

VANILDO DE PAIVA

**IMAGINÁRIO COLETIVO SOBRE
O CUIDADO RELIGIOSO NA IGREJA CATÓLICA**

PUC-CAMPINAS

2014

VANILDO DE PAIVA

**IMAGINÁRIO COLETIVO SOBRE
O CUIDADO RELIGIOSO NA IGREJA CATÓLICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia do Centro de Ciências da Vida – PUC-Campinas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Psicologia como Profissão e Ciência.

Orientadora: Profa. Dra. Tânia Mara
Marques Granato

PUC-CAMPINAS

2014

Ficha Catalográfica

Elaborada pelo Sistema de Bibliotecas e

Informação - SBI - PUC-Campinas

t156.32
P149i

Paiva, Vanildo de.
Imaginário coletivo sobre o cuidado religioso na Igreja Católica /
Vanildo de Paiva. – Campinas: PUC-Campinas, 2014.
223p.

Orientadora: Tânia Mara Marques Granato.

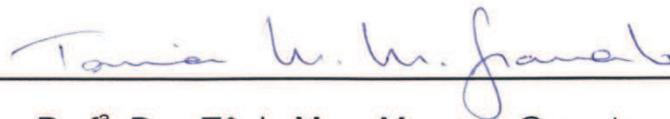
Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências da Vida, Pós-Graduação em Psicologia.
Inclui bibliografia.

1. Imaginário. 2. Psicanálise e religião. 3. Religiosidade. 4. Catolicismo. I. Granato, Tânia Mara Marques. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências da Vida. Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

VANILDO DE PAIVA

**IMAGINÁRIO COLETIVO SOBRE
O CUIDADO RELIGIOSO NA IGREJA CATÓLICA**

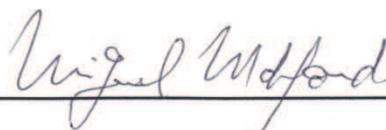
BANCA EXAMINADORA



Profª Dra. Tânia Mara Marques Granato



Profª Dra. Tânia Maria Aiello-Vaisberg



Prof. Dr. Miguel Mahfoud

PUC-CAMPINAS

2014

Dedicatória

Dedico esta Dissertação à minha querida mãe *Carma Matias de Paiva* (in memoriam), primeira a me aninhar em seus braços e a me transmitir, com seu amor, a certeza de que eu poderia crer na vida.

AGRADECIMENTOS

A *Deus*, que cria com amor de Mãe, e cuida carinhosamente de todos nós.

À querida *Tânia Granato*, minha orientadora, pela sua maternagem, amizade e apoio em todos os momentos, especialmente naqueles em que “angústias impensáveis” me sobressaltaram. Sua competência e honestidade científica, temperadas com a delicadeza de seu *holding*, me possibilitaram trilhar, com mais segurança, os desafiantes caminhos da reflexão e da escrita. A ela e a todos os outros professores do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da PUC Campinas, minha gratidão!

Aos amigos *Cleber Moraes, Laís Dester, Mariana Biffi, Michele Aching, Salete Junqueira, Thiago Jurado e Renata Tasca*, que souberam ser *companheiros(as)* no verdadeiro sentido da palavra – aquele(a) que come com o outro do mesmo pão. Juntos saboreamos o pão das alegrias, das vitórias, dos desafios e dos cansaços, mas sobretudo o pão da fé na vida. Que sejam sempre iluminados na missão de cuidadores!

Aos professores doutores *Elisa Médici Pizão Yoshida, Leopoldo Fulgêncio, Tânia Aiello-Vaisberg, Vera Engler Cury, Mary Rute G. Esperandio, Mauro M. Amattuzzi, Miguel Mahfoud e Thais Antunes Baungart*, que prontamente aceitaram o convite para participar das minhas bancas de qualificação e/ou defesa da Dissertação do Mestrado. Obrigado pela delicadeza e disponibilidade.

Ao meu pai *José Olinto de Paiva*, meus irmãos, familiares, amigos, e a todos que acreditaram em mim.

Às religiosas do Instituto das Filhas de São Camilo, pelas experiências de fraternidade e zelo.

À *Patrícia Ferreira da Costa*, psicóloga apaixonada por Winnicott e pelo cristianismo, que me provocou ao tema, e me apontou alguns caminhos.

Ao meu amigo *Márcio Kobayashi*, pela atenção e suporte na exigente jornada dos estudos.

Ao *CNPq*, que com seu apoio financeiro me possibilitou a realização desta pesquisa.

“Já que se há de escrever, que pelo menos
não se esmaguem com palavras as entrelinhas...”

Clarice Lispector

Paiva, Vanildo de. (2014). *Imaginário Coletivo sobre o cuidado religioso na Igreja Católica*. Dissertação de Mestrado em Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia como Profissão e Ciência, Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

A busca pelo sagrado costuma se intensificar em períodos marcados por grandes transformações e crises desencadeadoras de sentimentos de medo e insegurança, como é o caso da pós-modernidade que, regida pela lógica econômica e pela fluidez das relações pessoais, produz o individualismo e o conseqüente desamparo que hoje experimentamos. Baseando-nos no pressuposto de que as religiões se propõem ocupar um lugar significativo de suporte às vulnerabilidades humanas, propusemos a investigação do imaginário coletivo de um grupo de pessoas que buscam auxílio na Igreja Católica, mas ainda não se vincularam a ela; de um segundo grupo já vinculado às práticas religiosas, bem como de um terceiro grupo de cuidadores religiosos, em termos das motivações que imaginam orientar essa busca. Apresentamos aos participantes uma Narrativa Interativa, pré-elaborada pelo pesquisador, versando sobre o tema do cuidado religioso. Uma vez que a narrativa se encontra inacabada, cada participante foi convidado a participar de sua construção, ampliando-a imaginativamente. As narrativas dos participantes foram tomadas como expressão daquele coletivo e interpretadas pelo pesquisador na interlocução com seu grupo de pesquisa, à luz da Psicanálise, no intuito de levantar campos de sentidos afetivo-emocionais subjacentes à sua elaboração. Os resultados foram articulados teoricamente com literatura específica, dando-se ênfase às proposições winnicottianas de cuidado, espaço transicional e o lugar que a religião aí pode ocupar. Os resultados apontaram para motivações variadas, tais como: necessidade de aconselhamento, conforto espiritual e amparo da comunidade religiosa em momentos de dificuldades pessoais e familiares (doenças, drogadição, morte, desavenças conjugais), gratidão a Deus por benefícios recebidos, cultivo da espiritualidade, necessidades sacramentais, bem como a atribuição de sentido à vida. Entreveem-se nas questões emocionais subjacentes à busca de cuidado religioso exigências que excedem o preparo dos cuidadores, que reconhecem não darem conta de uma demanda não raras vezes marcadas por fortes elementos emocionais e psicológicos, que exigem atendimento especializado. Os participantes postularam uma maior inter-relação da religião com a psicologia, e sugerem que serviços especializados de psicologia sejam disponibilizados pelas igrejas aos seus fiéis. Esperamos que a produção desse conhecimento beneficie a todos os envolvidos no cuidado religioso - sejam as instituições religiosas ou aqueles que as buscam - ampliando a compreensão do lugar que a religião ocupa na busca de sentido para a experiência humana.

Palavras-chave: cuidado religioso, imaginário coletivo, Narrativas Interativas, Psicanálise.

ABSTRACT

Paiva, Vanildo de. (2014). *Collective Imaginary about religious care in the Catholic Church*. Dissertation of Master's degree in Psychology, Graduate Program in Psychology as Science and Profession – Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

The search for the Sacred is intensified in periods with profound transformations and crises triggered by feelings of fear and insecurity as post modernity period, which is ruled by the economic logic and the fluidity of the personal relationships, producing the individualism and the destitution we are experiencing nowadays. Based on the presupposed that religion tend to occupy a significant role supporting the human vulnerability, we investigated the imaginary of a group of people who search for help in the Catholic Church, in terms of what they imagine about the reasons underlying those demands. Our group has three different kinds of people that are related to the Church, those who look for the Church but does not join any religious practice because they are arriving, those who join the Church for religious practice, and those who are religious caregiver. We presented for the participants an Interactive Narrative, a pre-conceived story by the researcher presenting the religious care theme. As the story is unfinished, it invites the participants to create and imagine the end that is understood as expression of the group imaginary and interpreted by the researcher in dialogue with his research group, inspired by Psychoanalysis, in order to find fields underlying affective- emotional senses. The material was discussed with specified theory, giving emphasis to Winnicott's propositions about care, transitional space and the religion's role. The result leads to motivations such as: counseling needs, spiritual comfort and support of the religious community in times of personal and family needs (diseases, drug addiction, death, matrimonial conflicts), God's gratitude for received benefits, spirituality development, Sacramental needs, and the search for life meaning. Underlying emotional issues toward the search for religious care we found caregivers being demanded more than they are prepared to, who recognize their limitation and are being pushed to deal with emotional and psychological issues that demands professional and specialized care. The participants claim a relation between religion and psychology and suggest the Church to offer psychological care for the congregation. We expect that the knowledge produced by this paper benefits everyone involved in religious care, religious institutions or those who seek them - expanding the understanding of the role that religion has in the search for the meaning of human experience.

Keywords : Religious Care , Collective Imaginary , Interactive Narrative, Psychoanalysis.

APRESENTAÇÃO: ENCONTRO MARCADO COM O HOMEM CONTEMPORÂNEO	13
1. O homem contemporâneo em cena: um breve ensaio	13
2. As razões desta pesquisa.....	16
CAPÍTULO 1 : A BUSCA DE SENTIDO E O CUIDADO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE	
.....	20
1. Em busca de uma compreensão do cenário contemporâneo	20
2. O homem contemporâneo e a busca de sentido.....	29
3. A questão do sentido do ser e do existir sob o olhar de Winnicott.....	37
4. O cuidado como possibilidade de sentido à vida humana.....	41
5. Winnicott e a noção de cuidado	48
5.1. Concernimento e preocupação como formas singulares de cuidado	52
6. Cuidado clínico na perspectiva winnicottiana	55
7. O lugar da religião na teoria winnicottiana.....	58
8. O cuidado religioso.....	66
9. O cuidado religioso na Igreja Católica	82
CAPÍTULO 2: OBJETIVOS	86
CAPÍTULO 3: NAS TRILHAS DA PESQUISA: O MÉTODO	87
1. Uma pesquisa com método qualitativo	88
2. Uma abordagem psicanalítica	90
3. A narrativa interativa como instrumento de encontro/descoberta dos campos de sentidos afetivo-emocionais	92
3.1. Considerações a respeito do narrar	93
3.2. Narrativas Interativas	96
4. Descrição dos participantes e dos procedimentos	102
5. Considerações éticas	104

CAPÍTULO 4: NARRATIVAS INTERATIVAS	105
1. Narrativa Interativa elaborada pelo pesquisador	106
2. Grupo 1: Narrativas Interativas dos cuidadores	106
3. Grupo 2: Narrativas Interativas dos cuidados já envolvidos com as atividades religiosas da Igreja Católica	119
4. Grupo 3: Narrativas Interativas dos cuidados não envolvidos com as atividades religiosas da Igreja Católica	125
CAPÍTULO 5: DISCUSSÃO DAS PRODUÇÕES NARRATIVAS	130
1. Considerações sobre a Narrativa Interativa do pesquisador	131
1.1. A narrativa	131
1.2. Considerações sobre a construção da Narrativa Interativa pelo pesquisador	132
2. Considerações gerais sobre as Narrativas Interativas dos participantes.....	134
2.1. Considerações gerais sobre o grupo dos cuidadores.....	135
2.2. Considerações gerais sobre o grupo dos cuidados	140
3. Campos de sentidos afetivo-emocionais.....	143
3.1. Campo 1: Um abraço pode falar mais do que muitas palavras	144
3.2. Campo 2: Devo oferecer mais a Deus, pois recebi muito dele.....	157
3.3. Campo 3: Se eu tive solução, todo mundo pode ter	163
3.4. Campo 4: Hoje não me sinto mais só	172
3.5. Campo 5: Os olhos de alguém que crê e espera	182
3.6. Campo 6: Um coração que tinha sede do Eterno	186
ANTES DE CHEGAR AO FIM	192

REFERÊNCIAS	197
ANEXOS	209
Anexo 1: Narrativas do pesquisador	209
Anexo 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	220
Anexo 3: Parecer do Comitê de Ética em Pesquisa	222

“Quem dentre vós que, tendo cem ovelhas e perdendo uma delas, não deixa as noventa e nove no deserto, e vai em busca da que se perdeu, até encontrá-la?” (Lc 15,4)



Cláudio Pasto. Pintura sobre lonita. Adveniat. Essen. Alemanha. 1987

APRESENTAÇÃO

ENCONTRO MARCADO COM O HOMEM CONTEMPORÂNEO

1. O homem contemporâneo em cena: um breve ensaio

Silêncio! O teatro vai começar! O ator já está entrando no palco. O cenário contemporâneo tem o prazer de apresentar o “Homem Fragmentado”. Ele interpreta uma cena confusa, em atos cuja lógica é difícil de compreender. Canta uma ode à liberdade, embora pareça enredado e com dificuldades de caminhar. Ao mesmo tempo em que ele desempenha seu papel em companhia de tantos figurantes, aos quais indaga sobre a vida, parece ter como resposta às suas questões fundamentais o eco das próprias perguntas. Em um “clac” ele tem o mundo diante de si, em uma viagem fascinante e jamais imaginada há algumas décadas. Mas um novo “clac” o faz sentir-se limitado ao seu mundo interior, estreito e desajeitado. Tão desajeitado como Gregório Samsa, o caixeiro-viajante de *A Metamorfose* de Kafka (1915/1985) que, de repente, não sabe mais se é homem ou inseto. Ou seria Mersault, narrador personagem de *O Estrangeiro*, de Camus (1942/2010), tão estranho a si próprio que “não tem coragem nem desespero, apesar dos acontecimentos exteriores trágicos, porque não tem consciência de si mesmo”? (May, 2001, p.49). Fato é que este homem deseja ardentemente protagonizar sua história e, ao final, ser feliz.

O rosto do personagem do drama encenado é multifacetado. Em algumas ocasiões ele se mostra extremamente satisfeito com a vida. Mas tudo muda muito de repente, e, em um piscar de olhos, ele chora e arrasta a plateia a recantos sombrios da angústia e do medo. Sua voz também tem um tom paradoxal: às vezes ele tem certeza e convence quando fala; em outras, ele é inseguro e quase não se ouve o que ele diz. Tem-se a impressão que não crê muito no que tem a dizer. E acontece de errar o texto. Não porque não o saiba de cor. Não! Agregar e decorar ideias é com ele mesmo! Mas ele erra porque seu inconsciente o trai e, vez ou outra, troca as palavras para dizer o que, no fundo, ele precisa falar, mas não sabe o que e nem a quem dizer.

Ele parece cego, embora ande muito bem pelo palco, pois dá a impressão de que não sabe aonde quer chegar. Ele parece surdo, mas atende o celular. Às vezes grita, como se acreditasse que assim pudesse ser de fato escutado e compreendido do outro lado. Sua testa, quase sempre franzida, denuncia que suas preocupações não são poucas. Olha muito para trás, como se tivesse perdido algo importante. Não raras vezes foca em um ponto, lá atrás, quem sabe nos bastidores, e se demora longamente pensando. Talvez se pudesse dizer que ele sente nostalgia ou saudades. Mas não sabe saudades de quê. Poucas vezes ele olha para frente, quem sabe por não ter muitos horizontes ou por não acreditar neles. Quer mesmo interpretar seu papel. Custe o que custar, importa ocupar seu lugar entre as luzes que lhe dão destaque ante a plateia ansiosa por aplaudir ou vaiar. Afinal, outros podem vir e lhe fazer sombra...e aí, sua vida não terá mais sentido. Se é que ainda o tem...

Ele é extremamente versátil e rápido no que faz. Canta, dança, faz malabarismos, declama poemas, toca inúmeros instrumentos. É habilidoso com as máscaras! Mas executa somente o que ensaiou, pois não sabe improvisar. Os convidados não lhe podem pedir nada diferente, pois assim não daria conta, e isso lhe renderia uma depressão pós-show. É certo que algum psicofármaco mais forte o manteria de pé, e daria a todos a ideia de que ele é inquebrantável. Mas, e quando chegasse a casa, quando tivesse de enfrentar seu forte sentimento de impotência, em que se apoiaria? Talvez o colo de sua mãe lhe desse algum alento? Uma psicoterapia ou Deus ser-lhe-iam úteis?

Ao final nosso personagem é ovacionado. Todos o aplaudem de pé, em estado de comoção profunda. Sua atuação foi brilhante. Parecia que a plateia se via em um espelho, ao enxergar sua própria saga tão bem encenada. Se alguém duvidava que a arte imita a vida, o contentamento da plateia provou a veracidade do ditado. Todos se reconheceram no protagonista do enredo alheio. Agora podiam voltar para casa felizes. Afinal, a sessão tinha sido terapêutica. Agora era esperar pela próxima, que poderia ser na manhã seguinte, quando um novo “faz de conta” teria seu início...E todos saíram ao som de *Beatriz*¹,

¹ *Beatriz*. Música de Edu Lobo e Chico Buarque de Holanda para a peça *O Grande Circo Místico*, que estreou em 1983

embalados pela leveza da canção, mas sem dar muita atenção para o poema. Afinal, ele é pura ficção...

Olha...

Será que ela é moça?

Será que ela é triste?

Será que é o contrário?

Será que é pintura

O rosto da atriz?

Se ela dança no sétimo céu,

Se ela acredita que é outro país.

E se ela só decora o seu papel.

E se eu pudesse entrar na sua vida...

Olha...

Será que ela é de louça?

Será que é de éter?

Será que é loucura?

Será que é cenário

A casa da atriz?

Se ela mora num arranha-céu,

E se as paredes são feitas de giz.

E se ela chora num quarto de hotel.

E se eu pudesse entrar na sua vida...

Sim, me leva pra sempre, Beatriz,

Me ensina a não andar com os pés no chão.

Para sempre é sempre por um triz.

Ai, diz quantos desastres tem na minha mão,

Diz se é perigoso a gente ser feliz...

Olha..

Será que é uma estrela?

Será que é mentira?

Será que é comédia?

Será que é divina

A vida da atriz?

Se ela um dia despencar do céu,

E se os pagantes exigirem bis,

E se o arcanjo passar o chapéu,

E se eu pudesse entrar na sua vida...

