participar de maneira consciente do seu desenvolvimento. Chega mesmo a sentir que, de tempo em tempo, pode cooperar ativamente com ele, tomando livremente várias decisões. E esta cooperação pertence ao processo de individuação, no seu sentido mais estrito (VON FRANZ, 1964, p.162).

Na jornada de individuar-se há a estruturação do ego, o desenvolvimento do eixo Ego-Self³⁹, o confronto consciente e integração de várias partes da psique, como a persona, a Sombra, o Anima e Animus, em especial com o Self e com os demais arquétipos que permeiam as experiências dos seres humanos. Todo esse processo de transformações, na realidade externa como no interior do indivíduo, não ocorre linearmente e em estágios estanques, e uma imagem simbólica apropriada seria um helicoidal crescente (figura 13) que se expande no confronto com as questões arquetípicas.

Figura 13 - Interior do Farol Preguiças no Maranhão⁴⁰



Fonte: Elaborada pelo autor

³⁹ A noção de eixo Ego-Self como aqui apresentada não é uma conceituação do próprio Jung, mas de autores pós-junguianos que a utilizam para explicar a relação do Ego com o Self.

⁴⁰ O interior do farol ilustra a metáfora do helicoidal ascendente com a progressão dos degraus.

Assim, todas as experiências e temas primordiais anteriormente já confrontados, são repetidamente postos em face da pessoa durante sua vida. Elaboraões cada vez mais refinadas acerca de questões mais pessoais e das questões primordiais da humanidade são realizadas. Fordham (1990, p.71) corrobora dizendo que:

O processo de individuação é por vezes descrito como uma jornada psicológica; pode ser uma vereda tortuosa e escorregadia (...). Nesta jornada, o caminhante tem primeiro de se encontrar com a sua sombra e aprender a viver este formidável e, por vezes, terrífico aspecto de si próprio: não há totalidade sem aceitação dos contrários. Deparárá em seguida com os arquétipos do inconsciente coletivo e enfrentará o perigo de sucumbir ao seu estranho fascínio. Se tiver sorte, encontrará, no fim, o “tesouro escondido” e difícil, a gema preciosa, a flor dourada, o Lápis-Lazúli, ou qualquer outro nome ou forma escolhidos para designar o arquétipo da totalidade, o si-próprio. Não se pode ter certeza de atingir a meta, há no caminho demasiados riscos (...).

O mito do herói, como uma atualização do arquétipo do herói, é constantemente aludido quando se fala no processo de individuação. “O arquétipo do herói, na perspectiva da psicologia analítica, está relacionado ao desenvolvimento da consciência, servindo como modelo para o processo de individuação” (OLIVEIRA, 2007, p.26). Joseph Campbell (2008, p.137) de forma breve, diz que “a história básica da jornada do herói implica abrir mão do lugar onde você vive, entrar na esfera da aventura, chegar a certo tipo de percepção simbolicamente apresentada e depois retornar à esfera da vida normal”. Em consonância com Campbell, as etapas seriam: 1) Chamado para a aventura, para o novo; se atender ao chamado há a, 2) Saída do conhecido e entrada no desconhecido (entrada pelo limiar); 3) Aventura, enfrentamento de dificuldades, havendo ajuda mágica; 4) Retorno ao mundo conhecido, ao atravessar novamente o limiar, ou recusa em retornar. Com o retorno, novos aprendizados e conhecimentos são incorporados, transformando a realidade do herói e por vezes, da coletividade onde o herói se insere também.

O ciclo descrito também pode ser aplicado a busca espiritual, como quando busca-se uma religião que permita transformação para a vida e vive-se os preceitos religiosos, mesmo não estando consciente desse processo. Como exemplo, Campbell (2008, p.142) cita quando Gautama Shakyamuni atinge a condição de Buda, uma

condição de iluminação que antes necessitou um mergulho na própria escuridão. As simbologias de uma religião, ou os próprios símbolos do inconsciente pessoal, evocam transformações na consciência que a eles se abre quando tocada. Os ensinamentos deixados por Cristo, Buda ou qualquer figura espiritual por exemplo, são possíveis fontes transformadoras e renovadoras das consciências que com elas se relacionem. “Nesse sentido, transformação e renovação são quesitos da jornada, viabilizados pela ação do herói, que faz o que precisa ser feito” (OLIVEIRA, 2007, p.27).

A conscientização do homem interior, é pois uma jornada heroica, que demanda envolvimento. A religião cristã vem trazer a conscientização do homem interior por meio da instauração do Reino dos Céus na Terra (FERNANDES, 2009, p.46).

Psicologicamente, o Reino é uma metáfora da relação do indivíduo consigo mesmo e com o outro, em uma nova dimensão - em que o egocentrismo foi redimensionado e transcendido, ou está em vias de ser transcendido, uma vez que a conquista do Reino não é um evento, mas um processo que transcende o indivíduo, seus relacionamentos e sua geração (FERNANDES, 2009, p.46).

As meditações do budismo tibetano, segundo Magalhães (2013, p.40) informa, também são maneiras de sacrificar o ego em prol do Self, pois a “consciência comum” de quem medita “é abandonada e substituída pela consciência mais elevada da divindade” (MOACANIN, 2003, p.52, *apud* MAGALHÃES, 2013, p.40), o que facilitaria o processo de individuação.

Embora a ioga não se afirme como uma religião, possui um conjunto organizado de crenças, símbolos, práticas e rituais que conduzem à ligação com o Self. Jung (2013e, §866, p.70) em Psicologia e religião oriental ensina que os exercícios de ioga (ásanas) e os prânayamas⁴¹ mais claramente, ligam o corpo “à totalidade do espírito”, une o corporal ao espiritual. A ioga é uma maneira de se “fundir o corpo e o espírito em uma unidade que dificilmente se pode negar, gerando assim uma disposição psicológica que possibilita o surgimento de sentimentos e intuições que transcendam o plano da consciência” (JUNG, 2013e, §867, p.71). Metaforicamente seria como catalisadora do processo de individuação.

⁴¹ Segundo Wacker (2010, p.66), “Prânayamas são técnicas respiratórias para o domínio do Prana”. O Prana por sua vez, conforme Iyengar (2007, p.139) ensina, é a energia vital presente no ar e respirada pelos seres vivos.

Destaca-se até aqui a importância e as possibilidades trazidas pelas religiões e práticas espirituais para o progresso na individuação de cada ser, não obstante Fordham (1990, p.68) escreve que independente do indivíduo ser religioso ou não, sua individuação deve fluir. O envolvimento religioso não pode ser imposto, mas deve surgir, brotar de uma necessidade interior e da consciência. Sendo assim, compreende-se o processo de individuação como uma busca interior, espiritual, no sentido de religação consigo mesmo e ao mesmo tempo com a totalidade, o Self, podendo ou não estar implicada a conexão possibilitada por algum sistema de crenças, rituais, símbolos e práticas. A espiritualidade pode facilitar o diálogo Ego-Self, colaborando para o processo de individuação, que por sua vez perdurará enquanto o indivíduo estiver vivendo, não tendo portanto um final estabelecido.

5. NOÇÕES DE SAÚDE

Por ser a psicologia uma área tanto das humanidades como da saúde é necessário que todo profissional da psicologia se coloque diante da questão: O que é saúde? Além de ser parte do tema aqui discutido, entende-se que a concepção sobre saúde de cada profissional da psicologia é balizadora de sua atuação, seja em qual for o campo, abordagem e área. A reflexão para se obter uma resposta coerente é a que tenta-se fazer a seguir.

5.1 Historicidade do conceito de saúde

As concepções de saúde, assim como as de doença, são múltiplas e relativas ao contexto em que foram desenvolvidas, ao momento histórico, cultural, econômico, político e social. Dependem também dos valores e crenças individuais, das concepções religiosas, científicas e filosóficas (SCLIAR, 2007, p.30). Assim, a compreensão sobre a saúde transforma-se ao longo da trajetória da humanidade, sendo influenciada por características peculiares de cada época. Saúde e doença são temas primordiais na humanidade, tentando ser explicados desde tempos imemoráveis. Segundo Scliar (2007, p.30), a humanidade desde muito cedo, empenha-se em enfrentar a ameaça trazida pela doença, recorrendo a várias formas de compreender o que seja a doença e a saúde.