2. As razões desta pesquisa

Mais do que se possa imaginar tenho visto essa história se repetir, com variadas nuances, no atendimento a inúmeras pessoas que me procuram na qualidade de sacerdote católico, cuidador espiritual, bem como no atendimento psicoterápico. São homens e mulheres, de diferentes idades, em busca de ajuda, perguntando pelo sentido da vida, tentando encontrar alguma razão que justifique continuarem existindo. No cenário tão complexo do mundo contemporâneo, não são poucos aqueles que perdem as referências de sustentação da sua trajetória pessoal, ou mesmo não as têm, precisando construí-las.

As sociedades modernas e pré-modernas se mostravam mais coesas, e ostentavam uma racionalidade mais evidente. Um olhar um pouco mais demorado sobre a realidade permitia a um bom analista social vislumbrar um cenário mais ou menos lógico, com referências claras e seguras.

A noção de experiência unitária e complexa fragmentou-se numa multiplicidade sem um eixo organizador que considerasse a totalidade do ser no mundo. Com isso, o centro do universo tornou-se o próprio homem que, voltado para si mesmo, considera o sucesso em uma dimensão específica da existência o seu ideal de vida, não importando qual seja tal dimensão ou os meios utilizados para alcançar esse sucesso (Gaspar & Mahfoud, d/n.spe, p.04).

Mas a realidade contemporânea plural é, para uma boa parcela das pessoas, assustadora. As inúmeras possibilidades e caminhos, e principalmente a atribuição da escolha direcionada ao próprio sujeito, dão o sentimento de desamparo e caos. No dizer de Crespi (1999), o momento atual é marcado pelo

aumento de complexidade decorrente da acentuada diferenciação dos âmbitos de significado e pelo pluralismo das fontes de produção dos valores e dos modelos culturais. Neste contexto, tanto os indivíduos quanto os grupos sociais têm dificuldade para achar referências de sentido suficientemente unitárias e coerentes (p. 09).

Reduzir tal complexidade (Crespi, 1999) é uma das principais razões – talvez a mais importante – que explica a emergência da busca espiritual e religiosa atual, o reaparecimento da “sedução do Sagrado e do Divino, des-reprimido e incontrolável” (Bingemer, 1998, p.79), ainda que não se assista, concomitantemente, ao fortalecimento das

instituições. Em muitos casos, a palavra do representante religioso ou de alguém por ele autorizado passa a ser fonte de orientação, e funciona como “bússola” a apontar alguma direção. Satisfeita essa demanda, pode acontecer, e não raras vezes isso se verifica, que a instituição religiosa perca sua importância, restando a vivência da pessoa e as marcas do atendimento oferecido no âmbito da religião.

Já não são as Igrejas ou religiões institucionais que criam necessariamente o espaço da experiência religiosa. Antes, pelo contrário, elas perdem força e deixam o sagrado solto, entregue às vivências pessoais, individuais em processo crescente de privatização e individualização (Libânio, 1998, p. 61).

A necessidade de encontrar um sentido para vida é elemento constitutivo do ser humano, racional e criativo. Organizar a existência, ter certa clareza quanto aos rumos a serem trilhados, ver alguma lógica nos fatos, são desdobramentos da nossa capacidade de pensar e refletir sobre a vida. Não satisfaz simplesmente viver. É necessário interpretar, ainda que as explicações variem desde as mais elementares e comuns, até as grandes questões propostas pelos filósofos. E o caos se instaura quando não se encontra um porquê. “Nas situações decisivas da vida: na confiança humana, na amizade, no amor, na doença, no falimento diante da morte, coloca-se sempre o problema do sentido, da totalidade de sentido da vida” (Costa, 2010, p. 10).

A religião, seja ela qual for, preenche um espaço de respostas às questões fundamentais da vida humana, oferecendo chaves interpretativas. Atribuir ao Sagrado o destino humano, apoiar-se num código de ética tido como seguro, ter alguém – que pode ser tanto o cuidador espiritual como o próprio Deus – que aponte uma direção credível, pode representar um porto seguro para o sujeito desorientado ou em situação de vulnerabilidade. Como afirma Crespi (1999),

A Igreja oferece um contexto institucional em que o indivíduo se sente especialmente protegido, quer materialmente, quer psicologicamente... Refúgio ideal para muitas pessoas que, devido às circunstâncias de sua vida, não se sentem em condição de enfrentar diretamente a insegurança que é própria da condição existencial tal como ela é (p. 22).

As funções da religião não se resumem a satisfazer as angústias dos fiéis frente às grandes questões da vida, oferecendo-lhes justificativas e argumentações razoáveis. Na verdade, a experiência religiosa não é só e nem prevalentemente cognitiva. Ela é composta de um conjunto de expressões, que perpassam as dimensões do afetivo, do intelectual, do simbólico, do prático, do ritual, do curativo, etc. Especialmente desempenha uma função cuidadora, ao disponibilizar àquele que a busca espaço propício à renovação das forças e reabilitação para seguir o caminho da vida.

No caso específico da Igreja Católica, expressões típicas como “repouso no Espírito”, “oásis de paz”, “renovação espiritual”, “refúgio de amor”, “a igreja é nossa mãe”, denotam essa concepção corrente da experiência religiosa como experiência de cuidado, que é “a forma de relacionamento interpessoal, grupal ou comunitário que dá ao indivíduo ou ao grupo um sentimento de proteção e apoio, capaz de propiciar redução do estresse e bem-estar psicológico” (Campos, 2005, p. 46).

Minha experiência tem me mostrado, no entanto, uma relação às vezes complexa, quando não ineficaz, entre cuidadores religiosos e aqueles que procuram a Igreja Católica em busca de algum tipo de cuidado ou serviço. Onde estariam os principais desafios dessa relação? Os desencontros viriam da parte de alguns cuidadores, despreparados humana e psicologicamente para a função? Têm eles aguçada percepção das demandas trazidas pelos fiéis? Ou haveria pouca clareza da parte de muitos fiéis que solicitam cuidados, ao buscarem respostas a questões que extrapolam a capacidade da Igreja, como aquelas que necessitariam de tratamento psicológico? Por outro lado, quais os limites entre o cuidado religioso e o psicológico? Onde se encontram, e onde se diferenciam?

Essas questões motivaram essa pesquisa. O que pensam as pessoas quando buscam a Igreja Católica? Que tipo de cuidado esperam receber? O que imaginam os cuidadores religiosos sobre as razões que motivam aqueles que procuram a Igreja? Tais motivos são de ordem social, espiritual, ou emocional? Como se afinam a demanda de cuidado e a oferta de auxílio? Pode-se dizer que a religião, compreendida e vivida no âmbito eclesial (de uma igreja), seja, de fato, um recurso capaz de agregar sentido à vida humana e uma instância cuidadora do sofrimento das pessoas, como sempre se afirma?

Por esses caminhos intrincados passa a nossa pesquisa. Acreditamos que a investigação do cuidado religioso, estudo que se insere na interface da Psicologia com a Religião, possa indicar tanto aos responsáveis por serviços religiosos quanto aos profissionais de saúde que se deparam com a questão da religiosidade de seus pacientes, caminhos que consolidem a pretendida sintonia entre o cuidado que é esperado e aquele que é oferecido.

CAPÍTULO 1

A BUSCA DE SENTIDO E O CUIDADO RELIGIOSO NA PÓS-MODERNIDADE

1. Em busca de uma compreensão do cenário contemporâneo

Vivemos um momento histórico bastante controvertido. Ao lado de imensos avanços em vários setores, como o grande desenvolvimento tecnológico, o maior acesso das pessoas aos bens de subsistência, a ampliação dos meios de comunicação com a internet, as conquistas sociais de grupos minoritários e o crescente processo de libertação das ditaduras políticas e econômicas em várias partes do mundo, assiste-se, paradoxalmente, ao crescimento do individualismo e as conseqüentes dificuldades nos relacionamentos interpessoais, à proliferação de incertezas quanto ao futuro, ao sentimento de insegurança relacionado à rapidez com que tudo muda, à perda das referências até pouco tempo tidas como absolutas ou sustentáveis, ao aumento da depressão e de outros sofrimentos emocionais, à ameaça de desintegração planetária, ao consumismo que fomenta a competição e à busca de status e poder como condição para “ser alguém”.

Testemunhamos hoje o colapso das grandes propostas trazidas pela modernidade, bem como a dolorosa consciência da relatividade, caducidade e finitude iminente da vida. Se a proposta moderna se contrapunha à “era das trevas” – assim era chamada a Idade Média – e trazia consigo a presunção de resolver os sérios problemas da humanidade, única e exclusivamente pelo uso da razão, prometendo o “paraíso terrestre” do bem estar, da prosperidade, da saúde, da paz mundial, do progresso e da felicidade, o século XXI deixa emergir a frustração dessas promessas e o cansaço de lutas infindas por resultados tão contraditórios (Araújo, 2007; Crespi, 1999).

A compreensão da chamada “pós-modernidade²” é um desafio a todo pesquisador, visto se tratar de um fenômeno complexo, por conta da fragmentação nos diversos setores da realidade: sociedade, política, religião, etc. (Perondini, 2008). Diferentemente de períodos precedentes, cujo tecido cultural era mais unitário, fica difícil lançar sobre a pós-modernidade um olhar que a apreenda na sua totalidade, visto haver pouca coesão e vínculos rarefeitos nas diversas áreas que a compõem. O esforço para perceber alguns de seus contornos, no entanto, nos obriga a olhar para trás, para os períodos que a precederam, em um exercício de confronto e percepção dialética do movimento pendular da história, no qual um período sucede ao outro como sua instância antitética e crítica. Não se propõe aqui fazer uma síntese dos últimos séculos de história, obviamente, mas tão somente apontar algumas características deles, em vista de compreendermos melhor o contexto atual.

A pré-modernidade se caracterizava pela presença de “princípios organizadores” (Safra, 2000) bem definidos. Um deles, e talvez o mais forte, era a religião, que funcionava como um crivo e uma lente necessária para se considerar a sociedade, as pessoas e as suas relações. Se na Grécia Antiga o referencial era cosmológico e mítico, na Idade Média o teocentrismo atravessava a estruturação da vida das pessoas. A centralidade de Deus e da religião - e aqui se leia cristianismo -, afirmando a figura simbólica paterna, naturalmente se desdobrava no patriarcalismo cultural e social, evidenciado no modo de organizar a configuração familiar, o governo e o exercício de poder. A perspectiva teocêntrica também se expressava na dependência da moral cristã e da “lei” divina, na falta de autonomia das

² O termo é tão discutível quanto a compreensão do que possa significar “pós-modernidade”. Há pensadores em todos os campos (Filosofia, Sociologia, Psicologia Social, etc) envolvidos na polêmica. Alguns argumentam que o prefixo “pós” é desnecessário, pois ainda estamos na modernidade, ainda que tardia. Outros optam pela expressão como legítima e adequada para designar a realidade na qual vivemos. Alguns preferem chamar o momento atual de “período contemporâneo” ou “contemporaneidade”. Gilles Lipovetsky e Sébastien Charles (2004) falam de “hipermodernidade”, referindo-se a uma modernidade desenfreada, que tem na fragilização dos indivíduos a sua principal característica [Lipovetsky, G., & Charles, S. (2004) *Os tempos hipermodernos*. São Paulo: Barcarolla]. Tudo depende de quem fala e do lugar de onde fala. Como não objetivamos focar nesse trabalho a pós-modernidade em si mesma, mas apenas contextualizar o “chão”, as características mais fortes dos tempos atuais que impactam o sujeito que procura na Igreja Católica algum cuidado, não entraremos nos debates terminológicos e optaremos pelo termo “pós-modernidade”, conscientes de sua limitação. Para maiores aprofundamentos dessa questão sugerimos o livro “Para entender pós-modernidade”, de Mary Rute Gomes Esperandio, citado na bibliografia desta pesquisa.

ciências que timidamente deixavam de ser controlados por instâncias externas, na adjectivação de “suspeita” quase sempre atribuída a qualquer iniciativa que tomasse rumos diferentes daqueles indicados pela religião.

A modernidade surge como produto de revoluções sociais, econômicas, políticas e filosóficas, empunhando ideais de transformação e as bandeiras da liberdade, da ascensão da subjetividade, da autonomia da razão e das ciências, e da elevação do humano à posição de organizador do mundo. Em contrapartida, Deus e suas representações são relativizados ou mesmo decretados “mortos”, como mais tarde chegou a propor Nietzsche (1891).³ De acordo com Safra (2000), “a cultura, ao se organizar ou ao se fragmentar, constitui e possibilita o aparecimento de novas formas de subjetivação” (p. 48). A modernidade trouxe consigo uma mentalidade não mais assentada em Deus, mas no ser humano, na sua subjetividade, e no poder da razão.

Compreende-se como modernidade não um período histórico, mas uma visão de mundo, um ideário relacionado ao projeto de um *mundo moderno*. Esse ideário traz implicações importantes no campo das ciências e da vida social (economia, política, etc) e está fundado em uma *episteme* que lhe dá sustentação. A *episteme* moderna funda-se na razão como locus privilegiado para a construção da verdade e do conhecimento sistemático e como base para o contínuo progresso do conhecimento e da sociedade (Esperandio, 2007, p.30).

No dizer de Costa (2010), o sujeito e a racionalidade tornaram-se os dois grandes pilares da construção da sociedade moderna. Outras formas de conhecimento não subordinadas ao princípio da razão foram vistas com suspeita e desconfiança. Desse modo, narrações mitológicas e religião, por exemplo, foram identificadas a formas arcaicas de conhecimento e representação da realidade, “ligadas à dominação política tradicional e às antigas estruturas de classe” (Crespi, 1999, p. 11), estágio não evoluído da humanidade, ignorância:

³ “Deus morreu! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolaremos, nós, os assassinos dos assassinos? O que o mundo possui de mais sagrado e possante perdeu seu sangue sob a nossa faca. O que nos limpará deste sangue?... Este evento enorme está a caminho, aproxima-se e não chegou ao ouvido dos homens... É preciso tempo para as ações, mesmo quando foram efetuadas, serem vistas e entendidas” (Nietzsche, F. [2001] A Gaia Ciência. Fragmento 125. Companhia das Letras: São Paulo, p.148). Com estas palavras, o filósofo alemão diagnostica a supressão do sagrado, do teológico, enfim, de Deus, que o pensamento moderno havia feito e que chega ao extremo em sua época, final do século XIX. Em contraposição à Idade Média que havia submetido tudo ao crivo do sagrado, a modernidade vem romper com valores até então tidos como absolutos e propor uma nova maneira de organizar a vida humana e a sociedade: o homem no centro do universo, a razão como sua deusa e a ciência como sua maior força.

“A ciência e a técnica, desde as suas origens, propõem-se a desenvolver o saber em bases racionais e lutar contra os medos que nascem da ignorância” (Araújo, 2007, p. 33).

Araújo (2007) elenca alguns elementos importantes que caracterizam o período moderno, o que pode favorecer uma nossa aproximação mais nítida de compreensão da pós-modernidade, tida como reação, crítica e tentativa de superação daquele período: a ideia de que o mundo é passível de transformação e que o homem pode intervir nos processos, usando sua racionalidade, sem precisar “pedir licença” para Deus; o ser humano é a sede das decisões e se coloca como sujeito de direitos, e não mais o grupo ou a comunidade; a história passa a ser vista numa concepção mais linear; a realimentação mútua entre ciência e tecnologia; o predomínio cada vez maior do simbolismo numérico-matemático (informática); a pesquisa e a industrialização em franco processo de expansão, principalmente em nível de qualidade técnica (inovadora, transformadora e cuidadora). No seu entender, Isso foi plasmando uma nova antropologia, visto que “o método e a ciência experimental provocaram modificações na imagem que o ser humano tinha do mundo e na maneira como se via a si próprio” (Araújo, 2007, p. 34).

Como um pêndulo que, lançado com força, reveza entre os extremos, a modernidade se apresenta como contestação da fase anterior, a pré-modernidade, não sem radicalizações. A ideia maximizada de que o homem é capaz de conhecer a verdade a respeito da sua realidade e dar a ela a direção que melhor lhe convier, em detrimento de instâncias externas ou sobrenaturais, provoca o endeusamento da razão e leva a ciência (aqui entendida como saber resultante do que pode ser testado e verificado) a se erguer como instância máxima frente à qual todas as questões deveriam ser dirigidas. Palavras tais como

ordem, progresso, verdade, razão, objetividade, emancipação universal, sistemas únicos de leitura da realidade, grandes narrativas, teorias universalistas, fundamentos definitivos de explicação, fronteiras, barreiras, longo prazo, hierarquia, instituições sólidas, poder central, claras distinções entre público e privado etc, são algumas das características que a maior parte dos analistas da pós-modernidade atribui à modernidade. (Nicolai-da-Costa, 2004)

Mas o pêndulo volta, na busca da síntese. À modernidade sucede a pós-modernidade, marcada pela crise dos ideais modernos e trazendo questionamentos profundos a respeito da sua viabilidade. Seria ela a denúncia do esgotamento e superação da modernidade? Certo

é que ela não é um estágio puro, de modo que se possa dizer que a modernidade já desapareceu. Nossos tempos são híbridos, e convivem elementos da modernidade e da pós-modernidade, em tensão e reedição. Com Crespi (1999), afirmamos que a pós-modernidade aparece como um suceder-se imprevisível e descontínuo de épocas diferentes. “O próprio termo é muito ambíguo, polissêmico e polêmico. De certa forma, é indefinível, fluido e inconsistente” (Araújo, 2007, p. 70). Esperandio(2007) referenda essa mesma afirmação, com uma interessante citação do sociólogo francês Maffesoli(2004), que afirmou:

Não existem começos nem fins abruptos. Quando os diversos elementos que compõem determinada entidade já não podem, por desgaste, incompatibilidade, fadiga, etc., permanecer juntos, eles entram de diversas maneiras numa outra composição e, desse modo, favorecem o nascimento de uma outra entidade. Foi isso que, antes que encontrássemos um nome adequado, presidiu a elaboração da pós-modernidade. Saturação-recomposição (p. 10).

O sociólogo Bauman, um dos mais expressivos analistas e críticos atuais da modernidade, cunhou o adjetivo “*líquido*” para caracterizar os tempos que estamos vivendo. Ele prefere o termo “modernidade líquida” à pós-modernidade (Esperandio, 2007). De acordo com sua reflexão, “[a modernidade clássica] parece ‘pesada’ (contra a ‘leve’ modernidade contemporânea); melhor ainda, ‘sólida’ (e não ‘fluida’, ‘líquida’ ou ‘liquefeita’); condensada (contra difusa ou ‘capilar’); e, finalmente, ‘sistêmica’ (por oposição a ‘em forma de rede’)” (Bauman, 2001, p. 33).

O pensamento de Bauman se presta a levantar sérios questionamentos, sob vários ângulos interessantes, no que se refere ao que ele chama de “liquidez” dos tempos atuais, tanto da constituição da sociedade quanto do sujeito individualizado, embora ele não apresente muitas respostas e caminhos de superação. Em alguns momentos suas ideias chegam a soar como catastróficas. É possível que os lugares de onde fala - a Europa e a América do Norte – possam dificultar-lhe um olhar mais aproximado da nossa realidade latino-americana ou de outras partes do mundo, onde coexistem realidades contrastantes as quais um único discurso não dá conta de apreender (por exemplo, nem todas as pessoas têm acesso a todos os bens de consumo e às tecnologias, como ele parece supor). Ressalte-se, ainda, certo saudosismo e nostalgia que acompanham seu pensamento, o que nos dá a impressão, em alguns momentos, de que estamos frente a um abismo diante do qual a única possibilidade

seja recuar. No entanto, vale a pena considerar sua reflexão, lúcida e coerente em vários aspectos.

Essa fluidez de que Bauman fala, característica de nossa era globalizada, atinge todos os setores da vida humana, tornando cada vez menos delimitados os terrenos onde se pisa. Já não há muitas fronteiras nem divisórias, sejam elas culturais, geográficas, econômicas, políticas ou sociais. Há uma “porosidade” que perpassa todas elas, trazendo a sensação de certa desordem ou caos. Se, de um lado, isso rompe a rigidez de sistemas e estruturas engessadas do passado, abrindo espaço para novas construções, por outro lado traz temores e incertezas sobre o que vem pela frente.

A reflexão de Bauman é ampla no que se refere à análise da liquefação da nossa realidade, das pessoas e suas relações, desde as interpessoais até as mais complexas, como a política. Em *Tempos Líquidos* (2007), aprofunda suas ideias sobre o cenário atual, marcado pela dissolução de instituições e organizações sociais antes consagradas e pela consequente falta de referência para que projetos de vida se delineiem. Observa ainda a separação entre poder e política, a redução do sentido de comunidade e as vulnerabilidades resultantes desse desamparo social, o colapso do pensamento, do planejamento e ações a longo prazo, bem como a individualização das responsabilidades, a globalização dos conhecimentos e dos bens materiais, os impulsos segregacionistas, a rapidez e a obsolescência do uso dos bens, entre outras características. Há uma sensação de efemeridade que tende a uma desconstrução, beirando o niilismo não raras vezes. Aqui o pensamento de Bauman se avizinha da reflexão de Araújo (2007):

É difícil manter qualquer sentido de continuidade histórica diante de todo o fluxo e efemeridade. Agora, tanto a vida como o mundo tornaram-se perecíveis, mortais, fúteis. O fato mais espantoso está na sua total aceitação do efêmero, do fragmentário, do descontínuo e do caótico. Ela vagueia nas fragmentárias e caóticas correntes da mudança, como se isso fosse tudo o que existisse. (94)

Ao focalizar os laços humanos, em *Amor Líquido* (2003), Bauman cita como suas características: o medo do outro, que pode ser entendido como o vizinho bem como a nação do outro lado do mundo; a falta de amizade e de apoio entre as pessoas; a baixa nos

padrões do amor, principalmente o amor interesseiro (“relação de bolso”); a concepção do outro como competidor; a banalização das conexões – elementos estes que fragilizam os relacionamentos, deixando às pessoas a difícil e tensa tarefa de estreitar laços ao mesmo tempo em que os mantêm frouxos.

Araújo (2007) desenvolve essa complexa questão, apontando um esgarçamento antropológico do sujeito pós-moderno, uma “desvitalização de estruturas antropológicas típicas do ser humano” (p. 80), que vê elementos essenciais de sua vida sendo sacrificados pelo pesado processo produtivo e pela mentalidade predominantemente técnico-científica dos tempos atuais. De acordo com seu pensamento, dimensões como a gratuidade, a afetividade, o simbólico, o espiritual, a historicidade, a perspectiva do futuro e da utopia, acabam sendo profundamente relegadas a um lugar secundário ou mesmo ignoradas. E o homem se dissolve, não conseguindo realizar a própria humanidade, como comenta Giussani (1997):

O homem não só perdeu o significado da sua existência, mas constatou também que não é capaz de realizar a sua humanidade. O homem é impotente de ser homem. Não há lei ideal, não há mais uma diretriz que esteja disposto a seguir, não há mais um porto seguro (p. 122).

A não consideração dessas dimensões faz com que o sujeito exija uma sobrecarga de experiência emocional nos contatos interpessoais, resultado de uma carência e um vazio afetivo, que não podem, no entanto, ser preenchidos em relações duradouras, porque a sensação de instabilidade e fugacidade não lhe permitem fixar-se no seu semelhante. Desse modo, ao mesmo tempo em que o ser humano precisa e quer alteridade, a perspectiva do outro desaparece, criando-se uma forte ambivalência. O sujeito se apoia em si mesmo, tenta satisfazer suas necessidades, busca o outro quando lhe convém, mas logo o descarta. Na realidade, nunca está satisfeito, pois não demora a confrontar-se com sua solidão e seu vazio. Cria-se, assim, um círculo vicioso, que segue a mesma lógica do mercado: adquirir – consumir – descartar – adquirir novamente, e assim sucessivamente.

Uma tônica dos tempos atuais é o avanço e a popularização das mais diversas versões e possibilidades de tecnologias. Se os grandes inventores do passado eram elevados à categoria de heróis, pela originalidade e relevância de suas descobertas, com o impulso da

ciência moderna a engenhosidade se alastra em inúmeras produções e inovações, que mal temos tempo de venerar seus criadores, em meio ao deleite dos que tem acesso a esses bens de consumo. Não restam dúvidas a respeito da contribuição das novas tecnologias para a vida humana, em termos do progresso e das possibilidades que os avanços tecnológicos vieram agregar, sobretudo nas áreas da saúde, da educação e da comunicação, para citar algumas.

Os meios de comunicação de massa desempenham um papel-chave no mundo de hoje, que se intensificaram ainda mais, graças à Internet. As novas técnicas de comunicação nos aproximaram uns dos outros, dando-nos a consciência de pertencer todos ao mesmo mundo. O planeta, com seus produtos, se apresenta bem perto de nós. Somos dominados por uma avalanche de coisas que caracterizam nossos pensamentos, comportamentos, modas, amizades, viagens e desejos. A mídia faz uso da publicidade não só para “vender” mercadorias, mas também para oferecer política, religião, cultura, sexo, etc. como bens de consumo. “Poder consumir” acaba sendo traduzido como sinônimo de participação, inserção social e até exercício de cidadania (Araújo, 2007, p. 72).

A relação entre o “real” e o “virtual” se dá de maneira dialética. São duas formas de viver a mesma experiência de estar aqui, presente no mundo, às vezes contraditórias, às vezes complementares. Ao mesmo tempo em que o sujeito está envolto na crueza do mundo concreto, da sua realidade muitas vezes estreita e limitada, abre-se-lhe a possibilidade de “viajar” em um mundo ideal, onde o limite tem o tamanho de seu grau de eficiência e condições de acesso à “máquina de sonhos”. Quanto mais facilidade de acesso às novas tecnologias, especialmente à internet, mais ele pode se descolar da realidade, e ver-se diante de novas possibilidades. Pode inclusive fugir dos seus problemas, maquiagem sua personalidade, forjar nova identidade, ampliar sua “rede de amigos”, igualar-se imaginativamente àqueles aos quais cobiça. Tudo isso até que o relógio ecoe as badaladas da meia noite, maldição que desencanta e faz Cinderela voltar ao borralho! Mas o virtual também pode ser “real” enquanto possibilita a troca de informações e dados importantes, o contato com pessoas especiais, a pesquisa e a ampliação dos conhecimentos, a comunicação instantânea e eficiente, o gerenciamento dos negócios e transações comerciais, o lazer, etc. E tudo isso numa rapidez impressionante!

O impacto da técnica sobre a vida humana é paradoxal. A tecnologia invadiu todas as áreas da experiência humana, tornando-se ela mesma, em muitos casos, regente da vida humana (Safra, 2000). Desse modo, a denúncia de Chaplin em seu filme *O Grande Ditador* (1940): “não sois máquinas, homens é que sois”, constitui-se como discurso quase inócuo em uma civilização onde a engenhosidade, a técnica e a globalização – sobretudo das informações - nomeiam as pessoas e suas aquisições materiais e espirituais, deixando pouca margem e flexibilidade para que cada um construa pessoalmente seus próprios sentidos. Fala-se tanto de subjetividade, mas o que se vê, em muitos casos, é uma robotização das pessoas. É o que Safra vem chamar de “hegemonia do Mesmo” (p. 49), já que todos devem ler a mesma cartilha, pensar do mesmo modo, comprar os mesmos produtos, frequentar os mesmos lugares – o que leva as pessoas a “perderem o mistério do seu próprio ser” (Safra, 2000, p. 49).

A subjetividade, conquista da modernidade, é ambígua. O que deveria configurar como posse de si mesmo e emergência do sujeito autônomo, afirmação da identidade e da independência, pode ter se tornado grilhão a prender o ser humano dentro de si mesmo, e torná-lo cada vez mais sozinho e distante dos outros. A subjetividade desembocou em um individualismo do eu narcísico. O fechamento em si mesmo, que “conduz no melhor dos casos ao esquecimento do outro, mais amiúde à rejeição dos estranhos” (Araújo, 2007, p. 78), tem consequências que vão desde relações interpessoais embotadas, marcadas pela desconfiança do outro e pelo medo de vincular-se, até o fortalecimento de países e grupos sociais centrais, em detrimento dos países pobres ou em lento crescimento, como reflete Maldonado-Torres (2008): “Fora do Centro, encontra-se o ente (não o ‘Ser’), o contingente e subdesenvolvido; aquilo que só passou a ser reconhecido através do Centro” (p. 71). São colocados em uma posição secundária, quando não descartável, por conta de um processo de colonialidade do poder, do saber e do próprio ser (Maldonado-Torres, 2008).

Ao mesmo tempo em que há um discurso de igualdade entre as pessoas, respeito pela alteridade, e constantes reivindicações de superação de qualquer forma de discriminação ou postura excludente das minorias, seja em que instância for, o capitalismo, nos moldes liberais atuais, é promotor de exclusão e seleção das pessoas. A lei de Darwin, inúmeras vezes reeditada, perpassa as relações (des)humanas, visando à sobrevivência econômica do

mais apto, aquele que detém os bens do dinheiro e do consumo. “Manipulado e mecanizado, reduzido a consumidor e mero objeto do sistema de produção, o ser humano é levado a procurar incessantemente a satisfação de ‘necessidades’ criadas artificialmente” (Araújo, 2007, p. 74).

Pode-se concluir essa breve, mas necessária contextualização da pós-modernidade, cenário sobre o qual repousa nossa pesquisa, com uma afirmação tomada de Eagleton (2012), que nos parece bastante apropriada para resenhar o que até aqui foi afirmado:

Pós-modernidade é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. (...) vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiosincrasias e à coerência de identidades. (p.7)

2. O homem contemporâneo e a busca de sentido

O cenário atual, concebido como alternativa ou mesmo reação à frustração das aspirações modernas, instaura no homem contemporâneo uma sensação generalizada – globalizada, podemos dizer - de insegurança, medo, incerteza e angústia. De acordo com Berger e Luckmann (2004),

estamos longe no tempo do livro do Eclesiastes (‘Tudo é ilusão, tudo é frustração’), mas não distantes do espírito da crônica do Bispo Otto Von Freising, escrita há mais de 850 anos: ‘Somos tão deprimidos pela memória do passado, pela pressão do presente e pelo medo das vicissitudes futuras, que aceitamos a sentença de morte que está em nós e que ficamos enfasiados da própria vida’. (p. 13)

Este medo se justifica, sobretudo, pela real impossibilidade que o homem pós-moderno tem de controlar a própria vida, por estar imerso em uma rede de relacionamentos tão complexa quanto tênue, que escapa ao seu controle e a qualquer planejamento futuro. É Bauman (2007) quem reitera essa observação, ao afirmar que

o medo é reconhecidamente o mais sinistro dos demônios que se aninham nas sociedades abertas de nossa época. Mas é a insegurança do presente e a incerteza do futuro que produzem e alimentam o medo mais apavorante e menos tolerável. Essa insegurança e essa incerteza, por sua vez, nascem de um sentimento de impotência: parecemos não estar mais no controle, seja individual, separada ou coletivamente...: um controle que agora escapou ou foi arrancado de nossas mãos. (p. 32)

Mas o ser humano é um projeto infinito. Traz em si a teimosia existencial de viver e encontrar alguma razão que justifique estar vivo. Sua constituição ontológica faz dele um ser de esperança, um descontente com o que está aí, sempre em mira do que pode ser. Por isso reage, briga, pergunta, desafia, transcende, renasce das cinzas. Em estado de relativo equilíbrio emocional busca se reorganizar e encontrar, em meio ao caos, caminhos e possibilidades. “Estamos em um contexto cultural que não acentua a dinâmica humana: estruturalmente somos como sempre, mas a não clareza dos elementos constitutivos do humano dificulta sermos livres, construtivos” (Mahfoud, 2012, p.98). No entanto, “todas as gerações, dentro dos limites da cultura recebida, podem identificar algo a que corresponder de modo próprio. Mesmo em um contexto não favorável” (Mahfoud, 2012, p. 96). Desse modo, se a pós-modernidade é cheia de desafios, decepções e incertezas, também pode ser a oportunidade de forjar uma nova maneira de estar no mundo e ser feliz.

Não há como negar que no âmago das crises da modernidade, que se agigantam em nossos dias, algo novo desponta no horizonte, uma realidade híbrida, um clima intenso de busca, uma fase heurística, que alia ao pessimismo e ao desalento – sequela da profunda decepção pelas promessas frustradas das luzes do tempo moderno – um vislumbre de esperança. Mudança de visão, novas atitudes e tendências, novos temas, caracterizam um “ponto de mutação” a que se pode dar o nome de transição pós-moderna. Um novo jeito de estar e ser no momento atual que vai das ciências duras à filosofia e demais humanidades, das artes ao folclore, da linguagem à comunicação e penetra no campo da religião e das ciências que a têm por objeto (Queiroz, 2012, p. 08).

Em meio a tudo isso, surge a busca pelo sentido da vida, ainda que nem sempre essa necessidade seja percebida claramente pelo sujeito. A “saudade de sentir”⁴ parece ser uma característica marcante do homem pós-moderno (Pessini, 2010, p. 15), sempre à procura de alguma razão mais forte que justifique suas escolhas e preencha seu vazio existencial. No entanto, nem sempre ele tem consciência de que lhe falta um sentido e precisa encontrá-lo,

⁴ Expressão proposta por Mauro Amatzuzi em banca de qualificação (05.12.2012), referindo-se a uma falta de sentido experimentada pelo homem contemporâneo, falta da qual muitas vezes ele não se dá conta.

como já disse Dostoievsky, citado por Giussani (1997): “A abelha conhece a fórmula de sua colmeia, a formiga conhece a fórmula do formigueiro, mas o homem não conhece a sua fórmula” (p. 112). Isso é paradoxal, mas real. No dizer de Ferry (2007), “brutalmente nos confrontamos com a questão do sentido, ou melhor, com o seu eclipse” (p. 12). Na visão desse autor, de projeto em projeto o homem contemporâneo corre atrás de um sentido que não sabe exatamente qual é.

Se essa questão do sentido é constitutiva da experiência existencial humana, inerente à sua própria natureza, ela emerge de modo muito mais forte em momentos como esse que estamos vivendo, de “neuroses sociogênicas”⁵ como define Frankl (2005), quando se faz necessário questionar o significado do próprio fato de existir e estar no mundo. Essa indagação não se restringe à desorientação da vida atual, já que o ser humano, desde o início de sua história, teve que lidar com instabilidades e mudanças, mas parece ser mais contundente nesse contexto vertiginosamente mutante em que vivemos, onde “mudança” deixa de ser característica de uma época para tornar-se seu elemento constituinte.

É bem provável que, em algumas circunstâncias de fronteira ou excepcionais, as chamadas “situações-limite”, o homem contemporâneo chegue a perguntar pelo sentido dos fatos ou da própria vida. Em algumas situações decisivas, como na confiança humana, na amizade, no amor, na doença grave, no falimento diante da morte, irrompem alguns questionamentos (Ferry, 2007; Costa, 2010). Mas também é possível que alguém atravesse uma vida inteira sem indagar mais profundamente pelo seu sentido. Seria um sinal de que é possível viver sem ter que agregar sentido à caminhada, ou uma simples estratégia defensiva de sobrevivência, que adia a angústia e o vazio, em nome da vida sem incômodos e mais “feliz”?

Mas o que podemos entender por “sentido”? Seguindo o pensamento de Berger e Luckmann (2004), dizemos que

⁵ Neuroses sociogênicas são, segundo Viktor Frankl (2005), as neuroses de massa de nosso tempo, isto é, o sentimento difuso de falta de sentido da própria existência. Ele cita a tríade: depressão, agressão e toxicodependência.

o sentido se constitui na consciência humana: na consciência do indivíduo, que se individualizou num corpo e se tornou pessoa através de processos sociais (...) O sentido não é nada mais do que uma forma complexa da consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. *Sentido é a consciência de que existe uma relação entre as experiências.* (pp 14-15, grifo nosso)

Sendo assim, *o sentido* que determinada pessoa atribui à sua vida e às suas experiências se dá em um processo interativo entre o que a comunidade objetivamente lhe oferece do seu “reservatório social de sentido” (Berger & Luckmann 2004, p.20), e as formulações subjetivas que realiza. O homem, desse modo, apropria-se do sentido que determina seu agir, do mesmo modo que o produz. “O sentido objetivado está em constante interação com o sentido subjetivamente constituído e com o projeto individual de ação” (p.25). Na concepção de Viktor Frankl (1905-1997), que dedicou boa parte de sua obra ao sentido da vida e sobre ele construiu a Logoterapia – terapia que se concentra no sentido da experiência humana – o sentido a ser atribuído à vida é inerente ao contexto em que cada experiência é vivida. Segundo ele, “a realidade sempre se apresenta na forma de uma particular situação concreta e, uma vez que cada situação de vida é irrepetível, segue-se que o sentido de uma dada situação é único” (Frankl, 2005, p. 31). Sendo assim, não podemos falar de ‘sentido’ de uma maneira abstrata, mas de ‘o’ sentido específico que o sujeito pode extrair de cada situação ou a ela atribuir.