As primeiras explicações conhecidas baseiam-se na crença única e exclusiva da ação de forças alheias ao organismo. Os povos concebiam magicamente os acontecimentos a sua volta e “viam as doenças como decorrentes de causas externas e a saúde como recompensa pelo seu bom comportamento” (LOURENÇO *et al*, 2012, p.19). Eram tempos de pura explicação supersticiosa para os acontecimentos.

Na cultura clássica grega (de 1100 a.C. a 146 a.C.), apesar da menção às divindades vinculadas à saúde na mitologia, há uma evolução no conceito de saúde, buscando-se explicar racionalmente os acontecimentos.

Os gregos cultuavam, além da divindade da medicina, Asclepius, ou Aesculapius (que é mencionado como figura histórica na *Ilíada*), duas outras

deusas, Higiéia, a Saúde, e Panacea, a Cura. Ora Higiéia era uma das manifestações de Athena, a deusa da razão, e o seu culto, como sugere o nome, representa uma valorização das práticas higiênicas; e se Panacea representa a ideia de que tudo pode ser curado - uma crença basicamente mágica ou religiosa -, deve-se notar que a cura, para os gregos, era obtida pelo uso de plantas e de métodos naturais, e não apenas por procedimentos ritualísticos.

Essa visão religiosa antecipa a entrada em cena de um importante personagem: o pai da Medicina, Hipócrates de Cós (460-377 a.C) (SCLIAR, 2007, p.32).

Os escritos de Hipócrates⁴² traduzem uma visão mais racional sobre a saúde, distinta da concepção mágico-religiosa. Há o desenvolvimento da observação empírica, levando-se em conta a “importância do ambiente, a sazonalidade, o trabalho e a posição social do indivíduo” (GUTIERREZ; OBERDIEK, 2001 *apud* LOURENÇO *et al*, 2012, p.19). Procurava-se entender como o homem se relacionava com a natureza, sendo que saúde e doença eram vistas como “resultantes de processos naturais e não sagrados” (LOURENÇO *et al*, 2012, p.19). Segundo Penna (2005, p.147) foi a medicina de Hipócrates que iniciou no mundo ocidental “a caminhada rumo à distinção entre os padecimentos do corpo e os da alma, tendo a medicina se ocupado daqueles e a religião destes”.

Embora a concepção hipocrática foi mantida, na Idade Média (do século V ao XV) há um retorno à concepção mágico-religiosa, influenciada pelo cristianismo, no qual a doença era resultado do pecado e a cura decorrente da fé. Nessa época o cuidado dos enfermos era em grande parte realizado pelas ordens religiosas (SCLIAR, 2007, p.33).

Após a Idade Média, considerada por muitos um período de estagnação e de muitas mortes, com a guerra dos cem anos e a peste negra, há o declínio do sistema feudal e então o início do Renascimento (final do século XIV e início do XVII); marcado pela intensa renovação e ressurgimento de valores, filosofias, formas de organização social crenças, e ideias com base na tradição greco-romana (HOUAISS, p.2427, 2001). Nesse período, emergia a química no rastro da alquimia e o paradigma do momento, de acordo com Paracelso, era de que em um corpo movido por processos químicos, o

⁴² “Hipócrates postulou a existência de quatro fluidos (humores) principais no corpo: bile amarela, bile negra, fleuma e sangue. Desta forma, a saúde era baseada no equilíbrio desses elementos. Ele via o homem como uma unidade organizada e entendia a doença como uma desorganização desse estado. A obra hipocrática caracteriza-se pela valorização da observação empírica” (SCLIAR, 2007, p.32).

meio de intervenção para se expulsar as enfermidades deveria ser pela introdução de agentes externos (remédios) no organismo (SCLIAR, 2007, p.33).

Na Idade Moderna (século XV ao XVIII) com o surgimento da mecânica e sua influência sobre pensamento do filósofo René Descartes (no século XVII), o corpo (*res extensa*) era visto segregado da mente (*res cogitans*) e “funcionando como uma máquina” (SCLIAR, 2007, p.34). Houve também o desenvolvimento da anatomia, tornando os órgãos como sede das doenças. O pensamento científico era reducionista e fragmentado, assim a atuação da medicina direcionava-se para o corpo e para a doença. Era uma visão contundente sobre a totalidade do ser humano e que ainda hoje é reproduzida. Controverso para o momento, mas confluyente com a visão simbólica sobre a doença, nessa época o pensador Blaise Pascal dizia que a enfermidade seria um caminho para o entendimento da vida, para a aceitação da morte e principalmente de Deus (SCLIAR, 2007, p.34).

No século XIX a ciência continuou se desenvolvendo na área médica e, devido à Revolução Industrial os índices de mortalidades aumentaram, de modo que foi desenvolvido o conceito de saúde coletiva (LOURENÇO *et al*, 2012, p.20), considerando-se os determinantes sociais na saúde. Já no final do século XIX houve a revolução pasteuriana, marcada pela descoberta da existência de microrganismos causadores de doenças. “Era uma revolução porque, pela primeira vez, fatores etiológicos até então desconhecidos estavam sendo identificados; doenças agora poderiam ser prevenidas e curadas” (SCLIAR, 2007, p.34).

No século XX ocorreram debates e conferências internacionais sobre o conceito de saúde e promoção da saúde para a população. Não havia consenso algum sobre um conceito de saúde que fosse universalmente aceito entre as nações. Portanto, criou-se a OMS (Organização Mundial da Saúde) após a segunda guerra mundial e em 7 de abril de 1948 (instituído o dia mundial da saúde) a OMS divulga em sua carta de princípios o reconhecimento da saúde como direito da população e obrigação do Estado em promovê-la (SCLIAR, 2007, p.36). A definição clássica de saúde divulgada neste documento em 1948 ainda vigora como a oficial e mais difundida e diz que “Saúde é o estado do mais completo bem estar físico, mental e social e não apenas a

ausência de enfermidade”⁴³. De acordo com essa definição, “saúde deveria expressar o direito a uma vida plena, sem privações” (SCLIAR, 2007, p.37), no entanto a amplitude do conceito foi muito criticada:

algumas [críticas] de natureza técnica (a saúde seria algo ideal, inatingível; a definição não pode ser usada como objetivo pelos serviços de saúde), outras de natureza política, libertária: o conceito permitiria abusos por parte do Estado, que interviria na vida dos cidadãos, sob o pretexto de promover a saúde. Em decorrência da primeira objeção, surge o conceito de Christopher Boorse (1977): saúde é a ausência de doença. A classificação dos seres humanos como saudáveis ou doentes seria uma questão objetiva, relacionada ao grau de eficiência das funções biológicas, sem necessidade de juízos de valor (SCLIAR, 2007, p.37).

Em resposta às críticas ao seu conceito de saúde, a OMS realizou em 1978, na cidade de Alma Ata (atual Cazaquistão) a Conferência Internacional de Assistência Primária a Saúde, expressando a importância da ação governamental na provisão de saúde e o envolvimento da população no planejamento e implementação dos cuidados à saúde (SCLIAR, 2007, p.38).

Diversas outras conferências, nacionais e internacionais, foram realizadas desde então com o objetivo de se discutir o conceito de saúde, envolvendo as condições para se ter saúde, instâncias envolvidas e a quem compete zelar pela saúde. Nos documentos resultantes destas conferências e nas declarações, tem-se no geral a saúde como um direito humano fundamental, sendo resultante das “condições de alimentação, habitação, renda, meio ambiente, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra, acesso aos serviços de saúde, resultado das formas de organização social e de produção” (LOURENÇO *et al*, 2012, p.27). Portanto, é um conceito dependente das condições sociais e econômicas, produzido socialmente. O mesmo também ocorre com a promoção de saúde, configurando-se “um espaço de atuação que extrapola o setor da saúde [e as áreas da saúde], apontando para uma articulação com o conjunto dos outros setores da gestão municipal” (LOURENÇO *et al*, 2012, p.27). Percebe-se então a importância de interconexão entre as diversas áreas

⁴³ Tradução retirada de Scliar (2007, p.37). A definição em inglês encontrada no site da OMS é a seguinte: “Health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity”. Disponível em: <http://www.who.int/about/definition/en/print.html>. Acesso em agosto de 2014.

de atuação e do saber humanos para a compreensão do que seja a saúde, o que consequentemente interfere na gestão, promoção de saúde e na atuação dos profissionais.