Entendemos que o sentido ou conjunto de sentidos que alguém atribui à sua vida, na sua construção subjetiva, está intimamente relacionado a valores e conotações morais ditados pela sociedade e pela cultura onde se vive. Quando estas sociedades são mais unificadas e se visualiza com mais clareza seus referenciais e instâncias valorativas, como ocorria no período anterior ao moderno, há menos abertura para elaborações pessoais, mas há mais regularidade e o conseqüente sentimento de segurança, o qual impregna desde as vivências cotidianas até às questões mais complexas da existência. Família, Estado e Religião, por exemplo, ocupavam, no passado, um lugar bem definido enquanto modelos suficientemente reconhecidos para ditar os valores a serem seguidos, bem como para controlar sua assimilação e sua prática. Há vinte anos, Frankl já apontava:

O vazio existencial é um fenômeno muito difundido... as tradições, que serviam de apoio para o seu comportamento (do ser humano), atualmente vêm diminuindo com grande rapidez. Nenhum instinto lhe diz o que deve fazer e não há tradição que lhe diga o que ele deveria fazer; às vezes,

ele não sabe sequer o que deseja fazer. Em vez disso, ele deseja fazer o que os outros fazem (conformismo), ou ele faz o que outras pessoas querem que ele faça (totalitarismo) (2008, p.131).

A sociedade contemporânea é plural, em todos os setores que a constituem. Há uma variedade de modelos de governos políticos, inúmeras opções religiosas, um leque cada vez maior de vieses éticos, às vezes com alternativas até contraditórias, para citar alguns desses setores. Com a fragmentação e o pluralismo não se permite mais que haja instâncias sociais absolutas ou totalitárias que orientem a produção e atribuição de sentidos para a vida.

Não há uma única ordem de valores, obrigatória a todos...Parece, em todo caso, que há um certo número de morais, distribuído entre diversas comunidades de vida e de convicção e que poderia ser identificado sob a forma de 'catecismos parciais' e programas ideológicos particulares (Berger & Luckmann, 2004, p. 87).

Isso não significa que faltam referenciais, valores e inspiração nos dias atuais. No entanto, o que caracteriza a pós-modernidade é que nossas referências são fragmentadas e relativizadas, não alcançando consenso social, como as antigas instâncias do passado, sendo, inclusive, abandonadas, tão logo se mostrem insatisfatórias. Não raras vezes a pessoa se sente sozinha, em meio a uma multiplicidade de opções, tendo que assumir individualmente o risco de uma escolha e a angústia que acompanha essa escolha, sem contar com o respaldo seguro de outros que lhe digam o que é certo ou errado, bom ou desaconselhável. Não há a voz unívoca da sociedade apregoando valores únicos e consolidados. É como adverte Birman (2005): "Foi no vazio existencial produzido pela evaporação das visões de mundo, numa ordem social inteiramente perpassada pela ciência, que o desamparo do sujeito se tornou agudo e assumiu formas até então inexistentes" (p. 229).

É o sujeito que tem que saber o que lhe convém e abandonar a sua "menoridade"⁶ existencial, estando ou não preparado para tal empreitada, visto que instâncias que lhe

⁶ O termo "menoridade" foi trabalhado por Kant em sua filosofia e ética, no auge de sua confiança iluminista, que propunha a libertação humana dos padrões externos e conseqüente busca de autonomia: "É difícil para um homem em particular desvencilhar-se da menoridade que para ele se tornou quase uma natureza. Chegou mesmo a criar amor a ela, sendo por ora realmente incapaz de utilizar seu próprio entendimento, porque nunca o deixaram fazer a tentativa de assim proceder. Preceitos e fórmulas, instrumentos mecânicos de uso racional, ou antes do abuso de seus dons naturais, são os grilhões de uma perpétua menoridade. Quem deles se livrasse só seria capaz de dar um salto inseguro mesmo sobre o mais estreito fosso, porque não está

poderiam dirigir, não raras vezes, se isentam de seu papel. De acordo com Crespi (1999), o progresso da pós-modernidade mostrou-se “incapaz de fornecer respostas adequadas às exigências vitais relativas ao sentido de nossa vida e às orientações de valor de nossas ações” (p. 12). Voltamos ao que, já em 1964, Wittgenstein antevia, ao afirmar que “quando todas as possíveis questões científicas encontrassem as suas respostas, os nossos problemas de vida não teriam ainda sido tocados” (Costa, 2010, p. 10).

Decidir é sempre um exercício de ruptura, o que exige relativa segurança a respeito da opção escolhida, deixando para trás o que não convém. Escolher o melhor para a vida implica ver sentido na opção, agregar valor ao “objeto” eleito. Entretanto, uma sociedade líquida e porosa, como a pós-moderna, marcada por incertezas e contradições, exige da pessoa um exercício constante de superação, já que ele, “em primeiro lugar, não pode ter certeza de que aquilo que julga bom e justo também seja assim considerado pelos outros; em segundo lugar, nem ele mesmo sabe sempre o que é bom e justo para si próprio” (Berger & Luckmann, 2004, p. 87).

Frankl (2005) é de opinião de que somente quando a pessoa oferece um sentido ao que realiza ela está em condições de viver a vida com toda a carga de emoções que ela traz, inclusive de sofrimento: “se uma pessoa chegou a colocar as bases do sentido que procurava, então está pronta a sofrer, a oferecer sacrifícios e dar até, se necessário, a vida por amor daquele sentido” (p. 14). Atribuir sentido, na verdade, não é justapor uma explicação ao que se vive, como que forjando uma teoria ao vivido, mas procurar responder com a própria vida às questões que a vida mesmo faz:

A pessoa não deveria perguntar qual o sentido da sua vida, mas antes deve reconhecer que é *ela* que está sendo indagada. Em suma, cada pessoa é questionada pela vida; e ela somente pode responder à vida *respondendo* por sua própria vida; à vida ela somente pode responder sendo responsável (Frankl, 2008, p. 133. Grifo do autor).

habitado a este movimento livre. Por isso são muito poucos aqueles que conseguiram, pela transformação do próprio espírito, emergir da menoridade e empreender então uma marcha segura” . (Kant, I. (1974) Que é Esclarecimento? *Textos Seletos*, Petrópolis: Vozes, pp. 100.102).

É de se pensar que o cenário atual seja bastante instigador e até propício para o exercício da liberdade e da autonomia, bem como para a afirmação das subjetividades. Essas são algumas das maiores conquistas da modernidade e da pós-modernidade. No entanto, parece-nos que a sensação globalizada de medo e incerteza acaba por fazer ruir os projetos individuais de realização e felicidade, não lhes dando sustentação e sentido.

Em não havendo “reservas de sentido” (Berger & Luckmann, 2004) em níveis significativos, pode ocorrer que pontos de vista bastante relativos da realidade tentem se passar por absolutos, sendo naturalizados como grandes referências. Estaríamos, equivocadamente, trocando o todo pelas partes, fazendo “tentativas de reconduzir certas exigências totalizantes a parcialidades” (Mahfoud, 2012, p. 143). E aqui se evidenciam as mais profundas contradições antropológicas, visto que é próprio da natureza humana tender para a totalidade⁷, como reitera Mahfoud (2012) ao se referir ao ser humano como ser de abertura:

Abertura total para a realidade que está diante de mim, abertura total para a minha própria experiência enquanto encontro as coisas, abertura para uma exigência de resposta sempre maior do que a encontrada...abertura para a totalidade. Essa abertura é estrutural em nós. Ficar atentos a ela é mais questão de cuidado para não colocar freio na dinâmica que nos caracteriza do que um moralismo que afirmaria “tem de ser assim” (p. 112).

Perder a dimensão da própria transcendência⁸ impele o homem a reducionismos os mais variados, na tentativa de preencher um vazio que dói e clama por plenitude. O esvaziamento do sentido pode levá-lo a buscas que acabam por esvaír-se feito miragem. Assim, ele “corre atrás de uma imagem, não chegando a colher o seu significado. Assim a pessoa pode chegar a realizar aquela imagem, mas cai no vazio” (Mahfoud, 2012, p.91). É desse modo que se impõem pela força, pelo poder, pelo convencimento - sobretudo midiático - as ditaduras da

⁷ Termo tomado da filosofia e da espiritualidade, que aqui designa o ser humano harmonicamente integrado em todas as suas dimensões (biológica, psíquica, espiritual, etc.), e em relação de abertura e comunhão com tudo o que existe.

⁸ Por transcendência entendemos nesta pesquisa todo movimento que leva o homem a lançar-se em um percurso existencial capaz de conduzi-lo a experiências de maior plenitude e realização. Não se limita à dimensão espiritual ou religiosa, mas é uma característica inerente a todo ser humano, desejante e capaz de sempre romper limites. No dizer de V. Frankl (1990) “Ser homem necessariamente implica uma ultrapassagem. Transcender a si próprio é a essência mesma do existir humano” (p. 11).

estética, do dinheiro, da fama, do consumismo, entre outras. E assim, quem não se conforma aos padrões estabelecidos por essas instâncias, corre o risco de não ver mais sentido até em continuar vivendo. Perdem, nas palavras de Safra (2000), o “mistério do próprio ser” (p.50), esgarçando a própria subjetividade para se ajustarem a estes padrões estereotipados, ou acabando por recusar a realidade externa, abrindo mão de viver e se refugiando numa solidão absoluta.

Safra (2000) trabalha de modo original o sofrimento contemporâneo de pessoas relegadas à sombra existencial por não se sentirem participantes nem pertencentes ao mundo humano, pessoas que se encontram impedidas da própria possibilidade de ser, aos quais esse autor chama de “espectrais” (p. 50).

Elas realizam um percurso marginal, pois despencam do mundo. Vivem por essa razão um desespero terrível, já que a única possibilidade que lhes garante um percurso que seja palidamente humano lhes coloca em uma solidão absoluta, vivida como eterna. Experimentam a perda de qualquer relação com a história humana e descrevem-se como sombras, fantasmas, espectros (Safra, 2000, p. 51).

Joel Birman tem se dedicado a estudar o que ele chama de “novas formas de mal-estar” na pós-modernidade, especialmente aquelas formas de dor que encontram no corpo e na ação sua expressão mais crítica (somatizações, stress, depressões, compulsões, neuroses estéticas, violência, impotências, etc.). De acordo com sua reflexão, o homem pós-moderno é tão isolado e fechado sobre si mesmo, que a sua subjetividade não dá mais conta de transformar dor em sofrimento (Birman, 2003). Segundo ele,

A dor é uma experiência marcadamente solipsista, restringindo-se o indivíduo a si mesmo, não revelando este então qualquer dimensão alteritária. A interlocução com o outro fica assim coartada na dor, que se restringe a um murmúrio e a um mero lamento, por mais aguda e intensa que seja aquela (p. 5).

O sofrimento, seria, em contrapartida, uma experiência que supõe a alteridade, a presença do outro que pode ser admitido à interlocução e à ajuda na superação. Aqui a questão se resolve na intersubjetividade, e não nas soluções pragmáticas dos medicamentos. No fundo, está em jogo nesse processo o sucateamento do sentido das vivências, o desaparecimento

do simbólico e do metafórico, sufocado pela civilização técnico-científica e pela sua mentalidade pragmática.

Existimos hoje num **imundo** e não mais no mundo, nas impossibilidades que nos encontramos de produzir **sentido**...o sujeito, lançado na vida nua e no mundo sem sentido se chafurda no abismo da depressão. Enfim, o vazio da subjetividade atual é o correlato do mundo que perdeu o sentido (Birman, 2003, p. 6. Grifo do autor).

Estas e outras formas de sofrimento fazem-nos pensar na dimensão do cuidado, atitude essencial a quem se propõe lidar com o sofrimento humano, seja na área da saúde mental, da espiritualidade, ou em qualquer outra, tomando a sério a provocação que há cerca de 40 anos o psicanalista Rollo May (1973) já nos fazia:

Nossa situação é a seguinte: na atual confusão de episódios racionalistas e técnicos perdemos de vista e nos despreocupamos do ser humano; precisamos agora voltar humildemente ao simples *cuidado*...; é o mito do cuidado – e creio, muitas vezes, somente ele – que nos permite resistir ao cinismo e à apatia que são as doenças psicológicas do nosso tempo” (Citado por Boff, 2003, p. 101. Grifo nosso).

A falta de sentido leva a um adoecimento do sujeito, que se vê muitas vezes imerso no vazio ou desmotivado para seguir vivendo, já que a vida fica desprovida de razões que legitimem a árdua tarefa de fazer a própria história. E este adoecimento precisa ser cuidado, não de uma maneira qualquer, mas de maneira que seja capaz de auxiliar a pessoa na experiência de descobrir ou reaver o sentido perdido.

3. A questão do sentido do ser e do existir sob o olhar de Winnicott

Winnicott não tem uma teoria elaborada sobre o sentido da vida, mas uma leitura atenta de suas obras nos permite entrever um pensamento que se ocupa do sentido, não tanto em termos filosóficos ou metafísicos, mas em termos da existência do ser humano que, enquanto segue “sendo”, vai criando sentidos. Logo no início de “Os bebês e suas mães” (1987b) ele já nos provoca a uma reflexão sobre o ser, ao dizer:

Dizemos que o apoio do ego materno facilita a organização do ego do bebê. Com o tempo, o bebê torna-se capaz de *afirmar a sua própria individualidade, e até de ter um senso de identidade*. Tudo parece muito simples quando vai bem, e a base de tudo isso encontra-se

nos primórdios do relacionamento, quando a mãe e bebê estão em harmonia. Não há nada de místico nisso. (1987b, p.9. Grifo nosso).

Acompanhando a reflexão de Loparic (1995), entendemos que Winnicott não se mostra simplesmente um romântico ao falar da relação mãe-bebê, mas que da questão da maternagem surge também a questão da identidade. Winnicott diz preferir, antes da noção de “existir” (*existing*), a noção de “ser” (*to be*), e de “sendo” (*being*), porque representam mais adequadamente o processo de desenvolvimento do bebê rumo às conquistas lentas e contínuas que, “quando a mãe e bebê estão em harmonia”, vão acontecendo. Segundo ele, poder afirmar “eu sou” é uma conquista que virá paulatinamente, a partir das experiências do bebê poder ser com a sua mãe: “O importante é que *eu sou* não significa nada, a não ser que, no início, *eu seja juntamente com outro ser humano* que ainda não foi diferenciado. Por essa razão, é mais verdadeiro falar em *ser* do que usar as palavras *eu sou*, que pertencem ao estágio seguinte.” (Winnicott, 1990a, p. 09). Para ele, então, o “ser” antecede qualquer noção de identidade.

Sendo assim, “antes de existir o problema do eu, já existe o problema do sentido do ser... É na temporalização do ser do bebê que se decide a significação da palavra ‘ser’” (Loparic, 1995, p. 49). De fato, no primeiro estágio, o da identificação primária, não podemos falar do bebê ainda como um ser enquanto tal, individualizado, mas de “dois-em-um”. Desse modo, o fazer do bebê depende do seu “ir sendo”, do mesmo modo que o fazer da mãe ao bebê exige também o ser do lactente: “Antes de fazer qualquer coisa para ou ao bebê, a mãe tem que deixar que este seja, que constitua uma ‘quantidade do simples ser’ e que continue sendo, isto é, que aconteça” (Loparic, 1995, p.10). Desse modo, a tarefa da mãe é então “acontecencial”, na expressão de Loparic (1995), isto é, tem caráter de “acontecência” (expressão tomada do filósofo alemão Heidegger, em contraposição à ideia de substancialidade), que vai acontecendo, sem nenhum *apriori* ou pré-definição.

De acordo com a teoria winnicottiana, no início da vida humana os objetos não estão para o bebê para uma relação representacional, cognitiva ou para serem desejados por ela. A criança ainda não disporia de condições para manter esse tipo de relação. Para a criança, os objetos são criados por ela, de tal modo que “o sujeito é, imediatamente o seu objeto”

(Winnicott, 1975d, p. 113). São subjetivos, e têm um sentido de realidade específico, diferentemente do sentido da percepção do objeto como realidade exterior, o que se dará em estágio posterior. A ideia de um mundo criado pelo sujeito, característica do início da vida, não será destruída futuramente, mas transformada. Assim, a experiência da ilusão, que lança as bases para o contato com a realidade objetiva, precederá o “eu uso”, “eu represento”, “eu gosto”, “eu ajo”, “eu faço”, etc.

O brincar é anterior ao usar e representar. E é no espaço potencial, um componente do ser (*being*) do bebê, que ele se dá. O espaço potencial é um “entre” o bebê e a realidade externa, não como localidade geográfica, mas como condição *sine qua non* de amadurecimento do lactente durante as experiências de criar brincando. Em resumo,

antes de poder ser usado, o objeto subjetivo inicial deve ser experienciado, isto é, espacializado e temporalizado como objeto transicional num processo circular de vai e vem pelo qual o bebê constitui (um mundo distinto de si) e é constituído (como distinto desse mundo)... (Loparic, 1995, p. 54).

De três maneiras, portanto, o bebê e realidade se encontram: (1) primeiramente, *os objetos subjetivos* existem nele como presença imediata, com um sentido de realidade subjetiva, totalmente submetidos ao “poder” da criança; (2) *os objetos transicionais* estão presentes no bebê de maneira diferente e paradoxal: por um lado são tidos como criação do lactente; por outro, como objetos descobertos, precários, resistentes à onipotência e, por conseguinte, externos e temporais; (3) e *os objetos externos* representados, que são presenças substanciais, “dadas no espaço-tempo intersubjetivamente compartilhado e externo” (Loparic, 1995, p. 56).

Desse modo, o existir do ser humano não é algo dado desde o começo, mas algo que precisa ser integrado no espaço e no tempo. Essas mudanças já se dão desde o emergir do ser humano não do nada, do inorgânico, mas da *solidão essencial*, (Winnicott, 1990d, p. 155), expressão difícil de ser entendida, mas que se refere a algo experimentado pelo ser humano como não-ser, algo não explicitável que antecede a fase da dependência absoluta, uma solidão pré-objetal, para “onde” o homem adulto deve poder regredir. Haveria, então, um núcleo do *self* que não entra em comunicação com a realidade externa, um si-mesmo central

incomunicante que, para Winnicott, permanece não comunicado, não só para o outro, mas para a própria pessoa.

Depreende-se dessa rápida síntese que Winnicott: (1) distingue o sentido da realidade do si mesmo⁹ do sentido dos objetos distintos do homem; (2) afirma que a compreensão do sentido do ser homem e das coisas se dá em um “entre” no espaço-tempo; e (3) diz que o existir humano é caracterizado por uma relação íntima com o não-ser e essencialmente finito.

Mais uma vez se reitera a convicção de que o sentido que a pessoa vai atribuindo à sua vida – e aqui focamos sobretudo o homem enquanto ser-em-relação – está intimamente ligado às experiências iniciais de confiabilidade, sentir-se respeitado e não invadido, possibilidade de “ir sendo” espontaneamente, criatividade, satisfação, vivenciadas na dinâmica relacional do bebê com sua mãe. Segundo Winnicott (1990c), a criança “afortunada”, que pôde contar com uma mãe (ambiente) sintonizada com as suas necessidades, suficientemente boa, estabelece a capacidade para a relação criativa com o mundo, sem perder a relação com ela mesma. Bebês com menos sorte convivem continuamente com a ameaça da perda da capacidade de se relacionar, o que lhes torna a vida difícil, visto que vivem na aflição com a ideia de não haver um contato com a realidade externa. Já os bebês que tiveram experiências ainda menos afortunadas “crescem sem qualquer capacidade de ilusão de contato com a realidade externa; ou então esta sua capacidade é tão frágil, que facilmente se quebra num momento de frustração” (Winnicott, 1990c, p. 135).

Outra contribuição fundamental de Winnicott refere-se à sua reflexão sobre verdadeiro e falso *self*. Ele parte do princípio que “cada pessoa tem um *self* educado ou socializado, e também um *self* pessoal privado, que só aparece na intimidade” (Winnicott, 2011e, pp. 54-55), o que é comum. Não se trata de dois *selves*, mas de uma divisão saudável do *self* no crescimento pessoal. Retomando a descrição que fizemos de um desenvolvimento saudável da criança, entendemos que o bebê, em condições normais e em um ambiente suficientemente bom, vai caminhando para uma integração no tempo e no espaço,

⁹ Expressão equivalente a *self* na literatura winnicottiana.

descobrir e redescobrir o mundo, e empreendendo cada experiência sua a partir de um centro, “e o contato com o ambiente é *uma experiência do indivíduo*” (Winnicott, 2000g, p. 297. Grifo do autor).

De outro modo, se houver imposições ambientais ao bebê, ele terá que reagir a essas intrusões, e então não teremos mais experiências individuais, mas meramente reações. Para tanto, pode ocorrer que o bebê desenvolva uma “retirada em direção à quietude, única situação em que a existência individual é possível” (Winnicott, 2000g, p. 297). Pode ocorrer de o *self* se dissociar em falso e verdadeiro. Quanto mais profunda for a dissociação, no sentido de uma parte não se dar a conhecer à outra, menos saudável a pessoa estará.

O falso *self* surge como resposta a repetidas experiências de falhas na maternagem, processo que leva a criança a empreender uma tentativa de compensar essas falhas para proteger o seu *self* e, de algum modo, se desenvolver. Podemos falar de uma autossuficiência no cuidado de si mesmo, já que a criança teve que conviver com muitas falhas no cuidado materno. Trata-se de uma defesa que, ao mesmo tempo em que protege, esconde o verdadeiro *self*. E esse se resume à “capacidade de o indivíduo se amoldar e tolerar o falso, em alguma medida, a fim de conseguir algo em relação à sociedade” (Winnicott, 2011e, p. 57), e a vida pode parecer desprovida de sentido.

4. O cuidado como possibilidade de sentido à vida humana

Todo ser reivindica para si algum tipo de cuidado. Sendo assim, podemos falar do cuidado à casa comum de todos nós, o planeta, e a tudo o que nele existe. Somos continuamente desafiados a cuidar bem da terra, das águas, das plantas, do ar. Até as coisas feitas pelo ser humano demandam cuidado, para que sejam duradouras e cumpram bem sua finalidade. De modo especial e bem mais complexo, o ser humano possui as condições de cuidador de outros e de necessitado de cuidados, desde a sua concepção até a sua morte. “Cuidamos atenta e conscientemente de tudo, de nossas palavras, de nossos gestos, de nossos

pensamentos, de nossos sentimentos e de nossas relações para que sejam benfazejas para nós e para os outros” (Boff, 2012, p. 38).

Na Filosofia, Heidegger (1889-1976) foi quem se dedicou a discutir de maneira mais pormenorizada a concepção de cuidado. Na sua importante obra “Ser e Tempo” (originalmente publicada em 1986), o filósofo existencialista coloca o cuidado como dimensão constitutiva do ser homem, um elemento essencial e ontológico do sujeito. É o que ele chama de “existencial”. Para ele, o cuidado é um “fenômeno ontológico-existencial básico” (Heidegger, 2001, §41, p. 261), que “subministra preliminarmente o solo em que toda a interpretação do ser humano se move” (Heidegger, 2001§ 42, p. 265), e “comparece como a constituição ontológica sempre subjacente da existência humana” (Heidegger, 2001, § 41, p. 165). Sendo assim, não se pode dizer “homem” sem, concomitantemente, dizer “cuidado”. O que Heidegger quer afirmar é que na definição de homem já inclui-se a ideia de cuidado, pois este é base para tudo o que se pode falar dele. Como lembra Boff (2012): “Falar do ser humano sem falar do cuidado não é falar do ser humano” (Boff, 2012, p. 54).

É de Heidegger também a distinção conhecida entre cuidado “autêntico” e “inautêntico” da pessoa por si mesma. O primeiro tipo de cuidado é aquele que se dá como um ato de liberdade, no qual a pessoa se empenha para realizar todas as possibilidades de se autoajudar, se autoconstruir. Já o cuidado inautêntico é o cuidado obsessivo da pessoa por ela mesma, que a leva a ocupar-se de tudo o que é externo a si, menos dela própria, ou a cuidar de outras pessoas de tal maneira a torná-las dependentes e até submissas (Heidegger, 2001).

Cuidado é algo tão importante para a preservação da vida, que até deu origem a um mito muito antigo, que foi conservado pela tradição e chegou até nós: o mito do Cuidado. Esse mito é atribuído a Gaius Julius Higinus, ou simplesmente Higinio, escravo do imperador romano César Augusto, amigo do poeta Ovídio (43 aC-17 dC) e professor de Virgílio (70 aC-19 dC), que morreu no ano 10 da nossa era. Sua obra mais importante chama-se *Fábulas* ou *Genealogias*, uma recopilação de 300 lendas, histórias ou mitos da tradição grega e latina, de onde o mito foi extraído:

Certo dia, ao atravessar um rio, Cuidado viu um pedaço de barro. Logo teve uma ideia inspirada. Tomou um pouco do barro e começou a dar-lhe forma. Enquanto contemplava o que havia feito, apareceu Júpiter. Cuidado pediu-lhe que soprasse espírito nele. O que Júpiter fez de bom grado. Quando, porém, Cuidado quis dar um nome à criatura que havia moldado Júpiter o proibiu. Exigiu que fosse imposto o seu nome. Enquanto Júpiter e o Cuidado discutiam, surgiu, de repente, a Terra. Quis também ela conferir o seu nome à criatura, pois fora feita de barro, material do corpo da Terra. Originou-se então uma discussão generalizada. De comum acordo pediram a Saturno que funcionasse como árbitro. Este tomou a seguinte decisão que pareceu justa:

- Você, Júpiter, deu-lhe o espírito; receberá, pois, de volta este espírito por ocasião da morte dessa criatura. Você, Terra, deu-lhe o corpo; receberá, portanto, também de volta o seu corpo quando essa criatura morrer. Mas como você, Cuidado, foi quem, por primeiro, moldou a criatura, ficará sob seus cuidados enquanto ela viver. E uma vez que entre vocês há acalorada discussão acerca do nome, decido eu: esta criatura será chamada Homem, isto é, feita de húmus, que significa terra fértil. (Heidegger, 2001, § 42, p. 264-265; Boff, 2003, p. 46)

Um mito sempre é denso de sentido, tanto para sua comunidade de origem, quanto para os que a ele têm acesso e o leem a partir de seus novos contextos. É linguagem inesgotável, passível de variadas interpretações, rico em símbolos e imagens. “Ele carrega consigo uma mensagem enviesada, não dita explicitamente, mas através de códigos e cifras. Fala bonito. Fala ilustrando, poetizando, dando vida ao imaginário, fazendo com que o real delire e o ideal ganhe vida” (Paiva, 2007, p.29).

Assim é o mito do Cuidado, dimensão tão forte da vida que até tornou-se uma pessoa, virou um ser concreto. Com características de escultor, o Cuidado molda a argila, a contempla e quer nomear sua obra prima. Para isso, conversa com os deuses: Júpiter (céu), Tellus (terra), Saturno (soberano do céu e da terra, identificado com o deus grego Crónos, do tempo). A centralidade do debate está na obra criada, o Homem, para o qual as forças universais são mobilizadas, e cuja preservação é confiada ao Cuidado. O ser humano é terra, pois nele pesa a dimensão da imanência, do estar no mundo e preso a ele. Mas é também céu, abertura à transcendência e à superação constante dos próprios limites. E é justamente o Cuidado o responsável pelo equilíbrio destas polaridades; por isso mesmo ele é essencial, “o permanente companheiro do ser humano”, nas palavras do grande poeta latino Horácio (65 aC), citado por Boff (2003, p. 92).

De acordo com a definição encontrada no dicionário Aurélio, cuidado significa atenção, precaução, cautela, desvelo, zelo, ou responsabilidade com alguém ou alguma coisa

(Ferreira, 1999)¹⁰. É interessante notar que há acepções tanto substantivas quanto adjetivas para o termo, mas sempre ligadas a uma postura ética. A possibilidade da procedência etimológica do verbo latino *cogitare*, que significa pensar, meditar, cogitar, ocupar a mente com uma reflexão, dá ao cuidado um sentido amplo de ocupação de alguma pessoa com alguém (ou coisa) pelo qual tem desvelo e julga merecer toda a sua atenção. Assim, se assemelha a outro substantivo, *preocupação*, que também remete a uma atitude de colocar todo o interesse da pessoa em favor de alguém ou algo importante.

Mas há outra possibilidade etimológica, não menos interessante. Alguns clássicos dicionários de filologia citados por Boff (2003, p. 90) indicam que cuidado deriva do latim “cura” (*coera*), palavra “usada num contexto de relações de amor e de amizade. Expressava a atitude de cuidado, de desvelo, de preocupação e de inquietação pela pessoa amada ou por um objeto de estimação” (Boff, 2003, p.91).

Ambas acepções trazem a ideia de cuidado como atitude, e não somente como contemplação teórica de um determinado objeto. Implica o sair de si mesmo para ir em direção de alguém tido como importante e merecedor da sua solicitude. Observando a linguagem corrente, notamos o emprego do substantivo ou do adjetivo cuidado nesses sentidos, quando se diz, por exemplo: “cuido muito bem do meu filho!”; “entreguei minha mãe idosa aos cuidados de uma excelente instituição”; “o curador da exposição é muito zeloso; cuida bem de tudo”; “quem tem cuidados não dorme”, “Como o diário está conservado! Certamente foi muito bem cuidado”. Mais, portanto, que uma qualidade de alguém, cuidar é um modo de ser. É “a forma como a pessoa humana se estrutura e se realiza no mundo com os outros. Melhor ainda: é um modo de ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas” (Boff, 2003, p. 92).

¹⁰ Cuidado [Do lat. cogitatu, 'pensado'; 'pensamento', 'reflexão'.] S.m. 1. Atenção: Seus trabalhos são feitos com muito cuidado; 2. Precaução, cautela: Cuidado para não cair; 3. Diligência, desvelo, zelo: Sempre teve cuidado com seus livros; 4. Encargo, responsabilidade, conta: Deixei a encomenda dos livros sob seus cuidados; 5. Inquietação de espírito: O filho é todo seu cuidado. 6. Pessoa ou coisa que é objeto de desvelos: O filho mais velho é o cuidado da casa. Adj. 7. Pensado, imaginado, meditado. 8. Previsto, calculado, suposto. Interj. Atenção, cuidado, cautela.

Ainda que as raízes etimológicas façam referência a uma dinâmica de ocupação mental com alguém ou algo, o cuidar tem desdobramentos concretos. O pensado se estende, se projeta em gestos em favor do “objeto” que pré-ocupa a mente. No dizer de Boff (2003),

cuidar é entrar em sintonia com, auscultar-lhe o ritmo e afinar-se com ele. A razão analítico-instrumental abre caminho para a razão cordial, o *esprit de finesse*, o espírito de delicadeza, o sentimento profundo. A centralidade não é mais ocupada pelo *logos* razão, mas pelo *pathos* sentimento (p. 96).

Para Campos (2005), cuidado é “a forma de relacionamento interpessoal, grupal ou comunitário que dá ao indivíduo ou ao grupo um sentimento de proteção e apoio, capaz de propiciar redução do estresse e bem-estar psicológico” (p. 46). É um movimento desinstalador, impulsionado pelo amor e pelo respeito ao outro, o que necessariamente exige a estima da pessoa por si mesma, e se traduz em benevolência e devoção pela vida e felicidade da pessoa amada. “Metaforicamente podemos dizer que o cuidado é a mão aberta que se estende para a carícia essencial, para o aperto de mãos, os dedos que se entrelaçam com outros para formar uma aliança de cooperação e união de forças! (Boff, 2012, p. 35).

A dimensão do cuidado humano abre um leque variado de direções. Além do cuidado pela Terra, casa comum de todo ser vivo, o que exige de cada sujeito uma atitude sempre amorosa e respeitosa pela vida nas suas mais diversas formas, o cuidado também é referente ao outro enquanto semelhante. Pode-se falar, desse modo, do cuidado do ser humano pela sua família, pelos seus amigos, e pelas outras pessoas que constituem o corpo social. Desse modo cuidado se aproxima de ética, esta tomada no sentido originário do *ethos* grego, que significa cuidar da casa e de seus habitantes. Mas esse exercício constante de zelo e preocupação alteritária não será possível, pelo menos de modo equilibrado e satisfatório, em não havendo o cuidado da pessoa por si mesma.

O cuidado básico, portanto, é a “conquista do senhorio sobre si mesmo” (Boff, 2012, p. 181). Implica, antes de qualquer coisa, acolher, com gratidão e alegria, a si mesmo, com o conjunto de potencialidades e valores que possui, mas também com as limitações que compõem a complexa personalidade de cada um. Isso significa lidar com as contradições

personais, em um empenho constante de crescimento. O cuidado pessoal contempla a imbricada rede de dimensões que resultam no que chamamos de humano, e que não pode ser desfeita ou reduzida sem prejuízo da integridade do seu ser. Passa pela busca do bem-estar físico e mental, cultivo das emoções saudáveis, aprimoramento da vida intelectual e também da espiritualidade, êxito nas relações pessoais e sociais, etc.

A esta altura da nossa reflexão cabe-nos retomar o que já foi dito anteriormente sobre os desafios da sociedade contemporânea, plural e complexa, e sobre a falta de sentido a que grande parte das pessoas estão expostas. A ausência de suportes mais definidos e confiáveis; o medo e a insegurança gerados pela fragilização dos princípios éticos e das instituições que eram consideradas instâncias normativas referenciais até meados do século passado; a rapidez com que tudo muda e a sensação generalizada de fluidez; a desconfiança em relação aos outros, não raras vezes vistos como inimigos ou competidores; a falta de consistência dos relacionamentos afetivos; entre outros fatores, faz-nos pensar no quanto a dimensão do cuidado é exercida efetivamente e de que modo isso é feito, já que cuidar é um exercício que não se faz no vácuo, mas numa realidade historicamente determinada.

Certamente seria ingênuo pensar que a crise das funções cuidadoras seja um fenômeno somente de nossa época. Cada momento histórico tem as suas próprias limitações e crises, ocasiões oportunas para revisões e reformulações em diversos setores da vida. Mas as situações de desamparo e vulnerabilidade das pessoas as quais assistimos hoje denunciam certo adoecimento humano no que se refere ao cuidado pela vida. Basta ver o quanto o apelo ecológico pela defesa do planeta demanda um retorno a um cuidado mais atento e eficaz, quando não há cuidado ecológico que possa prescindir do cuidado pelo ser humano, razão maior da preocupação com o planeta. De acordo com Figueiredo (2012), nos dias atuais,

a capacidade de indivíduos, famílias, grupos e instituições oferecerem estas formas de cuidado parece em crise. Elas mesmas passam por graves discontinuidades e arcam com certo descrédito: nem podem oferecer continuidade aos sujeitos, nem fazê-los sonhar. (p.148)

Esse mesmo autor cita algumas situações interessantes nas quais se percebem claramente atitudes opostas àquelas requeridas para a efetivação do cuidado, tais como a proliferação de ideologias e partidos totalitários, a luta feroz e competitiva para reconhecimento na sociedade neoliberal, a massificação e inclusões obrigatórias que desrespeitam as singularidades das pessoas, o culto das celebridades e a questão da visibilidade forçada, o que pode ser indicativo de “uma crise de cuidadores: menos sujeitos sentem-se aptos e dispostos a cuidar, e muitos que exercem os cuidados o fazem de forma mecânica e estereotipada” (Figueiredo, 2012, p. 149-150). São elementos muito significativos, que levam-no a uma séria conclusão: “nossa capacidade de prestar atenção uns nos outros, por exemplo, parece drasticamente reduzida” (p. 151).

Normalmente usamos a palavra “descuido” para falar da negligência ou ausência de cuidado, seja da pessoa por si mesma, seja por outras pessoas ou pelas coisas. As pessoas que se cuidam pouco podem estar com sua autoestima comprometida ou presas a situações emocionais impeditivas de auto-realização, que tornam difícil o olhar para si mesmas, ou roubam delas a complacência e o desejo de ocupar-se dos outros, como é o caso da depressão. Além de não encontrarem forças para cuidarem de si mesmas, criam barreiras àqueles que se aproximam delas com a intenção de cuidar.