Faz-se um adendo à proposição para modificação do conceito de saúde clássico da OMS. Segundo Panzini (2007, p.109), desde a Assembleia Mundial de Saúde de 1983 é discutida a inclusão de uma dimensão não material ou espiritual, para que haja uma modificação no conceito clássico de saúde da OMS, atualmente em voga. Segundo a agenda provisória da quinquagésima segunda assembleia da OMS, realizada em sete de abril de 1999⁴⁴ propôs-se a alteração para “um estado dinâmico completo de bem estar físico, mental, espiritual e social e não meramente a ausência de doença”⁴⁵, no entanto essa definição ainda está em discussão.

Embora a definição da OMS seja tomada como a oficial, pois advém da instituição máxima que visa regulamentar e normatizar a promoção de saúde, existem muitas outras concepções divergentes que são praticadas pelos profissionais da saúde. A lógica cartesiana que cinde o ser humano entre mente e corpo e o trata como uma máquina, ainda é muito presente, bem como a visão que pende ao materialismo, sendo que a prática não revela um cuidado com a totalidade do ser humano. Médicos que medicalizam seus pacientes e terapeutas que olham para esferas fragmentadas da psique humana são exemplos dessa visão ainda presente.

5.2 Saúde em Psicologia Analítica

Tratando-se de uma pesquisa embasada na psicologia analítica, dedica-se especialmente esta subseção à elucidação da concepção de saúde de acordo com o pensamento junguiano. A pergunta motivadora é: Qual seria na perspectiva junguiana a noção de saúde e doença? E complementarmente, como pode-se pensar a cura?

Em psicologia analítica, pensa-se dinamicamente a relação de pares de opostos na psique, portanto ao considerar a saúde, deve-se considerar também a doença, compondo o binômio saúde-doença. Guggenbül-Craig (2008, p.83) aponta que saúde e

⁴⁴ Disponível em: http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/WHA52/ew24.pdf. Acesso em agosto de 2014.

⁴⁵ Em livre tradução.

enfermidade (ou saúde e doença) são motivos arquetípicos, ou seja, comuns a humanidade.

A concepção grega clássica sobre saúde, apresentada no tópico “historicidade do conceito de saúde”, é um referencial importante para se prosseguir na compreensão do que seja saúde de acordo com a psicologia analítica.

Os gregos cultuavam deuses vinculados à saúde mas também recorriam aos métodos de intervenção natural, como uso de plantas medicinais. Logo congregavam tanto a concepção mágico religiosa quanto uma intervenção biológica, material na busca por saúde. Cuidavam tanto da alma como do corpo; uma visão antiga, mas muito mais total que várias abordagens praticadas na atualidade. Eram bem mais espiritualizados que hoje em dia, sem cindir, negar ou preponderar corpo sobre espírito ou vice versa, buscando o funcionamento conjunto e interdependente.

É nessa direção que calca-se a visão de saúde na psicologia analítica. Penna (2005, p.150) reafirma essa posição ao dizer que

A psicoterapia de C.G. Jung resgata o conceito de cura vigente na antiguidade grega com sua visão de totalidade reunindo corpo e alma, consciente e inconsciente. A proposta de Jung, compreensivelmente encontrou bastante resistência por parte da comunidade científica moderna que era adepta da dissociação mente e corpo e da aversão a qualquer relação entre ciência e religião ou mitologia.

A mitologia grega, por meio do mito do curador ferido bem descreve o processo de cura na busca pessoal por potencialidades internas em um processo de relação consigo mesmo, ilustrando a noção de saúde no paradigma junguiano. A seguir descreve-se o mito:

Apolo, médico infalível, conhecido por exercer a arte da cura tanto no corpo como na alma, relaciona-se com Côronis, gerando Asclépio. “Côronis temerosa de que Apolo descubra sua gravidez se recolhe para ter o filho em segredo. Quando nasce, o pequeno Asclépio é entregue a Quíron por quem será educado longe da mãe e do pai”

(PENNA, 2005, p.158)⁴⁶, herdando, de acordo com Groesbeck (1975, *apud* PENNA, 2005, p.158) o aspecto racional de Apolo e o aspecto irracional de Quíron.

Asclépio, considerado um “deus-herói muito antigo da mitologia grega, sendo chamado o bom, o simples, o filantropíssimo” (BRANDÃO, 1987, *apud* PENNA, 2005, p.158) ensinou as artes da cura em Epidauro⁴⁷, e foi professor de Hipócrates. Além de nascer em condições trágicas, Asclépio foi abandonado, mas acolhido e educado por Quíron, aprendendo com este as artes da cura.

Quíron era um centauro (corpo de equino com tronco e cabeça de humano) de natureza divina. Conhecido pela “sensibilidade, afabilidade e relação amistosa com deuses e heróis” (PENNA, 2005, p.159), era também considerado “o mais sábio e justo dos centauros” (BULFINCH, 2000, *apud* PENNA, 2005, p.159). Um conhecedor de música, moral, artes da cura e proféticas, bem como um dominador das artes da guerra e da caça (PENNA, 2005, p.159).

Durante uma intensa luta no episódio conhecido como o grande massacre dos Centauros, Quíron foi ferido acidentalmente por uma flecha envenenada de seu amigo Hércules, com quem ao lado lutava. Quíron um Deus do Olimpo, logo imortal, a partir desse episódio, passa a carregar uma ferida incurável. “Este detalhe trágico de sua história - ser mortal e portador de uma ferida incurável - resume a natureza do curador-ferido” (PENNA, 2005, p.160).

As constantes tentativas de amenizar sua dor de uma ferida incurável, eterna, permitem Quíron a ser tão exímio curador.

O princípio que subjaz a mensagem de Quíron é o conhecimento vivencial de uma ferida constantemente presente naquele que cura. A capacidade de curar é proporcional à capacidade de sofrer e conviver com a própria ferida - a capacidade de suportar o sofrimento dá origem à habilidade para curar (PENNA, 2005, p.160).

⁴⁶ Outra versão do mito afirma que Côronis ao ter um caso com Ísquis foi punida com a morte por Apolo. Pouco antes da morte de Côronis, por remorso, Apolo resgata por meio de cesariana seu filho Asclépio ainda não nascido (PENNA, 2005, p.157).

⁴⁷ “Epidauro é um centro de cura dos padecimentos da alma de grande importância na Grécia Antiga, onde a principal divindade cultuada era Esculápio. O ritual de cura praticado em Epidauro, disseminou-se pela Grécia Antiga e, posteriormente, pelo império romano” (PENNA, 2005, p.146).

Com o mito do curador-ferido, destaca-se que a saúde depende muito mais do esforço pessoal em entrar em contato com as próprias feridas, ou com a própria doença, do que depositar em agentes externos a melhora de uma condição de sofrimento. Os agentes externos podem ser o médico, o analista, um medicamento, a própria religião e até mesmo Deus. É a partir do próprio rumo e jornada pessoal, no confronto ativo com as mazelas em si mesmo, que a saúde ou a cura pode ser buscada, e não a partir de uma atitude de passividade. Um ser humano não saudável, que não se relaciona com suas feridas, fere também o meio onde vive, a natureza, plantas, animais e outras pessoas. Neste sentido, sábias foram as palavras de Mahatma Gandhi ao dizer que “temos de ser a transformação que queremos no mundo”⁴⁸.

Jung forjou sua concepção sobre saúde com base na sua inicial carreira como médico e com base na prática em psicoterapia, destacando a relação analista-analisando, ou do curador com o ferido. No entanto, o arquétipo do “terapeuta-paciente” constelado nesta relação pode ser facilmente aplicado analogamente além do encontro analítico à relação professor-aluno e médico-paciente como bem revela Guggenbühl-Craig (2008). O analista ativa potenciais de cura no analisando durante o processo de análise, mas para isso entra em contato com as próprias feridas, assim como, o médico também o faz. O professor, ativa potenciais de aprendizado em seu aluno, ao entrar em contato com sua própria necessidade de aprender.