Hoje, na crise do projeto humano, sentimos a falta clamorosa de cuidado em toda parte. Suas ressonâncias negativas se mostram pela má qualidade de vida, pela penalização da maioria empobrecida da humanidade, pela degradação ecológica e pela exaltação da violência. (Boff, 2003, p. 191)

Há outro polo não menos reducionista e preocupante: o excesso de cuidado, podendo gerar a obsessão por cuidar de tudo e de todos. Esse excesso se desdobra em comportamentos unilaterais de superinvestimento da pessoa em si própria, a ponto de se perder no próprio narcisismo. Segundo Figueiredo (2012), quem cuida em excesso exerce

tiranicamente o poder de fazer e desfazer o outro segundo seu ideal de perfeição. Ele irá ‘cuidar’ custe o que custar, doa a quem doer, sem nenhuma empatia com a realidade da pessoa a ser cuidada, seus desejos, vontades e sofrimentos. Livre-nos Deus de um cuidador obcecado e fanático...” (p. 146).

O perfeccionismo imobilizador também reflete essa obsessão, bem como posturas invasivas de pessoas que perdem o respeito pelas fronteiras da subjetividade alheia, avançando demais no espaço do outro e forjando relações de cuidado que podem ser extremamente constrangedoras, criando dependência e submissões empobrecedoras.

5. Winnicott e a noção de cuidado

Em uma palestra proferida para médicos e enfermeiros na Igreja de São Lucas, Hatfield, em 18 de outubro de 1970, Donald Winnicott teve oportunidade de tratar diretamente dos temas do cuidado e da cura. No entanto, toda a sua obra pode ter como chave de leitura a perspectiva do cuidado, tema que lhe é recorrente, visto que ele concebe a saúde mental como consequência da experiência de termos sido bem cuidados: “a saúde mental, portanto, é o *produto de um cuidado incessante* que possibilita a continuidade do crescimento emocional” (Winnicott 2000a, p. 306, grifo nosso).

Na referida palestra, Winnicott lembra que a palavra “cura”, na sua origem, significava “cuidado”, mas que esta acepção do termo havia se degenerado a ponto de, em sua época, outro sentido, o de “tratamento bem sucedido” com erradicação da doença, ter se sobreposto ao de cuidado (Winnicott, 2011d), no contexto das práticas médicas e suas compreensões. Para a superação de uma visão reducionista de cuidado e cura apenas como resultado exitoso da intervenção técnica de um profissional da saúde sobre seus pacientes, Winnicott amplia o sentido do cuidar para o que ele chama de “atitude geral” do profissional, a qual está intimamente ligada às experiências pessoais de ter sido cuidado por alguém desde a infância:

Sugiro que encontremos, no aspecto ‘cuidar-curar’ de nosso trabalho profissional, um contexto para aplicar os princípios que aprendemos no início de nossas vidas, quando éramos pessoas imaturas e nos foi dado um ‘cuidar-curar’ satisfatório e cura, por assim dizer, antecipada (o melhor tipo de medicina preventiva) por nossas mães ‘satisfatórias’ e por nossos pais. (Winnicott 2011d, p. 114)

Winnicott construiu a sua teoria do desenvolvimento emocional humano em termos de conquista de saúde, sempre relacionando-a à necessidade de um ambiente favorável capaz

de prover os cuidados necessários à pessoa. Para ele, a criança é movida pela necessidade de ser, de integração em um “eu” diferenciado da mãe, capaz de habitar a realidade nos seus três sentidos: o subjetivo, o transicional e o objetivamente compartilhado. E são os cuidados maternos (ou de quem lhes faz as vezes) que possibilitam um ambiente facilitador, no qual essas conquistas são possíveis.

A saúde mental de cada criança é possibilitada pela mãe, enquanto esta *preocupa-se* com a criação de seus filhos. A palavra ‘*devoção*’, se despida de seu sentimentalismo, pode ser usada para descrever o fator principal sem o qual a mãe não pode dar a sua contribuição, a adaptação sensível e ativa às necessidades de sua criança. (Winnicott, 2000, p. 306, grifo nosso).

A “mãe devotada comum”, no dizer de Winnicott, é aquela que consegue uma “adaptação sensível e delicada às necessidades do seu bebê” (2000c, p. 401), percebendo-as e respondendo a elas. Também chamada de “suficientemente boa”, é a mãe que atende ao bebê na medida exata do que ele precisa, e não das suas próprias necessidades. Não precisa ser uma super mãe, “um anjo altruísta”, “perfeição mecânica”, excepcional em tudo, mas sim uma mãe simplesmente cuidadosa. Nas palavras de Dias (2003), “o que o bebê necessita é da preocupação e dos cuidados efetivos de uma mãe real, que continua sendo consistentemente ela mesma, falível porque humana”, mas sempre atenta às necessidades básicas do bebê. Se a mãe consegue uma adaptação suficientemente boa ao seu bebê, “a linha da vida da criança é perturbada muito pouco por reações à intrusão...e a base para o estabelecimento do ego é um suficiente ‘continuar a ser’ não interrompido por reações à intrusão (Winnicott 2000c, p. 401).

Winnicott entende o “cuidar-curar” como uma extensão do conceito de “segurar”, que começa já quando o bebê está no útero da mãe, “depois com o bebê no colo, havendo um enriquecimento a partir do processo de crescimento da criança, pois a mãe que conhece aquele bebê específico que ela deu à luz torna esse enriquecimento possível” (Winnicott, 2011d, pp. 112-113). Desse modo, o cuidado materno específico é o protótipo de todas as outras formas de cuidado, que Winnicott chama de “*holding*” (segurar). Trata-se do modo como a mãe oferece o colo e outros cuidados físicos que visam ao bem estar da criança,

cuidado que se amplia de acordo com a crescente complexidade do desenvolvimento, o que inclui a manutenção de um clima de tranquilidade e regularidade.

Este “segurar” não é apenas o segurar físico da criança, quando a mãe lhe oferece um berço seguro e acolhedor nos próprios braços, mas uma atitude permanente de “*holding a situation*”, isto é, “sustentar a situação no tempo, que é uma disponibilidade tranquila que permanece, que se estende demoradamente no tempo e não exige que nada aconteça; apenas aguarda os movimentos do bebê e o acompanha em suas inúmeras idas e vindas” (Dias, 2003, p. 207). O *holding* é premissa fundamental para que a criança sinta-se segura e confiante em relação ao ambiente externo, atitudes que se espera sejam estendidas ao longo de toda a sua vida:

Os cuidados com a criança giram em torno do termo “segurar”, principalmente se permitirmos que seu significado se amplie à medida que o bebê cresce e que seu mundo vai se tornando mais complexo. O termo pode incluir, com muita propriedade, a função do grupo familiar e, de alguma forma mais sofisticada, pode também ser empregado para caracterizar o trabalho com casos, tal como ele se dá nas profissões cuja característica básica é a prestação de cuidados” (Winnicott, 1996, p.56).

De acordo com o pensamento de Winnicott, a criança que passou por um processo saudável de desenvolvimento, ao longo de toda a sua vida poderá contar com a possibilidade de resgatar, em qualquer momento, as experiências de confiança e segurança que ficaram “registradas”, e ela o fará certamente em momentos de maiores vulnerabilidade. “Sempre, a cada momento, há um movimento de ‘retorno’ ao ambiente familiar, como que na busca de um ‘reabastecimento’. *Eu diria que se o holding de algum modo nos estruturou, o retorno a ele nos reabastece*” (Campos, 2005, p. 70. Grifo do autor). De fato, a vida é marcada por crises e inúmeras situações que fragilizam e ameaçam o ser humano. Nessas horas o cuidado se faz ainda mais necessário, e o desejo de acolhimento e segurança se faz presente de modo mais contundente, como nos primeiros momentos do desenvolvimento, quando o ambiente suficientemente bom sustentava o ser do bebê.

Se vivermos situações de crise, estressantes ou que, de algum modo, nos torne psicologicamente frágeis e vulneráveis (...) aguça-se a necessidade de sermos amados, compreendidos e cuidados. Em última análise, de encontrarmos um ambiente facilitador, capaz de nos oferecer a necessária proteção e apoio que nos propicie retomar a linha da

continuidade de ser, ameaçada pelo acontecimento e, assim preservando nossa individualidade, nossa identidade, nosso eu. (Campos, 2005, p. 71)

Uma experiência que corresponde àquela do *holding* é a da “mutualidade”, que “consiste em um começo de comunicação silenciosa e íntima do par mãe-bebê, baseada na confiança do bebê no ambiente” (Lejarraga, 2010, p. 91). Ela se dá na comunicação íntima entre o bebê e a mãe, predominantemente corporal, construtora de confiança e segurança, que implica em o bebê experimentar que pode “estar bem seguro, ser visto pela mãe, entrar em comunicação com ela, criar o objeto que encontra e poder exercitar plenamente a motilidade durante a experiência instintual” (Dias, 2003, p. 179).

A atenção dispensada pela mãe (ambiente) ao bebê no estágio inicial de sua vida de modo especial se expressa na provisão de cuidados que ela lhe oferece, o que possibilita à criança desenvolver seu potencial criativo. Para Winnicott, é o bebê “que cria o seio, a mãe e o mundo” (1984c, p.341). Essa criatividade possibilitará à pessoa dotar o mundo de significado pessoal (Winnicott, 1987c). Ela é possível a partir do modo como a mãe lhe apresenta o mundo, de maneira que, ao mesmo tempo em que o bebê estabelece uma relação com os objetos, ele desenvolva a ilusão de onipotência, isto é, a ilusão de que ele cria o que necessita: “a criatividade é a manutenção, através da vida, de algo que pertence à experiência infantil: a capacidade de criar o mundo” (2011d, p. 24).

Propiciar ao bebê que ele possa criar aquilo que encontra é um *cuidado* de extrema delicadeza que não está contido em nenhum fazer específico da mãe, mas no “como”, no modo como ela lhe apresenta as pequenas amostras do mundo que ele está apto a experimentar no âmbito de sua onipotência (Dias, 2003, p. 172. Grifo nosso)

A dimensão de cuidado também vai se manifestar, em determinado momento do desenvolvimento da criança, na sua forma negativa, o que Winnicott chama de “negligência ativa” (2000b, 335). No processo de desenvolvimento e integração do bebê, é necessário que a dependência deste em relação à mãe evolua, progressivamente, de um nível absoluto para uma relatividade. Isso é possibilitado pela “*gradual falha da mãe na adaptação*, de acordo com a crescente capacidade do bebê individual de suportar a falha relativa por meio de sua atividade mental, ou seja, por meio da compreensão” (Winnicott, 2000b, p. 337. Grifo

nosso). Desse modo, permitindo-se falhar, a mãe abre espaço para que o bebê crie a própria solução para aquele impasse, diferenciando-se pouco a pouco de uma realidade que um dia irá desfrutar.

A desadaptação da mãe com relação às necessidades do lactente, emergindo do estado de “preocupação materna primária” (Winnicott, 2000c) é necessária para que o bebê possa prosseguir seu desenvolvimento, e dar início a um processo de diferenciação da sua unidade com a mãe, tornando-se um eu separado, capaz de relacionar-se com o não-eu ou o mundo externo (Dias, 2003). Desse modo, a experiência de onipotência ficará para trás, (não a ilusão básica, pois esta acompanhará a pessoa durante toda a vida) e a criança irá compreender que o mundo já estava ali e ela não o criou. Ela não perderá seu potencial criativo, potencial este que se manifestará na vida adulta a partir do viver criativo, isto é, viver autêntico.

Ainda que estas experiências sejam fundamentais para o amadurecimento e constituição do *self*, também elas trazem sofrimento ao bebê em razão da perda de sentimento de continuidade da existência. A criança terá que lidar com isso de alguma maneira, constituindo-se como unidade separada da mãe, ao mesmo tempo em que recupera a continuidade existencial, garantindo a sua presença simbólica. Para isso, o bebê conta com um campo vivencial intermediário, “que constitui a parte maior da experiência do bebê e, através da vida, é conservada na experimentação intensa que diz respeito às artes, à religião, ao viver imaginativo e ao trabalho científico criador” (Winnicott, 1975a, p. 30). Essa terceira área é identificada como sendo a área de “ilusão”, onde se origina a capacidade de simbolização e se localiza a experiência cultural e, nela, a religião.

5.1. Concernimento e preocupação como formas singulares de cuidado

Por diversas vezes Winnicott tratou, em sua análise do processo de maturação do ser humano, do que ele chama de “concernimento”, segundo ele uma “tentativa de apresentar o conceito de Posição Depressiva de Melanie Klein”(Winnicott, 2000f, p. 355), o que pode

nos levar a ampliar a nossa compreensão da noção de cuidado. De modo mais direto, pelo menos em quatro textos ele se dedica a esse assunto: “A Posição Depressiva no Desenvolvimento Emocional Normal” (1954-5/2000f), “Psicanálise do sentimento de culpa” (1958/1983e), “O desenvolvimento da capacidade de se preocupar” (1963/1983f), e “Moral e educação” (1963/1983c).

Winnicott toma de Klein a palavra “concernimento” (do inglês *concern*), termo que também significa “preocupação”, para falar de um estágio que pressupõe o “bebê humano inteiro” (2000f), com possibilidade de “integração da vida instintual, quando o bebê já alcançou, em algum grau, um eu unitário, e se torna “uma pessoa inteira (*whole person*), capaz de relacionar-se com pessoas inteiras” (Dias, 2003, p. 259). Chegar a esse momento exige que o lactente tenha sido cuidado por uma mãe atenta às suas necessidades, isto é, boa: “o que tenho a dizer, então, depende de processos de maturação complexos, por sua vez dependentes, para se concretizarem, do cuidado do bebê e da criança suficientemente bons” (Winnicott, 1983f, p. 71).

Sabe-se que, desde o início, o bebê, em situações normais, oscila entre momentos de relaxamento e de excitação. Quando excitado, procura alívio de sua tensão instintiva, o que faz dele um ser impiedoso. Piedade, aqui, não se confunde com o sentimento religioso de devoção e santidade, mas é tomado no seu sentido afetivo. A criança impiedosa é inconsequente, pois não se importa com o que pode vir a resultar de seu amor instintivo, que é formado de gestos, contatos, relacionamentos que lhe trazem satisfação e alívio. E o bebê não se sente impiedoso (Winnicott, 2000f).

No seu contato contínuo com a mãe, o bebê começa a percebê-la não apenas como mãe-objeto, aquela que satisfaz suas necessidades mais urgentes e a quem ele pode atacar nos seus momentos impulsivos, “alvo da experiência excitante baseada na tensão crua do instinto” (Winnicott 1983f, p.72), mas também a vê como mãe-ambiente, aquela que cuida dele, atenta e carinhosa no manejo. “O bebê humano não pode aceitar o fato de que essa mãe tão valorizada nas fases tranquilas é a pessoa que foi e será atacada impiedosamente nas fases de excitação” (Winnicott, 2000f, p. 361). E por não aceitar isto, vai surgindo nele a preocupação, “como uma experiência altamente sofisticada” (Winnicott, 1983f, p. 72), ao se

unirem as “duas mães” na mente da criança. A capacidade da criança se preocupar, portanto, indica o fato dela se “*importar*, ou *valorizar*, e tanto sentir como aceitar responsabilidade” (Winnicott, 1983f, p. 70. A criança começa a se responsabilizar por destruir, e quererá reparar os danos, criando-se, assim, um “círculo benigno de (1) experiência instintiva, (2) aceitação da responsabilidade que se chama culpa, (3) uma resolução ou elaboração, (4) um gesto restitutivo verdadeiro” (Winnicott, 1983e, p. 27), um machucar-remendar-machucar...que, de tanto repetir-se, levará o bebê a “acreditar na possibilidade da reparação, no esforço construtivo...suportar a culpa e tornar-se mais livre para o amor instintual” (Dias, 2003, p. 262).

Segundo Winnicott, o sentimento de culpa se origina justamente pelo fato do fortalecimento desse “círculo benigno”. Nesse processo, a mãe (ambiente) tem um papel fundamental enquanto sustenta a situação, sobrevivendo aos ataques da criança, e dando o tempo necessário para que o bebê, “abençoado com uma mãe que sobrevive” (Winnicott, 2000f, p. 365), possa transformar a culpa, e lhe reparar os danos com gestos de doação maior (Winnicott, 2000f). Em resumo,

os impulsos instintivos levam ao uso impiedoso dos objetos, e daí a um sentimento de culpa que é retido e mitigado pela contribuição à mãe-ambiente que o lactente pode fazer no decurso de algumas horas. Além disso, a oportunidade para se doar e fazer reparação que a mãe-ambiental oferece por sua presença consistente capacita o bebê a se tornar cada vez mais audaz ao experimentar seus impulsos instintivos; ou, dito de outro modo, libera a vida instintiva do mesmo. Desse modo a culpa não é sentida, mas permanece dormente, ou em potencial, e aparece (como tristeza ou estado de ânimo deprimido) somente se não surge a oportunidade de reparação (Winnicott, 1983f, p. 73).

É nessa perspectiva que Winnicott insere seu conceito de “preocupação”, como uma modificação do sentimento advindo dos impulsos do id. Ao assumir responsabilidades por seus impulsos instintivos, o bebê desenvolve a preocupação como uma tomada de posição diante do uso impulsivo dos seus instintos e da necessidade de reparar os danos causados, o “buraco no seio ou no corpo, criado imaginativamente no momento instintual original” (Winnicott, 2000f, p. 365). No entanto, se o “círculo benigno” for quebrado de algum modo, e se a mãe não sustentar a situação, o bebê poderá inibir seus instintos, empobrecer sua

personalidade, perder a capacidade de amar com afeição e de sentir culpa (Winnicott, 2000f). Como adverte Winnicott (1983f),

nos estágios iniciais do desenvolvimento, se não há uma figura materna de confiança para receber o gesto da reparação, o culpa se torna intolerável, e a preocupação não pode ser sentida. O fracasso da reparação leva à perda da capacidade de se preocupar e à sua substituição por formas primitivas de culpa e ansiedade (p. 78).

Entendemos que as vivências de concernimento e de preocupação, se bem consolidadas, estender-se-ão por toda a vida em forma de “memórias de experiências sentidas como boas” (Winnicott, 2000f, p. 366), o que favorecerá relacionamentos marcados pela liberdade, pelo zelo e cuidado pela pessoa do outro. Enquanto cuida do bebê de forma devotada, a mãe também dá a ele as oportunidades de, de alguma maneira, cuidar dela, pois aí está o germe de uma relação na qual a figura do outro aparece como merecedora de afeição e gestos concretos de cuidado e preocupação, gestos estes que transbordarão das primeiras relações bebê-mãe para outros relacionamentos ao longo da vida.

6. Cuidado clínico na perspectiva winnicottiana

Do que foi dito até aqui, enfatizamos a ideia que da mãe suficientemente boa, de seus “acertos” e falhas, especialmente da confiabilidade que desperta no bebê, dependem a confiança e a segurança que a criança (e o adulto) terá no meio onde vive e nas pessoas com as quais convive, bem como o enraizamento da psique no soma (Winnicott, 1984a), a instauração do brincar (o espaço potencial), e o desenvolvimento da sua capacidade criativa. Conforme afirma Figueiredo (2012),

a confiança em um ambiente responsivo e empático desdobra-se, assim, na confiança em um ambiente não intrusivo, não persecutório e capaz de oferecer ao bebê o espaço e o tempo necessários à eclosão da sua criatividade (p. 85).

Seguindo o pensamento winnicottiano podemos afirmar que a criatividade é um dos indicativos da vida saudável tanto da criança quanto do adulto. Ela é o que “designa o sentimento de existir, ela está ligada à vida de cada um, é uma criatividade pessoal, no

sentido no qual se diz ter uma vida criativa ou criadora; ser criativo é sentir-se vivo” (Guyomard ,2009, citado por Fulgêncio, 2011, p. 7). O contrário da criatividade, no dizer do próprio Winnicott (1975a), é a submissão que aniquila o ser, e lança uma base doentia para a vida.

Outros indicativos da saúde, para Winnicott, são a capacidade da pessoa se manter relativamente no controle da sua vida instintual, a possibilidade de ela existir com base na necessidade de “continuar sendo”, e o fato dela poder cuidar de si mesma: “à medida que o self se constrói e o indivíduo se torna capaz de *incorporar e reter lembranças do cuidado ambiental, e portanto, de cuidar de si mesmo*, a integração se torna um estado cada vez mais confiável” (1990a, p.137. Grifo nosso). Esse último aspecto nos interessa sobremaneira.

A pessoa que teve um ambiente suficientemente bom é capaz de incorporar os cuidados recebidos e tê-los como base para o cuidado de si próprio, dos outros e do ambiente onde vive. Conforme Fulgêncio (2011), “na saúde o indivíduo pode cuidar de si e do outro, pode sentir-se responsável pelo bom e pelo mal que podem advir de suas ações, sentir arrependimento pelo dano feito e alegria pelo bem alcançado” (p. 8).

Em não havendo uma suficiente maturidade da pessoa, uma adequação de sua idade cronológica a um determinado funcionamento afetivo que possibilite a ele relacionar-se com as pessoas e seu meio de modo satisfatório, pode-se falar de doença. Segundo Winnicott (1987c), “o distúrbio psicológico é imaturidade, imaturidade do crescimento emocional do indivíduo, e esse crescimento inclui a evolução da capacidade do indivíduo para relacionar-se com pessoas e com o meio ambiente de modo geral” (p. 265-266). A partir disso, pode-se pensar a clínica winnicottiana como objetivando sempre o amadurecimento da pessoa:

Um distúrbio que não tem causa física e que, portanto, é psicológico representa um prurido no desenvolvimento emocional do indivíduo. A psicoterapia visa, simples e unicamente, a eliminar esse prurido, para que o desenvolvimento possa ter lugar onde antes não podia ocorrer” (Winnicott, 2000d, pp. 265-266).

É a partir da interação mãe-bebê como matriz referencial que Winnicott propõe o cuidado clínico. A interação analista-paciente deverá oferecer oportunidade ao paciente de experimentar tanto situações de *holding* quanto de falhas ambientais, bem como vivenciar partes dissociadas na relação primitiva mãe-bebê (Forlenza Neto, 2008). Alguns dos pacientes procuram a experiência da dependência absoluta na relação com o terapeuta, tendo na clínica a chance de reviver ou viver pela primeira vez os cuidados ambientais adequados para o fortalecimento de seu self. Daí a preocupação de Winnicott em propor um fazer clínico coerente com essa demanda, que sustente o paciente para “curá-lo” do sentimento de não se sentir real e vivo (Aiello-Vaisberg, 2003).

Não interpretar as tormentas emocionais e agressivas do paciente, ou interpretá-las oportunamente para que o paciente não fique com a impressão que compreendeu tudo; calar quando este se cala; prolongar a duração das sessões quando necessário; deixar o paciente livre para andar pela sala sentar-se ou ficar de pé, são algumas atitudes fundamentais para que a clínica seja boa o suficiente para o paciente. Sobretudo, o analista necessita administrar suas próprias ansiedades frente à emergência e desenvolvimento da transferência, como adverte Figueiredo (2012):

Qualquer precipitação do analista será vivida como invasiva e adubará, portanto, as raízes da desconfiança. Será difícil e talvez impossível vir a ‘usar’ um analista intrusivo que estará repetindo as velhas falhas do ambiente, embora com as melhores das intenções e oferecendo as mais perspicazes interpretações (p. 87).

Essa postura clínica tem como pressuposto a confiança do analista na capacidade que o paciente tem de criar, se lhe é dada a *sustentação* necessária, fruto de uma sensibilidade clínica e de uma postura devotada, como uma “mãe comum”, que o leva a estar com o paciente na sua singularidade existencial. E a postura acolhedora e disponível do analista traz consigo a capacidade de sustentar um campo inter-humano significativo que encoraje o paciente a se vincular com sua condição de vivente, libertando-se das agonias impensáveis que tornam inviáveis a sua existência (Aiello-Vaisberg 2003).

Descrevendo de forma mais detida o que significa o *sustentar* winnicottiano, dizemos que o analista deve adaptar-se às necessidades de seu paciente, buscando estabelecer com ele uma comunicação profunda. Assim, “ele é confiável (previsível) e não decepciona o paciente (não retalia, não impõe seus sentidos e intenções, não usa o paciente para si), oferecendo uma relação humana viva e direta” (Fulgêncio, 2011, p.13). Winnicott (1983b) compara a relação terapêutica com aquela modelar, a da mãe devotada com seu bebê:

Nós, como as mães, precisamos saber a importância: da continuidade do ambiente humano, e do mesmo modo, do ambiente não humano, que auxilia a integração da personalidade do indivíduo; da confiança, que torna o comportamento da mãe previsível; da adaptação gradativa às necessidades cambiantes em expansão da criança, cujo processo de crescimento a impele no sentido da independência e da aventura; da provisão para concretizar o impulso criativo da criança. [...]. Isto se relaciona com a provisão que fazemos ao nos defrontarmos com crises – o que é diferente de prover psicanálise, que é outra coisa bem diferente. (pp. 67-68)

Winnicott resume tudo isso com a sua famosa pergunta: “quão pouco é necessário ser feito”? (1983d, p. 152). Obviamente, isso não significa não fazer nada, mas tornar-se um facilitador para que o paciente faça suas próprias descobertas, criando condições “para que o paciente volte a ter autonomia para enfrentar seus problemas para viver sua vida por si mesmo, ainda que seja uma vida sofrida, mas sem falsas existências (falso *self*) e sem falsas soluções” (Fulgêncio, 2011, p. 15). Por isso Winnicott prefere a expressão “facilitar o crescimento” a “aplicar um tratamento”, substituindo o “tratar” pelo “cuidar”, que por sua vez se iguala ao “segurar”, dar sustentação, ajudar o paciente a conquistar sua relativa independência e autonomia perante ele próprio e o ambiente com o qual se relaciona.

7. O lugar da religião na teoria winnicottiana

Ainda que Winnicott não tenha discorrido sobre a religião¹¹ e seu papel de modo direto, ele deixa em aberto a possibilidade de diálogo entre o campo psicanalítico e o campo

¹¹ “É preciso que possamos examinar as crenças religiosas e seu lugar na psicologia sem sermos considerados antagônicos à religião pessoal de ninguém. Encontrei outros que achavam que eu era antirreligioso em alguns dos meus textos, e o que sempre ocorria era que eles se irritavam porque eu não era religioso à maneira deles”

religioso¹², ao situá-la como elemento da cultura, em sua rica teorização sobre o espaço potencial e o desenvolvimento da “capacidade de crer em”, como ele mesmo afirma:

Acreditamos porque alguém nos proporcionou um bom início. Recebemos uma comunicação silenciosa, por um certo período de tempo, de que éramos amados, no sentido de que podíamos confiar na provisão ambiental, e portanto continuamos com nosso crescimento e desenvolvimento (Winnicott, 2011d, p. 143).

Winnicott usa por diversas vezes o termo capacidade em sua teoria. Assim, ele fala da capacidade de ter ilusão, de estar só, de ser educado moralmente, de criar, de brincar, etc. (Assis Júnior, 2009). De acordo com Dias (2003), “é de notar que, em Winnicott, todas as conquistas e capacidades, isto é, tudo aquilo de que o indivíduo se apropria, parte de uma não-capacidade, de uma ausência, de um negativo do qual algo surge” (p. 129, nota 41). Do mesmo modo ele fala da “capacidade de ter fé”. A expressão não deve ser tomada em sentido religioso – ainda que também possa ser aplicada nesse campo -, mas como o resumo de outras atitudes importantes, tais como crença, confiança, esperança.

A expressão “capacidade de ter fé” foi usada pela primeira vez por Winnicott em uma palestra proferida a cientistas em 19 de maio de 1961, na Oxford University Scientific Society. Ele falava a respeito da postura do cientista de não basear suas pesquisas em respostas sobrenaturais ou precipitadas, mas de saber esperar quando surge um “vazio no entendimento”. Segundo ele,

Para o cientista, todo vazio no entendimento oferece um desafio excitante. Assume-se a ignorância, e se delinea um programa de pesquisa. A existência do vazio é o estímulo para o trabalho. O cientista pode se permitir uma espera e se permitir ser ignorante. Isso significa que ele tem algum tipo de fé – não uma fé nisto ou naquilo, mas uma fé, ou uma *capacidade para a fé* (Winnicott, 2011a, p. XIV. Grifo nosso).

(Winnicott, 2005, carta 44, p. 91). A esse respeito escreve Robert Rodman, que selecionou 126 cartas de Winnicott, publicadas no livro “O gesto espontâneo”: “Não era à religião que ele (Winnicott) se opunha, mas à religião que exigia obedientes...A religião que esmagava a criatividade, sistemas fechados que não levavam em consideração a descoberta pessoal e a revisão atraíam sua ira” (Winnicott, 20005, introdução, p. 30).

¹² Entre os autores que aplicaram o modelo winnicottiano de ilusão e a teoria das relações objetais à religião, em lugar de destaque encontra-se a psicanalista argentina Ana-María Rizzutto, cuja obra se impôs à atenção internacional desde 1979, com a publicação de “*The Birth of the Living God*”.

Mas esse pano de fundo da “fé em” pode ser encontrado em várias partes da obra de Winnicott, especialmente quando trata do processo de desenvolvimento do bebê. A *capacidade de ter fé ou confiança em alguém ou alguma coisa* tem suas raízes nas mais primitivas etapas do desenvolvimento humano, nas experiências de proteção, segurança e provisão de necessidades ao bebê por uma mãe (ambiente) suficientemente boa, bem como do seu respeito e não intrusão ao ritmo do seu lactente. Se o mundo é experimentado como confiável, haverá possibilidades para o desenvolvimento da confiança. De acordo com Winnicott, “a influência ambiental pode iniciar-se numa etapa muitíssimo precoce, determinando se a pessoa, ao buscar a confirmação de que a vida vale a pena, irá à procura de experiências, ou se retrairá, fugindo do mundo” (1994, p. 75).

Nesse processo, o que Winnicott denominou de *holding* tem papel decisivo. Em “Os bebês e suas mães” (1968), seu tradutor apresenta uma lista bastante curiosa das possíveis compreensões do termo *holding* no pensamento winnicottiano: “tornar seguro, firmar; amparar, impedir que caia, agarrar, conter, prender; garantir, afirmar, assegurar; tranquilizar, serenar, sossegar; não se desfazer de, conservar, afirmar, garantir; apoiar-se, precaver-se” (p. 53). Do modo como a mãe exerce esse *holding*, portanto, poderão vir a desconfiança ou a confiança da pessoa em relação à vida e ao mundo, isto é, a capacidade de ter fé:

A maioria dos bebês tem a sorte de serem bem segurados na maior parte do tempo. A partir daí, eles adquirem *confiança em um mundo amigável*, mas, o que é ainda mais importante, por terem sido segurados suficientemente bem, tornam-se capazes de atravessar bem todas as fases do seu desenvolvimento emocional muito rápido (Winnicott, 1968, p. 54. Grifo nosso).

Se a capacidade de “crer em” é possibilitada pelo processo natural de desenvolvimento da criança, a religião, que se fundamenta nesse pressuposto para se organizar como vivência subjetiva, também terá o seu espaço no sujeito adulto. Safra (1999) afirma que “o indivíduo concebe a dimensão do sagrado a partir da matriz decorrente das diferentes experiências que trouxeram a metamorfose do *self*, por meio da vivência de encanto” (p. 178).

Portanto, podemos supor que a relação que a pessoa estabelecerá com o sagrado durante a sua vida dependerá, e muito, no que se refere à sua qualidade e significado, do quanto as vivências básicas da criança foram experimentadas como experiências de alegria, encantamento, júbilo e confiança. “É só na continuidade com a experiência pré-verbal da ‘confiabilidade humana’ colhida no sentir-se abraçada que a criança estará em condições de aproximar-se do conceito de ‘braços eternos’ de Deus” (Aletti, 2004a, p. 28). É o próprio Winnicott quem afirma:

A uma criança que desenvolve a “crença em” pode-se transmitir o deus da casa ou da sociedade que aconteça ser a sua. Mas para a criança sem nenhuma “crença em”, Deus é na melhor das hipóteses um truque do pedagogo; e na pior das hipóteses, uma peça de evidência para a criança à qual falta em relação à figura dos pais confiança no processo de maturação da natureza humana e cujos pais têm medo do desconhecido. (Winnicott, 1983c, p.88-89)

“Crer em” é função psíquica muito ampla e essencial à constituição da pessoa como sujeito de relações e de desejos. O outro no qual se crê é objeto não somente desejado, mas também investido de confiança. “O crer e o desejar subentendem uma imprescindível leitura interpretativa e valorativa...O outro é bom, belo, confiável...e por isso desejável” (Aletti, 2004a, p. 38). Se a psicologia normalmente não se ocupa do objeto da crença do sujeito - visto que não lhe compete discutir ou analisar Deus ou qualquer outro “objeto” religioso -, o ato de alguém “crer” (seja em outra pessoa, no ambiente, em um ideal, ou em um ser transcendente, seja ele qual for) lhe diz respeito, já que esta confiança básica, enraizada nas experiências de bem estar físico e emocional, perpassa “experiências relacionais fortemente significativas” e atravessa “todos os percursos e conflitos da vida intrapsíquica e das interações interpíquicas e culturais” (Aletti, 2004a, p. 38).

Mas é na proposição winnicottiana de transicionalidade que a questão da religião aparece mais diretamente. O termo “transicionalidade” refere-se a um conjunto de fenômenos e objetos que inauguram uma área específica de experiência no processo de amadurecimento do ser humano, na qual a criança, na saúde, buscará um diálogo com a realidade. O êxito desse novo momento no processo dependerá, em grande parte, do sucesso que a criança teve no modo como vivenciou os estágios anteriores, já que as novas experiências estarão “fincadas no mundo subjetivo do bebê” (Dias, 2003, p. 233). O principal desafio para o bebê,

aqui, será relacionar-se com a objetividade do mundo ao seu redor, que até então lhe tinha sido apresentado pela mãe sem que ele de fato soubesse que o encontrou, já que tinha a ilusão de tê-lo criado, na sua onipotência. Necessário, também, é que ele não perca sua espontaneidade e criatividade originária.

Desde o nascimento, portanto, o ser humano está envolvido com o problema da relação entre aquilo que é objetivamente percebido e aquilo que é subjetivamente concebido e, na solução desse problema, não existe saúde para o ser humano que não tenha sido iniciado suficientemente bem pela mãe (Winnicott, 1975c, p. 26).

Aos poucos essa conquista vai sendo feita. E os fenômenos transicionais ocuparão “exatamente o meio do caminho – como uma passagem intermediária e facilitadora – dessa ‘longa jornada’ que vai da realidade subjetivamente concebida à realidade objetivamente percebida” (Dias, 2003, p. 233). Nas palavras do próprio Winnicott,

A área intermediária a que me refiro é a área que é concedida ao bebê, entre a criatividade primária e a percepção objetiva baseada no teste da realidade. Os fenômenos transicionais representam os primeiros estádios do uso da ilusão, sem os quais não existe, para o ser humano, significado na ideia de uma relação com um objeto que é por outros percebido como externo a esse ser. (1975c, p. 26).

Conforme a afirmação de Winnicott, esta “área intermediária” emerge da área da ilusão, no interior da qual o mundo subjetivo foi construído. A palavra ilusão deriva do latim “*in-ludere*”¹³, onde o brincar aparece como ato criativo, não como engano ou fantasia¹⁴.

A ilusão aqui é abordada não tanto por meio da dicotomia do que é fato ou ficção, mas entendida como campo de engendramento de significados e de experiências constitutivas do *self*. A ilusão, como concebida por Winnicott, não é necessariamente uma fuga da realidade, mas uma maneira de ter acesso a ela; modo pelo qual o homem cria e transforma seu meio ambiente (Safra, 1999, p. 176).

¹³ Ludo, is, ere, lusi, lusum: v. intr. e tr. Jogar; brincar; divertir-se; iludir; enganar; ridicularizar: do Dicionário Latim-Português, Português-Latim. (2005). Portugal: Porto Editora.