Outro fator arquetípico implicado na concepção de saúde da psicologia analítica é a relação indissociável entre corpo e espírito; “as dimensões humanas da psique, espírito e matéria estão, na perspectiva analítica, intrinsecamente interligadas” (AUFRANC, 2011, p.219). O cuidado com o corpo é essencial para qualquer relação de espiritualidade, visto que o mestre iogue Iyengar (2007, p.51) diz que “ser espiritual não significa negar ou esquecer o corpo. Na jornada para atingir a meta espiritual, o corpo deve manter-se ativo” e “a doença não é só um fenômeno físico. Tudo que perturba sua vida e sua prática espirituais é uma doença e, com o tempo, se manifestará em alguma enfermidade” (IYENGAR, 2007, p.53).

⁴⁸ Disponível em: <http://www.monjacoen.com.br/textos-budistas/textos-da-monja-coen/142-como-dar-vida-as-nossas-vidas>. Acesso em outubro de 2014.

Também para se falar em saúde na psicologia analítica, deve-se falar em desenvolvimento, pois segundo Aufranc (2011, p.219), são conceitos inter-relacionados. O “poder fluir” da energia psíquica⁴⁹ caracteriza o desenrolar do processo de individuação de forma saudável, indicando saúde. Pelo contrário, quando há estagnação deste processo, com a fixação da energia psíquica em determinada polaridade, situação ou acontecimento, constela-se a doença. Quando há fixação em qualquer uma das polaridades da psique, como nas polaridades fundamentais, inconsciente ou consciente, física ou espiritual, a doença se faz presente. Decorrente de uma atitude unilateral, surgem os símbolos como tentativas de reequilíbrio e recuperação da saúde. “O símbolo tanto nos leva às origens quanto no aponta uma possibilidade, aponta-nos um caminho de desenvolvimento” (AUFARNC, 2004, p.18).

Os símbolos são fontes de transformação, de novos rumos à vida, possibilitadores da cura. Assim, o ego que se liga aos símbolos emergentes e atribui-lhes sentido, que os observa cuidadosamente, caminha em uma direção saudável, inclusive mantendo tal atitude com os símbolos da espiritualidade, já que “o símbolo é a linguagem que viabiliza a relação Ego-Self ou, em termos religiosos, a relação entre o homem e Deus” (FERNANDES, 2009, p.47). O sintoma pode emergir como tentativa de mostrar algo, e a consciência que não considera tal emergência, apenas conserva uma atitude potencialmente doentia. Saúde está ligada portanto à capacidade de conexão do Ego com os símbolos.

Aufranc (2011, p.228) ressalta que saúde não é equivalente à adaptação social, já que o psicopata, por exemplo, é bem adaptado socialmente e não sofre nenhum conflito ético. Pelo contrário, aquele que vive de acordo com sua essência, guiado pelas demandas da individuação e com isso encontra sentido para a vida, muitas vezes vive em choque com as expectativas sociais, o que gera sofrimento. Por viver em conflito e com algum tipo de sofrimento, não obrigatoriamente é considerado doente ou saudável. “Não existe saúde plena, assim como não existe a doença plena. Em uma está sempre

⁴⁹ A energia psíquica pode também ser chamada de libido, no entanto para Jung possui conotação diferente da libido para a psicanálise. Enquanto para a psicanálise a meta é estritamente sexual, para Jung essa energia pode ser destinada às mais diversas atividades, inclusive para a religião. Na mesma direção, Pieri (2002, p.293) esclarece que a libido é “como o motor de toda manifestação humana e cultura. A libido é sujeita à transformações de uma forma para outra, pela presença na psique humana, de um aparato de conversão que de outra forma é chamado de função simbólica”. Segundo Stein (2006, p.206) a energia psíquica “é quantificável e pode ser medida” em analogia à física.

o germe da outra, por isso a vida é um processo em contínuo desenvolvimento” (AUFRANC, 2011, p.229).

5.3 Saúde e Qualidade de vida

Na pesquisa em bases de dados por bibliografia referente as relações entre saúde e espiritualidade, encontrou-se várias pesquisas que introduzem a qualidade de vida (QV) de forma muito relevante nesta relação. A partir destes achados, dedica-se este tópico a breve apresentação da relação da QV com a saúde e com a espiritualidade, com base em dois artigos e um trabalho de mestrado que ajudam na compreensão. São: “Qualidade de vida e espiritualidade” de Raquel Panzini *et al.*, “Explicando o significado do WHOQOL-SRPB” de Marcelo Pio Fleck e Suzanne Skevington e a dissertação de mestrado “Escala de *Coping* Religioso-Espiritual (Escala CRE): tradução, adaptação e validação da escala RCOPE, abordando as relações com saúde e qualidade de vida” de Raquel Panzini.

Segundo Panzini *et al.* (2007, p.107), QV, de acordo com o Grupo de Avaliação da Qualidade de Vida da Divisão de Saúde Mental da OMS (Grupo WHOQOL), é definida como “a percepção do indivíduo de sua posição na vida no contexto da cultura e sistema de valores nos quais ele vive e em relação aos seus objetivos, expectativas, padrões e preocupações”, sendo umas das definições mais utilizadas atualmente apesar de ainda não existir um consenso sobre o conceito. Ela está apoiada no conceito de saúde da OMS (já apresentado) envolvendo “características adaptativas como resiliência, esperança, sabedoria, criatividade, coragem e espiritualidade” (PANZINI *et al.* 2007, p.107). Espiritualidade compõe então uma categoria na investigação sobre a QV.

Vários estudos somente sobre QV e sobre as relações entre QV e espiritualidade/ religiosidade vêm sendo realizados tanto pelo Grupo WOQOL como por outros pesquisadores independentes e por grupos de pesquisadores (PANZINI *et al.* 2007, p.108). A partir dos estudos brevemente apresentados no artigo “Qualidade de vida e espiritualidade”, foram encontradas muitas associações positivas entre QV e

prática religiosa, QV e bem estar espiritual, QV e fé religiosa, e QV e *coping*⁵⁰ religioso/espiritual (CRE), que significa, de acordo com Panzini *et al.* (2007, p.108), o “uso da religião, espiritualidade ou fé para lidar com o estresse e os problemas da vida”. No entanto, houveram achados de relações negativas entre QV e CRE, em indivíduos com piores níveis de QV e maiores de depressão. Concluiu-se que “a religião/espiritualidade pode ser fonte de alívio ou desconforto, de solução de problemas ou causa de estresse, dependendo de como a pessoa se relaciona com ela, ou seja, se utiliza estratégias de CRE positivo ou negativo” (PANZINI *et al.* 2007, p.108).

A partir de tabela apresentada por Panzini (2004, p.27), relacionar-se positivamente com a espiritualidade no enfrentamento das doenças e dificuldades da vida (CRE positivo) caracteriza-se por uma ou mais das seguintes descrições: “redefinir o estressor a partir da religião como benevolente e potencialmente benéfico”; buscar “resolver os problemas em parceria com Deus”; “buscar alívio da situação estressante focando-se na religião”; esforçar-se “para promover conforto e suporte espiritual a outros”; “procurar por conforto e segurança renovada através do amor e do cuidado de Deus”; “procurar por conforto e renovação da confiança através do amor e cuidado dos membros e frequentadores da instituição religiosa”; “buscar ajuda na religião para mudar os sentimentos de raiva, mágoa e medo associados a uma ofensa para a paz”; e “busca de conexão com forças transcendentais”. Já o CRE em seu aspecto negativo é caracterizado por: “redefinir o estressor como punição divina aos pecados individuais”; “redefinir o estressor como fenômenos do mal ou atos do demônio”; “redefinir os poderes de Deus para influenciar a situação estressante”; “esperar passivamente que Deus resolva os problemas”; “expressão de confusão e descontentamento com Deus”; “expressão de confusão e descontentamento com membros e frequentadores da instituição religiosa”; e “súplica por intervenção divina direta”.

⁵⁰ *Coping* pode ser traduzido para o português como enfrentamento, porém Panzini (2004, p.22) nos informa que a simples tradução não abrange a complexidade do termo, pois enfrentar significa “atacar de frente, encarar, defrontar” (ALVES, 1956, p.364, *apud* PANZINI, 2004, p.22) e o *coping* em seu aspecto negativo pode revelar-se como fuga, evitação ou negação dos problemas. O *coping* aqui abordado é o religioso/ espiritual, mas também existe o *coping* não religioso, caracterizado sumariamente por Folkman e Lazarus (1980 *apud* PANZINI, 2004, p.22) por “ser um processo ou interação entre indivíduos e o ambiente, [e] sua função é administrar (reduzir, minimizar ou tolerar) a situação estressora mais do que controlá-la ou dominá-la”. Nesse processo de enfrentamento e manejo da situação estressante o indivíduo pode lançar mão de diversos recursos que o ajudem a lidar com o estressor. O uso de drogas é classificado como um *coping* não religioso negativo ou menos saudável.

Neste sentido, fica claro que estar em contato e apoiado na espiritualidade e na religião não se obtém obrigatoriamente melhores níveis de saúde, mas como a pessoa se relaciona com a espiritualidade e a religião, negativa ou positivamente, é o que influenciará sua condição de saúde. Com base no corpo de conhecimentos que a Psicologia Analítica nos oferece, podemos analogamente dizer que não adianta a pessoa estar inserida em uma comunidade religiosa, frequentar uma instituição religiosa, praticar rituais religiosos, esperar passivamente a ação do Self, ou seja, estar em contato com situações que permitam uma conexão com o Self, se o Ego não se envolver com os símbolos emergentes e viver com engajamento as possibilidades simbólicas. Dessa maneira, por mais que o Self se manifeste por meio dos símbolos, não há transformação na psique.

Vale a pena destacar que o Grupo WHOQOL, com base em diversos estudos transculturais, em 1991 concluiu sobre a importância de se considerar a dimensão religiosa/espiritual na QV (PANZINI, 2007, p.109) e assim desenvolveu o instrumento WHOQOL-SRPB⁵¹ com o objetivo de avaliar a QV e não a espiritualidade, a religiosidade e as crenças pessoais (FLECK, 2007, p.147), relacionando a QV com estes parâmetros. O instrumento “não conecta a espiritualidade à religião na pesquisa sobre a QV, observando que as pessoas com pontos de vista gnósticos ou ateístas também podem ter uma vida espiritual rica” (FLECK, 2007, p.148). Deste ponto de vista, espiritualidade é também compreendida de forma desvinculada a um Deus religioso, como por exemplo a força curativa da Natureza, ou a força de uma teoria científica (como o Darwinismo) ou mesmo de uma ideologia. Mesmo assim, nota-se o diálogo do ser humano com a *Imago Dei*, seja legitimando-a em sua realidade ou não.

⁵¹ Sigla que inglês significa: World Health Organization Quality of Life - Spirituality, Religiosity and Personal Beliefs. Este instrumento além de abordar a espiritualidade e a religiosidade para investigar a QV, considera também outras cinco esferas: física, psicológica, relações pessoais, meio ambiente e nível de independência.

6. CONCLUSÃO

Para a compreensão sobre como a espiritualidade pode promover saúde no ser humano, procurou-se apresentar, ao longo do trabalho, a partir da leitura de escritos de Jung e comentadores, elementos e aspectos importantes da psicologia analítica que permitem tecer a possível relação. Este capítulo visa retomar alguns pontos, para posteriormente englobar possibilidades consideradas não saudáveis da espiritualidade e incluir a atuação do psicólogo nesse contexto.

Primeiramente a religião para Jung “exerce uma fundamental função psíquica para o homem” (MENDES e FREITAS, 2004, p.26), sendo considerada uma função natural da psique, uma atitude instintiva básica (OLIVEIRA, 2012, p.34). Jung “é tido como um homem religioso, pensa o homem como *homo religiosus*” (OLIVEIRA, 2012, p.35) e chega a afirmar no volume 11/6 (§509), conforme aponta Mendes e Freitas (2004, p.26), a importância da espiritualidade para o fluxo saudável da vida ao dizer que dos seus pacientes que haviam ultrapassado o meio da vida,

isto é, que contavam com mais de 35 anos, não houve um só cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos, a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que evidentemente, nada tinha a ver com a questão da confissão [credo religioso] ou com a pertença a uma determinada igreja.

Com isso, em segundo lugar há a definição e diferenciação entre confissão e religião na busca pelo significado do termo espiritualidade na obra de Jung, um termo implícito e não referido diretamente por Jung.

Religião é relacionada à experiência subjetiva, individual, espontânea e imprevisível, enraizada na experiência arquetípica do transcendente que fascina e envolve o ego a despeito de sua vontade e podendo assim, a variar da cultura, sociedade e época, assumir diferentes formas e expressões, sendo universal e potencialmente acessível a todo ser humano (MENDES e FREITAS, 2004, p.26). Em contraponto, a confissão assume o significado da formalidade, da institucionalização da religião, da experiência individual e subjetiva do numinoso da qual a confissão se

originou. “A confissão aponta para uma institucionalização da religião, uma espécie de desdobramento relativamente ordenado e fixado de determinadas práticas, conhecidas ou compartilhadas por uma coletividade” (MENDES e FREITAS, 2004, p.27). Em convergência com as definições de Koenig apresentadas na introdução, a experiência religiosa para Jung assemelha-se ao que Koenig denomina por espiritualidade e a confissão estaria relacionada às denominações de religião e religiosidade de Koenig. Nessa direção, participar de uma confissão religiosa, não necessariamente implica na vivência da espiritualidade, ou da experiência religiosa, o que então “nada pode acrescentar à estruturação do indivíduo” (JUNG, 1991, §509, *apud* MENDES e FREITAS, 2004, p.27).

Em terceiro lugar, saúde é compreendida na psicologia analítica como o constante envolvimento do indivíduo com os símbolos emergentes da relação dinâmica e reguladora entre as esferas consciente e inconsciente, o que permite a transformação das próprias feridas, a realização do Si-mesmo (e não a fixação do ego) no livre fluir do processo de individuação, sem cindir e negligenciar a polaridade física da espiritual, mas considerando-as como intimamente conectadas e reverberadas. Saúde e doença compõem a totalidade do indivíduo e os símbolos aparecem para que a consciência incorpore aspectos antes não vistos, atribua-lhes sentido e a pessoa prossiga prospectivamente no processo de individuação.

Em quarto lugar, nessa tarefa prospectiva de se desenvolver e concomitantemente caminhar na busca por saúde, as experiências religiosas e as religiões institucionalizadas podem atuar como promotoras da saúde ao permitirem, por meio das simbologias, que o indivíduo se aproxime de sua essência divina, de seu Self, caminhando na direção de individuar-se, sem que haja imposição “de fora para dentro”, mas um movimento natural e ativo do indivíduo em envolver-se com o potencial criativo inconsciente. Mendes e Freitas (2004, p.30) acrescentam dizendo que “os dogmas confessionais poderiam exercer uma importante função para o homem; no entanto, não devem recair sobre ele na forma de leis ou mandamentos exteriores tornando-se mera retórica, mas sim guardar uma relação com a experiência religiosa subjetiva”.

E completam sobre o envolvimento ativo do indivíduo com a religião:

ao exercício da religião não basta o encontro passivo do indivíduo com o numinoso, mas é imprescindível uma participação ativa - naquilo que lhe cabe - diante desse fenômeno. Curiosamente, Jung aponta que o oposto do termo *religio* - uma provável derivação do termo *religio*, do qual pode ter originado o termo religião - é *neglego* - não levar em cuidadosa consideração; assim, o termo *negligenciar* coloca-se em conflito direto com o *ser religioso* (MENDES e FREITAS, 2004, p.30).

Assim como ao exercício da religião, com a doença também não basta postura passiva do indivíduo, pois dessa forma, doença permanece doença. Ligada à problemática religiosa, doença estaria relacionada à perda de contato com o que há de vivo e essencial nas religiões para os indivíduos (a experiência religiosa individual) com a mera estagnação nos aspectos formais e dogmáticos, o que implica em passividade⁵². Em termos junguianos essa fixação seria decorrente de uma postura unilateral e fixada da consciência, podendo haver dela alguns desdobramentos não saudáveis para os indivíduos e coletividades, como o fundamentalismo religioso e o fenômeno de massificação, tão vistos atualmente nos conflitos do Oriente Médio. “Ora a religião é usada como defesa patológica⁵³, ora ela é usada como fator de equilíbrio emocional” (GIGLIO, 1997)⁵⁴.

Associada à postura passiva no relacionamento com a religião está a concepção de um Deus paternalista. Nesta perspectiva:

Religião, na interpretação freudiana de Deus como mera projeção do Pai, passa a ser vista (...), como um sinal de dependência e imaturidade (no pressuposto racionalista, tudo o que foge do racional é considerado inferior ou infantil). É verdade que certas manifestações religiosas parecem confirmar essa teoria da Religião como um sinal de dependência e imaturidade ou mesmo de sério desequilíbrio emocional, haja visto Jonestown, a Verdade Suprema do Japão, ou o suicídio coletivo da seita Heaven's Gate, em San Diego, CA, onde observamos situações psicóticas de auto ou hetero agressão coletiva, guiadas por líderes de características carismáticas, patriarcais e autoritárias (GIGLIO, 1997).

Ainda sobre efeitos negativos da religião na coletividade, Von Franz (2011, p.208) aponta alguns fatos e metaforiza bem a dualidade da religião quando afirma que:

⁵² Ilustrada no ítem sobre saúde e qualidade de vida quando exemplifica-se os aspectos negativos do coping religioso espiritual (p.75).

⁵³ Como um meio psicológico de repressão que dificulta o processo de comunicação entre o ego e o Self.

⁵⁴ Paginação não presente no trabalho referenciado. Disponível em: <http://www.ipacamp.org.br/site/monografias/96-psicoterapia-e-espiritualidade>. Acesso em: novembro de 2014.

Assim como as substâncias de maior poder curativo também são venenosas, o encontro com o numinoso possui um lado extremamente perigoso. Com efeito (...) basta pensar nas bruxarias e hereges que foram queimados, na devastadora invasão da Europa pelos turcos que chegaram aos portões de Viena, nas duvidosas atividades missionárias que exterminaram as formas culturais e religiosas indígenas de muitos povos deixando-os sem raízes.

Na esfera individual esse “aspecto demoníaco”, o grande perigo do numinoso se realiza “quando um arquétipo se aproxima do limiar da consciência, desenvolve a tendência de fascinar o ego consciente e fazer pressão para que seu conteúdo simbólico seja concretamente representado” (VON FRANZ, 2011, p.209). Para a prevenção desta concretude na representação do numinoso, marcada pela possessão ou fanatismo, Von Franz (2011, p.209) diz que somente através do entendimento psicológico é possível, assim tem-se a psicoterapia como um recurso possível.

Outro conflito que tange ao tema espiritualidade no mundo contemporâneo é a negação da mesma em prol da ciência, sobrepondo a segunda sobre a primeira, como se fossem antagônicas. Para o indivíduo que, na vivência, relaciona-se com aspectos fragmentados da ciência e da religião, parecem ser mesmo imiscíveis, ao “tomarem a parte pelo todo” e disso resultam as “incongruências”. A busca pelo conhecimento (respaldado ou não na ciência) é uma busca por sentido, o qual está associado à procura por totalidades, o que demanda uma visão mais ampla e menos reducionista (AUFRANC, 2011, p.232).

O movimento dialético ao longo da história, revela a preponderância em certos períodos, de determinados meios de se chegar à “verdade”, cujos meios hegemônicos de cada época, são aparentemente desconexos e dissociados. Em tempos antigos e na Idade Média preponderou a verdade religiosa, e contrariamente na Idade Moderna, sobreveio a verdade científica, que perdura até o presente momento de forma pura, negando outras possibilidade de se conhecer e tecer sentidos genuínos para a vida.

Antes da revolução científica, a humanidade viveu um período em que a cosmovisão era religiosa, a questão do sentido da vida estava então associada a Deus e a seus desígnios, e o início do pensamento científico foi tido como heresia. Hoje vivemos o polo oposto, sob a égide da ciência, a vivência religiosa foi esvaziada de sentido e de crédito. Agora o indivíduo se encontra só em um mundo

sem sentido. A razão e o conhecimento científico passaram a ocupar o lugar de Deus e a matéria o lugar do espírito. A própria psique passa a ser vista como um epifenômeno do cérebro (AUFRANC, 2011, p.232).

Por que vive-se no polo oposto, relegando a religião e preponderando a ciência nos tempos de hoje?

Uma possível resposta é dada por Giglio, (1997) quando afirma que apesar da religião atuar positivamente no desenvolvimento humano e no equilíbrio emocional, ela tem sido menos lembrada, “talvez porque a imagem da Igreja medieval, com todo seu totalitarismo e obscurantismo, ainda esteja muito presente, de forma negativa, na consciência coletiva”.

Contudo, um questionamento essencial que se coloca é; nesse “mundo sem sentido”, calcado no materialismo e controverso, como psicólogos, o que fazer? Como proceder?

Obviamente não há uma resposta única e determinada, mas fundamentalmente, de acordo com o que foi desenvolvido neste trabalho até este ponto, a consideração da espiritualidade deve ser cuidadosa e essencial nos dias de hoje nesse mundo doente por sua unilateralidade. Por conseguinte, nas palavras de Aufranc (2011, p.231), “não se trata de prescrever religiões como necessárias para a saúde psíquica [e física] ou de promover vivências místicas, mas de reconhecer a dimensão espiritual como uma necessidade humana legítima”.

A partir de um olhar não excludente, Giglio (1997) considera que “se a religião é entendida como uma manifestação genuína da autonomia do inconsciente profundo, isto é, como manifestação arquetípica, o paciente poderá sentir, no processo psicoterápico, que ele poderá lidar com estes conteúdos frontalmente”. Dessa forma, o terapeuta, independente de suas crenças, deve considerar e não restringir a manifestação de conteúdos de natureza religiosa, permitindo sempre a expressão de conteúdos de qualquer espécie. Ainda mais, se o paciente

escamoteia a questão religiosa, caberia ao terapeuta averiguar o que está de fato acontecendo. Terá, por exemplo, este paciente, conflitos tão sérios com a finitude do corpo (tanatofobia) que a mera menção do assunto “religião”, que implica num confronto com o mistério da morte, incite nele defesas tão fortes a ponto de não poder encará-lo? Em outras palavras, este paciente não traz o problema religioso

porque está conscientemente convencido de sua pouca importância, ou porque não consegue confrontar este conteúdo de sua Sombra? Ainda, pode haver o paciente que se esconde atrás de uma problemática religiosa, usando-a como defesa super-egóica para não vivenciar aspectos instintivos, particularmente ligados à agressividade e sexualidade. Seria o caso de pseudo vocações religiosas, onde a defesa é exatamente a própria Religião, escolhida como objeto maior na vida (GIGLIO, 1997).

São questões necessárias de serem consideradas e averiguadas na terapia quando surgirem, independentemente das crenças do terapeuta, já que podem impedir o curso saudável do processo de individuação. “Para poder acolher e compreender empaticamente estas manifestações, o psicoterapeuta deve conhecer pelo menos aspectos essenciais das principais religiões” (GIGLIO, 1997) e tomando sempre o cuidado de não induzir a pessoa atendida à convicção religiosa, conforme assegura o Código de Ética Profissional do Psicólogo ao afirmar uma postura laica em um estado laico⁵⁵. Apesar desta posição consciente de não influenciar o analisando com crenças pessoais, Giglio (2014, p.1) esclarece que dificilmente o terapeuta consegue dissociar-se em seu trabalho clínico de seus valores e crenças. “Suas convicções religiosas podem constituir um interferente - mesmo que inconsciente - na maneira como ele metaboliza intelectualmente a teoria que escolhe como base de seu trabalho clínico (GIGLIO e GIGLIO, 2003; idem 2006, *apud* GIGLIO e GIGLIO, 2014, p.1), assim, as crenças do analista e analisando se articulam no trabalho clínico.

Embora a formação em psicologia seja laica, assim como a prática do psicólogo deve ser também laica, não deve-se negligenciar espaço para a consideração sobre a dimensão espiritual do ser humano. Apesar da ótima formação em psicologia e especialmente em psicologia analítica fornecidas na PUC-SP, uma crítica se faz aqui (e também a muitas outras faculdades de psicologia no Brasil) por não ser oferecido espaço na vasta grade curricular da PUC-SP para a discussão e debate sobre religião, espiritualidade e religiosidade na psicologia. Giglio (1997) corrobora com esta crítica ao advertir que “de maneira geral as escolas de Psicoterapia raramente se preocupam com o ensino das Religiões Comparadas durante o treinamento do psicoterapeuta. O

⁵⁵ Vide texto informativo sobre questões éticas no site do Conselho Regional de Psicologia intitulado “Atitude religiosa e científica: distinção é exigência para a prática profissional”. Disponível em: http://www.crsp.org.br/portal/comunicacao/jornal_crp/138/frames/fr_questoes_eticas.aspx. Acesso em novembro de 2014.

preconceito positivista é ainda marcante em nossas instituições de ensino superior”. E conclui que “quando se adota uma atitude deste tipo corre-se o risco de transformar o exercício da psicoterapia⁵⁶ em um procedimento quase que exclusivamente técnico, cometendo-se o erro epistemológico básico, que é desconsiderar a natureza espiritual do Ser” (Giglio, 1997).

Centrar-se puramente no aspecto técnico do trabalho em psicologia equivale a apenas se relacionar com os aspectos formais da religião, deixando de lado aquilo que é mais imprescindível ao ser humano e a sua saúde: o numinoso, que por sua vez é o mais essencial para a espiritualidade.

Como consideração final, durante toda a constituição deste trabalho, o interesse de se prosseguir em pesquisas nessa temática se amplificou, mostrando ser um campo promissor e com muitas possibilidades tanto para estudo como para a prática do psicólogo. E reconhecendo a dimensão espiritual neste trabalho, como indispensável e legítima ao ser humano, além de considera-la crucial na prática do psicólogo, há necessidade primordial de cultivá-la cotidianamente, de refletir sobre ela, observar cuidadosamente seus símbolos, como uma maneira de se manter conectado consigo mesmo, com os semelhantes e com a totalidade em última instância para se levar uma vida com saúde.

⁵⁶ O autor refere-se à prática da psicoterapia, mas considerando a espiritualidade como uma das muitas expressões arquetípicas possíveis, este ponto de vista é ampliado aqui para a psicologia de uma forma mais abrangente, pois ela lida com o ser humano em diversos âmbitos e em várias áreas de atuação profissional.

7. REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALVARENGA, Maria Zélia de. Zeus. In: ALVARENGA, Maria Zélia de (org.). *Mitologia Simbólica: Estruturas da Psique e Regências Míticas*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010, p.53-74.

ÁRVORE DE BODHI. *Representação de Buda*. Disponível em: <http://arvorebodhi.blogspot.com.br>. Acesso em outubro de 2014.

AUFRANC, Ana Lia. A Dimensão Espiritual na Atualidade. *Junguiana*. São Paulo, v. 22, p. 17-23, 2004.

AUFRANC, Ana Lia B. Saúde e desenvolvimento na psicologia analítica. In: BLOISE, Paulo (org.). *Saúde Integral: a medicina do corpo, da mente e o papel da espiritualidade*. São Paulo: Editora Senac, 2011, p. 217-235.

BARBOSA, Ana Maria de Toledo Souza Miranda. Deméter: Deusa Mãe da terra cultivada. In: ALVARENGA, Maria Zélia de (org.). *Mitologia Simbólica: Estruturas da Psique e Regências Míticas*. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010, p.105-120.

BEZINELLI, João. *Imago Dei: Da proto-imagem ao conceito (Um estudo da formação do conceito de Imago Dei nas obras de C.G. Jung)*. São Paulo, 2007. 122p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

BYINGTON, Carlos Aamadeu Botelho. *Jung e a Espiritualidade. O Self e o Mal. O Paradoxo do Arquétipo Central. Um Estudo da Psicologia Simbólica Junguiana*. Disponível em: http://www.carlosbyington.com.br/site/wp-content/themes/drcarlosbyington/PDF/pt/jung_e_a_espiritualidade.pdf. Acesso em agosto de 2013. São Paulo, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *Mito e Transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de Símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. 17. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2002.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Posicionamento do Sistema Conselhos de Psicologia para a questão da psicologia, religião e espiritualidade : GT nacional - psicologia, religião e espiritualidade*. Disponível em: <http://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2014/02/Posicionamento-do-Sistema-Conselhos-de-Psicologia-para-a-quest%C3%A3o-da-Psicologia-Religi%C3%A3o-e-Espiritualidade.pdf>. Acesso em abril de 2014.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA. *Atitude religiosa e científica: distinção é exigência para a prática profissional*. Disponível em: http://www.crpsp.org.br/portal/comunicacao/jornal_crp/138/frames/fr_questoes_eticas.aspx. Acesso em novembro de 2014.

CULTURA MIX. *Representação de Zeus*. Disponível em: <http://cultura.culturamix.com/curiosidades/zeus-o-senhor-do-olimp-mitologia-grega>. Acesso em outubro de 2014.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. São Paulo: Artmed, 2008.

ECCLESIA. *Poema de Kalil Gibran*. Disponível em: http://www.ecclesia.com.br/Biblioteca/iconografia/a_mae_de_deus_na_iconografia_de_fabrizio_diomedi_.html. Acesso em novembro de 2014.

FERNANDES, Roberto. *Uma psicologia da religião: estudo sobre o desenvolvimento da consciência pelo processo de simbolização*. São Paulo, 2009. 260p. Dissertação (Doutorado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

FLECK, Marcelo Pio; SKEVINGTON, Suzanne. *Explicando a significado do WHOQOL-SRBP*. Revista de Psiquiatria Clínica, São Paulo, vol. 34, suplemento 1, p.146-149, 2007.

FORDHAM, Frieda. *Introdução à psicologia de Jung*. 2. ed. São Paulo: Verbo, 1990.

FOTOLOG HELENBAR. *Representação de Deméter*. Disponível em: <http://www.fotolog.com/helenbar/21972545/>. Acesso em outubro de 2014.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2012.

GIGLIO, Joel Sales. *Psicoterapia e Espiritualidade*, Campinas, 1997.

GIGLIO, Joel Sales; GIGLIO, Zula Garcia. Os Caminhos da Espiritualidade no Processo de Individuação. *Cadernos Junguianos*, São Paulo, nº 2, p.149-164, 2006.

GIGLIO, Joel Sales; GIGLIO, Zula Garcia. Terapeutas Espíritas: uma leitura através da Psicologia Analítica. *Anais do XXII Congresso da Associação Junguiana do Brasil*, 2014. Disponível em: <http://www.ajb.org.br/congresso/uploads/anais/anais%20-%20mesa%20redonda/TERAPEUTAS%20ESPÍRITAS%20UMA%20LEITURA%20ATRAVÉS%20DA%20PSICOLOGIA%20ANALÍTICA%20-%20Joel%20Sales%20Giglio%20&%20Zula%20Garcia%20Giglio.pdf>. Acesso em: novembro de 2014.

GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. *O abuso do poder na psicoterapia: e na medicina, serviço social, sacerdócio e magistério*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

IYENGAR, B. K. S. *Luz na vida: a jornada da ioga para a totalidade, a paz interior e a liberdade suprema*. São Paulo: Summus, 2007.

IYENGAR, B. K. S. *Yoga, The Path to Holistic Health*. 2. ed. Grã Bretenha: Dorling Kindersley Limited, 2008.

JORNAL DE LAVRAS. *Representação de Jesus Cristo*. Disponível em: <http://www.jornaldelavras.com.br/index.php?p=10&tc=4&c=8368&catn=3>. Acesso em outubro de 2014.

JUNG, C.G. Chegando ao Inconsciente. In: JUNG, C. G (org.) *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964, p. 18-103.

JUNG, C.G. *Memórias, Sonhos, Reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente: dois escritos sobre psicologia analítica*. 22. ed. OC 7/2. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNG, C.G. *Psicologia e religião: psicologia e religião ocidental e oriental*. 10. ed. OC 11/1. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 10. ed. OC 9/1. Petrópolis: Vozes, 2013a.

JUNG, C. G. *Tipos Psicológicos*. 7. ed. OC 6. Petrópolis: Vozes, 2013b.

JUNG, C. G. *Aion: Estudo Sobre o Simbolismo do Si-Mesmo*. 10. ed. OC 9/2. Petrópolis: Vozes, 2013c.

JUNG, C. G. *A vida simbólica: escritos diversos*. 7. ed. OC 18/1. Petrópolis: Vozes, 2013d.

JUNG, C. G. *Psicologia e religião oriental: psicologia e religião ocidental e oriental*. 9. ed. OC. 11/5. Petrópolis: Vozes, 2013e.

KOENIG, Harold. *Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental*. Revista de Psiquiatria Clínica, São Paulo, vol. 34, suplemento 1, p.1-5, 2007.

KOENIG, Harold. *Religion, Spirituality, and Health: The Research and Clinical Implications*. International Scholarly Research Network, vol. 2012, p.33, 2012.

LISPECTOR, Clarice. *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Rio de Janeiro. Disponível em:
<http://www.cyvjoalencar.seed.pr.gov.br/redeescola/escolas/26/700/16/arquivos/File/Livros/Clarice%20Lispector/Uma%20aprendizagem%20ou%20O%20livro%20dos%20prazeres.pdf>. Acesso em outubro de 2014.

LOURENÇO, Luciana de Fátima Leite; DANCZUK, Rutes de Fátima Terres; PAINAZZER, Daiany; JUNIOR, Newton Ferreira de Paula; MAIA, Ana Rosete Camargo Rodrigues; SANTOS, Evanguelia Kotzias Atherino Dos Santos. A Historicidade filosófica do Conceito de Saúde. *Revista História da Enfermagem*, nº 1, vol. 3, p.17-35, 2012.

MAGALHÃES, Elisabete Freire. Considerações sobre a prática budista tibetana e o processo de individuação. *Junguiana*. São Paulo, v.31/2. p.33-42, 2013.

MARGIAGIANCARLO. *Catedral de Brasília*. Disponível em: <http://www.marciagiancarlo.com/en/places/16>. Acesso em outubro de 2014.

MENDES, André; FREITAS, Laura Villares de. Religião e Participação Neste Mundo. *Junguiana*. São Paulo, v22, p.25-32, 2004.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. O Crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da Revista de Psiquiatria Clínica. *Revista de Psiquiatria Clínica*, v.37(2), p.41-42, 2010.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Espiritualidade e saúde: passado e futuro de uma relação controversa e desafiadora. *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, suplemento 1, Editorial, 2007.

NETTO, Sueli Mendonça; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Metodologia de Pesquisa para Estudos em Espiritualidade e Saúde. In: SANTOS, Franklin Santana. (org.) *Arte de Cuidar: Saúde, Espiritualidade e Educação*. Bragança Paulista: Comenius, 2010, p.182-196.

OLIVEIRA, Luísa. *Coisas de Menina: Análise simbólica da personagem Buffy - A Caça Vampiros*. São Paulo, 2008. 101p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

OLIVEIRA, Marcos Fleury. *C.G. JUNG: um homem religioso? Os sentidos da experiência religiosa em C.G. Jung*. São Paulo, 2012. 170p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

PAI OGUN. *Representação de Iemanjá*. Disponível em: <http://www.paiogun.com/iemanja.htm>. Acesso em outubro de 2014.

PHILEMON FOUNDATION. *Systema mundi totius: pintura de C.G. Jung de 1916*. Disponível em: https://www.philemonfoundation.org/resources/jung_history/volume_2_issue_2/the_sources_of_systema_munditotius. Acesso em outubro de 2014.

PANZINI, Raquel Gehrke. *Escala de Coping Religioso-Espiritual (Escala CRE): Tradução, Adaptação e Validação da Escala RCOPE, abordando com saúde e qualidade de vida*. Rio Grande do Sul, 2004. 238p. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento). Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PANZINI, Raquel Gehrke; ROCHA Neusa Sicca da; BANDEIRA, Denise Ruschel; FLECK, Marcelo Pio de Almeida. Qualidade de vida e espiritualidade. *Revista de Psiquiatria Clínica*, vol. 34, suplemento 1, p.105-115, 2007.

PENNA, E. M. D. O Paradigma Junguiano no Contexto da Metodologia Qualitativa de Pesquisa. *Revista Psicologia USP*, vol. 16(3), p.71-94, 2004.

PENNA, Eloisa M. D. A imagem arquetípica do curador ferido no encontro analítico. In: WERRES, J. (org.) *Ensaio sobre a clínica junguiana*. Porto Alegre: Imprensa Livre, p.145-172, 2005.

PENNA, Eloisa M. D. *Epistemologia e método no obra de C. G. Jung*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2013.

PIERI, Paolo Francesco. *Dicionário Junguiano*. São Paulo: Paulus, 2002.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. *Manual do Trabalho de Conclusão de Curso 2013 – 2014*. http://www.pucsp.br/sites/default/files/download/graduacao/grades/psicologia/catalogo-dos-nucleos-1-e-2-7%C2%BA-per13/manual_tcc_2013_2014.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.

REIS, Marfiza Ramalho. O Corpo Como Expressão de Arquétipos. *Junguiana*. v.20, 2002.

SANTABANTA.COM. *Representação de Shiva*. Disponível em: <http://www.santabanta.com/photos/lord-shiva/9107019.htm>. Acesso em outubro de 2014.

SAVIOLI, Márcia Regina; ZANOTTO, Maria de Lourdes. O Real é edificado pela razão: Georg Wilhelm Friedrich Hegel. In: ANDERY, Maria Amália Pie Abib (org.) *Para compreender a ciência: uma perspectiva histórica*. 4 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2007, p.363-372.

SCLIAR, Moacyr. História do Conceito de Saúde. *PHYSIS*, 17(1), p. 29-41, 2007.

SÉRGIO, RICARDO. Deuses da Mitologia Hindu. *Recanto das Letras*, 2012. Disponível em: <http://www.recantodasletras.com.br/biografias/3552474>. Acesso em: novembro de 2014.

STEIN, Murray. *Jung - O mapa da alma*. 5 ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

STROPPA, André; MOREIRA-ALMEIDA, Alexander. Religiosidade e Saúde. In: SALGADO, Mauro Ivan; FREIRE, Gilson (org.) *Saúde e Espiritualidade: uma nova visão da medicina*. Belo Horizonte: Inede, 2008, p. 427-443.

US MALAYALI. *Representação de Krishna*. Disponível em: <http://usmalayalienglish.com/?p=1095>. Acesso em outubro de 2014.

VON FRANZ, Marie-Louise. O processo de individuação. In: JUNG, C. G. (org.) *O Homem e Seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964, p. 158-229.

VON FRANZ, Marie-Louise. *Psicoterapia*. 3 ed. São Paulo: Paulus, 2011.

YOU TUBE. *LEONARDO BOFF FALA DE JUNG*. Diretor não identificado. Produtor: Millenium Vídeo. Ano de publicação 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=d7PX04Qlgiw>. Acesso em agosto de 2014. 23:07 min.

YOU TUBE. *SOMOS UM SÓ*. Diretor não identificado. Produtora: DIP - Digital Produções com parceria entre SESC e TV Cultura.. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZM0FBHglCzl>. Acesso em março de 2014. 2:58 min.

WACKER, Priscilla. *Kundalini Yoga e a Psicologia Analítica*. São Paulo, 2010.

WIKIPEDIA. *Representação de Nossa Senhora ou Vigem Maria*. Disponível em: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_\(mãe_de_Jesus\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Maria_(mãe_de_Jesus)). Acesso em outubro de 2014.

WIKIPEDIA. *Representação de Kali*. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Kali>. Acesso em outubro de 2014.

WIKIPEDIA. *Pintura de Michelangelo no teto da Capela de Sistina em Roma*. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/A_Criação_de_Adão. Acesso em outubro de 2014.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *World Health Organization Definition of Health*. Disponível em: <http://www.who.int/about/definition/en/print.html>. Acesso em agosto de 2014.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *FIFTY-SECOND WORLD HEALTH ASSEMBLY (Provisional agenda item 16, A52/24)*. 1999. Disponível em: http://apps.who.int/gb/archive/pdf_files/WHA52/ew24.pdf. Acesso em agosto de 2014.