¹⁴ Mário Aletti prefere a forma verbal “*iludir-se*” e não o substantivo “ilusão”, para manter maior fidelidade ao pensamento de Winnicott, pensando a ilusão como um *processo* e não como um objeto/coisa (Aletti, 2004a)

A palavra “ilusão” é rica de significados, tanto no senso comum quanto na literatura especializada, seja no campo da filosofia, sociologia e também da psicologia. Para as pessoas de modo geral, ilusão é o que se contrapõe ao real. São conceitos que se excluem. Mas no campo da transicionalidade não é assim que acontece. As dimensões ilusórias e reais se interpenetram. Winnicott dá ao termo contornos bem específicos, mostrando o quanto o brincar com a realidade, com o filtro da criatividade e investimento pessoal, possibilita ao ser humano “criar realidades não visíveis mas significativas, que podem conter nosso potencial de expansão imaginativa para além dos limites sensoriais” (Rizzuto, 1979, citada por Aletti, 2004a, p. 22). De acordo com Rizzuto (2006),

O ser humano sempre está brincando com a realidade, seja para criar a si mesmo por meio da antecipação ilusória, para apoiar a si mesmo com a remodelação ilusória do que não parece suportável, ou simplesmente para ludibriar a si mesmo mediante a distorção ilusória daquilo que lhe desagrada. Se a ilusão, o jogo com a realidade disponível, ultrapassa a necessidade imediata, resultam patologias e delírios. Mas a transmutação ilusória da realidade é o processo indispensável e inevitável pelo qual todos nós *temos de* passar se quisermos crescer normalmente e adquirir sentido e substância psíquicos (p. 233).

Os fenômenos transicionais modificam o “uso” que a criança faz da ilusão, graduando a dimensão da onipotência, mas o “brincar” criativamente perpassará toda a vida do sujeito, como uma área preservada, “área neutra da experiência que não será contestada” (Winnicott, 1975c, p. 28), para que a realidade externa tenha significado pessoal. Meissner (1978), citado por Rizzuto (2006), avaliando a evolução do conceito de ilusão, conclui que “a psicanálise passou a reivindicar para a ilusão o direito de ser o repositório da criatividade humana e o âmbito em que a potencialidade do ser humano pode encontrar sua expressão maior e significativa” (p.230). De fato,

Mesmo quando o indivíduo já acedeu ao mundo compartilhado, e mesmo quando, por talento, torna-se capaz de criação artística, a criatividade continua sendo, em primeiro lugar, um fenômeno da vida; ela diz respeito ao modo como a pessoa torna-se capaz de se relacionar com a realidade externa, *sem perda do sentido pessoal da existência* (Dias, 2003, p. 234. Grifo da autora).

Desse modo, podemos entender a ilusão como expressão da criatividade e possibilidade de o ser humano romper a opacidade da vida, refugiando-se em uma outra dimensão do seu

psiquismo que lhe permita desinvestir as experiências de sua dureza, não para escapar dela, mas para não permitir que elas o esmaguem. No dizer de Aletti (2004b), a ilusão é uma “vagabundagem”, parênteses no dia-a-dia pesado, mas não alienação. Pelo contrário, em condições normais, pode servir de revigoração em vista do enfrentamento necessário do cotidiano.

A ilusão se reencontra no adulto como refúgio na vagabundagem dos pensamentos, lugar de suspensão da lógica racional, capacidade de brincar com as próprias fantasias e, também, com as realidades da vida circunstantes (pessoas, coisas, afetos e pensamentos...) de maneira criativa: não só refúgio nostálgico e regressivo, mas lugar originário da experiência pessoal mais profunda; da experiência erótica, da intuição estética, da fé religiosa (p. 170).

A ilusão está presente no fato de a pessoa revestir a realidade com suas próprias construções imaginativas para assim, de maneira pessoal, autêntica e criativa, poder se apropriar dela, agora tornada pessoal e não estranha ao *self*. Trata-se de um movimento que fazemos ao longo de toda a vida, pois o seu sentido só pode advir quando a incorporamos de maneira pessoal.

Como se dá, no entender de Winnicott, a transicionalidade? Que lugar a religião pode nela ocupar? Em “Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais” (1975a; 2000e), Winnicott discorre sobre o assunto. Partindo da experiência constatável por qualquer pessoa que tenha razoável convivência com bebê, Winnicott chama a atenção para o uso que estes normalmente fazem dos dedos e punhos levando-os à boca, e, sobretudo, da adoção, um pouco mais tarde, de algum objeto preferencial, ao qual se vincula intensamente. Este pode ser um ursinho ou uma boneca, uma bola de lã, uma fraude, a ponta de um cobertor ou edredom, etc, que para o bebê se torna “vitalmente importante” (1975a, p. 17) como uma defesa contra a ansiedade e a angústia, sobretudo na espera do sono ou na ausência prolongada da mãe, ou em outras frustrações que esta vai lhe impondo aos poucos. Curioso de notar é que esse objeto é eleito pela criança e não imposto pelos adultos, sendo tratado ora com extremo carinho, ora com agressividade.

Se essa experiência é permitida à criança, em uma atitude de respeito e reverência ao seu mistério, o bebê pode chegar a “pensar” que o objeto tenha vitalidade ou realidade próprias, mas com o tempo ele perderá o seu significado, sendo “gradativamente

descatexizado”, “relegado ao limbo”, “não esquecido e não pranteado”, porque “os fenômenos transicionais se tornam difusos, se espalham por todo o território intermediário entre a ‘realidade psíquica interna’ e o ‘mundo externo, tal como percebido por duas pessoas em comum’, isto é, por todo o campo cultural” (Winnicott, 1975a, pp. 18-19). Partindo daqui, Winnicott passa a considerar o campo do brincar e da criatividade, especificamente da cultura, onde se inclui a religião.

Se um adulto nos reivindicar a aceitação da objetividade de seus fenômenos subjetivos, discerniremos ou diagnosticaremos nele loucura. Se, contudo, o adulto consegue extrair prazer da área pessoal intermediária sem fazer reivindicações, podemos então reconhecer nossas próprias e correspondentes áreas intermediárias, sendo que nos apraz descobrir certo grau de sobreposição, isto é, de experiência comum entre membros de um grupo na arte, na religião, ou na filosofia (Winnicott, 1975a, p. 29).

Entende-se por cultura um determinado modo de organizar a vida cotidiana, partilhado por um grupo em um contexto específico. Cultura inclui comportamentos, conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes, hábitos, aptidões, etc (Massenzio, 2005). Trata-se de uma construção sempre dinâmica, na qual o herdado e o criado se imbricam continuamente. Por isso costuma-se dizer que o homem não é apenas um produto da cultura, mas também produtor dela (Laraia, 2009). Não se opõe ao “natural”, mas o submete a constantes transformações. Tem elementos objetivos sobre os quais a subjetividade interfere e informa, gerando sempre o novo, que dialeticamente se transforma, em um processo criativo.

Winnicott (1975c) se refere à cultura como tradição herdada. “Estou pensando em algo que pertence ao fundo comum da humanidade, para o qual indivíduos e grupos podem contribuir, e do qual todos nós podemos fruir, *se tivermos um lugar para guardar o que encontramos*” (pp. 137-138). Nesse “fundo comum” está a linguagem mitológica e simbólica, elemento essencial na constituição dos sistemas religiosos:

Nos mitos, que foram produto da tradição oral, é possível perceber a existência de um fundo cultural, estendendo-se por seis mil anos, e fazendo a história da cultura humana. Essa história através do mito persiste até a época atual, a despeito dos esforços dos historiadores na busca da objetividade, o que jamais conseguem, embora devam tentá-lo (Winnicott, 1975c, p. 138).

Em um desdobramento do pensamento winnicottiano a respeito do lugar que pode ocupar a religião na área da transicionalidade – entre o subjetivo e a realidade compartilhada – entendemos que a religião pode oferecer condições para que a pessoa desenvolva sua autonomia, busque sua segurança e amplie seu sentimento de continuidade de ser e consolidação da existência. Com Aletti (2004a), entendemos que “o crente não é o delirante que, contra toda lógica, diz ‘creio em Deus, mesmo se é uma ilusão’. O crente é alguém que ‘se brinca’ na relação com um Deus confiável”. (p. 43)

Entretanto, uma experiência religiosa também pode se tornar um fator de desequilíbrios emocionais e de dominação, dependendo do modo como ela é concebida e vivida pelo sujeito. Ao criticar o modo como a religião do seu tempo era instrumentalizada em função de uma moral inibidora e artificial, Winnicott (1983c) observava: “A religião (ou teologia) escamoteou o bom da criança em desenvolvimento e estabeleceu um esquema artificial para introjetar de volta o que lhe tinha sido tirado e denominou-o ‘educação moral’ ” (p. 89). Por conseguinte, a questão que aqui se coloca é se o modo como determinada pessoa vive o fenômeno religioso fomenta a sua relação criativa com o mundo, ou se atende a intenções coercivas e impeditivas de crescimento. Enquanto fenômeno transicional, a experiência religiosa deve servir ao ser humano para que lide com as contingências da vida e ponha em movimento as suas forças ativas, em um processo contínuo de criação da vida, de sua afirmação e expansão (Esperandio, 2006). Caso contrário, tornar-se-á castradora da vida, quando não a sua negação.

8. O cuidado religioso

Em busca de saídas, desorientadas e confusas neste contexto contemporâneo plural e fluido demais, são muitas as pessoas a perguntar por um significado autêntico para sua existência. A busca de uma racionalidade e de uma moralidade que norteiem suas vidas (Houtart, 2003) faz com que elas empreendam uma marcha paradoxal na direção daquelas instâncias tradicionais das quais sentem falta, ainda que questionem a sua validade, já que elas lhes

inspiram ainda, e talvez de novo, alguma credibilidade e segurança. Entre elas está a religião.

A busca pelo sagrado se manifesta como fenômeno marcante dos nossos tempos, ainda que seja esta uma expressão plural, destituída de seu vínculo tradicional prioritário com o catolicismo, como nas sociedades pré-modernas¹⁵. Assiste-se ao surgimento e ao crescimento de várias religiões e seitas, bem como a representativa entrada das tradições orientais no universo religioso do Ocidente. No entanto, esse reemergir do “*homo religiosus*” se dá com características bem diferentes daquelas do passado.

O que mais tem chamado a atenção dos estudiosos do fenômeno religioso nos nossos tempos passa pelo que costumam chamar de “privatização” da religião e a formação de comunidades com tons predominantemente emocionais (Libânio, 1998; Araújo, 2007). Ao ver os templos lotados e as grandes concentrações de fiéis em celebrações espetaculares (shows, caminhadas, marchas, etc), pode-se pensar, em um primeiro momento, no fortalecimento das instituições religiosas, bem como num surto de novas adesões de fiéis às propostas das mesmas instituições. Isso incluiria vinculação daqueles ao *corpus* doutrinal e ético de suas igrejas. Um raciocínio mais simplificado pode encontrar a explicação na simples superação do secularismo da sociedade moderna, que tentou prescindir de Deus e do sagrado, e uma volta triunfante e quase revanchista do aspecto religioso. Não que isso seja de todo equivocado, mas a questão é muito mais profunda e ambígua do que parece.

De fato, o despertar religioso contemporâneo reflete o desgaste da onipotência humana e de sua tentativa de construir um mundo perfeito, num processo de banimento da religião e

¹⁵ Os resultados do Censo Demográfico 2010 mostram o crescimento da diversidade dos grupos religiosos no Brasil. A proporção de católicos seguiu a tendência de redução observada nas duas décadas anteriores, embora tenha permanecido majoritária. Em paralelo, consolidou-se o crescimento da população evangélica, que passou de 15,4% em 2000 para 22,2% em 2010. Dos que se declararam evangélicos, 60,0% eram de origem pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados. A pesquisa indica também o aumento do total de espíritas, dos que se declararam sem religião, ainda que em ritmo inferior ao da década anterior, e do conjunto pertencente às outras religiosidades. Os dados de cor, sexo, faixa etária e grau de instrução revelam que os católicos romanos e o grupo dos sem religião são os que apresentaram percentagens mais elevadas de pessoas do sexo masculino. Os espíritas apresentaram os mais elevados indicadores de educação e de rendimentos (Instituto Brasileiro de Geografia e Pesquisa [IBGE])

maximização do poder da razão, da técnica e da ciência, proposta da modernidade. Ele expressa se não uma consciência, ao menos uma necessidade subjetiva de referências transcendentais, e, no dizer de Bingemer (1998), um “desejo ardente e incontrolável de entrar em comunhão com esta incompreensível realidade que se chama sagrado” (p. 83). Para essa mesma autora,

A ressacralização do mesmo mundo do qual a razão moderna apressou-se em proclamar o desencantamento e a secularidade complexifica as perguntas acima levantadas. O reaparecimento, o reemergir – mais que volta- do religioso, do sagrado, a sede pelo mistério e pela mística em distintas formas aparecendo após o “banimento” ensaiado pela secularização denota uma volta (ou uma permanência) da necessidade contemplativa, o aparentemente novo emergir de valores como a gratuidade, o desejo, o sentimento e a redescoberta, em nova dimensão, da natureza e da relação do homem com o planeta. (80)

A sensação de desamparo comum em nossos dias, e o fato de ver-se encostado nos próprios limites, levam o ser humano a repropor a experiência do sagrado, em muitos casos mediada pela religião, como caminho de reanimação de suas forças. No dizer de Libânio (1998),

a religião pode animar as pessoas terapeuticamente ou, pelo menos, levá-la a uma resignação diante da inexorabilidade do processo histórico. Ela se transforma numa “ilha da fantasia”, onde as pessoas podem viver aquilo que o sistema não oferece, sem precisar combatê-lo ou modificá-lo. (p. 67)

Mas esta “inundação religiosa” (Libânio, 1998, p. 62) à qual assistimos, ao mesmo tempo em que reage a um momento histórico e denota cansaço em relação a ele, paradoxalmente tem suas características e se adapta ao seu perfil ideológico. Seguindo um viés capitalista de expressão neoliberal, também o movimento religioso segue o caminho da individualização e da privatização das experiências: “a individuação da forma religiosa corresponde, por conseguinte, ao sistema de ideias e valores reinantes nesse momento sócio-político, econômico e cultural” (Libânio, 1998, p. 63). Araújo (2007) reitera essa análise, ao dizer que

a nova religiosidade é ingênua, narcisista, sem uma vivência do amor, da doação, da abertura para o outro. Expressa a cultura do nosso tempo pós moderno, trazendo de si também as angústias e as necessidades próprias deste momento. A religião tornou-se intimista, já não sendo mais fato fundamental a convivência social. As pessoas sentem sempre menos a necessidade de “fazer parte de” instituições, pois em geral, não querem estar sujeitas a se

submeter a juízos “oficiais”. No entanto, a solidão é uma verdadeira praga da vida moderna (p. 83).

Justamente por situar-se nesse momento histórico de saturação de antigos ideais e perplexidade diante de novos projetos a construir, contexto de certa forma angustiante, a experiência religiosa passa, não raras vezes, pela ampliação das vivências emocionais. A emergência da subjetividade, aliada a um pluralismo que coloca no mercado inúmeras opções e produtos religiosos, bem como a crescente inserção da religião no espaço público, fortalecem o campo religioso como espaço para o sujeito construir o seu sistema próprio de significados (Araújo, 2007) e buscar a “cura” para suas emoções feridas. Desse modo, é legítimo para a pessoa o que mais favorece seu bem-estar, o que vem ao encontro de suas necessidades afetivas, aquele espaço ou proposta que mais favorece experiências emocionais que atendam às suas carências. Mas tudo se resume àquele momento intenso de emoção, sem mais vinculação a projetos ou a compromissos eclesiais¹⁶. Aqui se revela fortemente a ambiguidade do “homem e da modernidade líquida” (Bauman, 2001), que sabe-se necessitado de vivências alteritárias, que está desgastado pela solidão e pelo medo, que sente necessidade de sair de si e ajudar seu semelhante, mas que teme vincular-se, e por isso mantém frouxos os seus laços fraternos.

Esse movimento da vivência religiosa em direção “centrípeta”, voltada para a subjetividade e não para o externo da instituição, certamente tem sua importância. De acordo com o filósofo francês Luc Ferry (1951), que nos últimos anos tem se dedicado a refletir sobre o impacto da secularização no sentido da vida humana,

pode ocorrer que o humanismo, em vez de abolir a espiritualidade, mesmo que em benefício da ética, nos dê acesso, pelo contrário e pela primeira vez na história, a uma espiritualidade autêntica, livre de seus ouropéis teológicos, enraizada no homem e não em uma representação dogmática da divindade (Ferry, 2007, p. 38).

¹⁶ Eclesial (do grego *Eklesia*, igreja) é termo recorrente no meio católico para designar a vinculação de uma pessoa à comunidade religiosa, e ao conjunto de sua proposta de vida, incluindo sua proposta ética e compromissos sociais.

De acordo com seu pensamento, o processo de divinização do homem, empreitada da modernidade, se cruza hoje com a humanização do divino, forjando assim uma revisão das instituições, sobretudo no que se refere a seus dogmatismos e centralização na figura da autoridade, favorecendo o deslocamento da religião para uma esfera mais íntima, aquela do coração humano: “Mas se o divino não é de ordem material, se sua ‘existência’ não está no espaço e no tempo, é mesmo no coração dos homens que se deve agora situá-lo e nessas transcendências que eles percebem, neles próprios, lhes pertencerem e lhes escaparem para sempre” (Ferry, 2007, p. 208).

Permanece, portanto, um grande desafio para as religiões, nos dias atuais: acolher essa demanda emocional que motiva a participação dos fieis, favorecendo-lhes espaços de segurança e (re)conexão com eles mesmos, com os outros e com o transcendente, mas sem perder seu tônus crítico-social, sua dimensão depurativa da realidade, cuidando para não se tornar um lugar de refúgio escapista e de não enfrentamento da realidade, exatamente o que Marx (2005/1844) chamava de “ópio” do povo.

Nesse contexto, as religiões, nas suas mediações concretas e rituais que são as igrejas, de um modo geral têm buscado desempenhar uma função de suporte às mais variadas vulnerabilidades a que hoje as pessoas estão expostas e tentam responder satisfatoriamente a essas buscas. Elas se propõem como instâncias dispensadoras de cuidados e atribuidoras de sentido, e, cada qual a seu modo, lida com o humano e com suas questões mais profundas e complexas.

Muitos recorrem ao expediente religioso, nas diversas denominações religiosas, em busca de amparo, conforto e, sobretudo, algo (ou alguém) que lhes auxilie a dar sentido e continuidade à sua vida. São pessoas que, a princípio, não estão em busca de teologia, dogmas, teorias religiosas, mas de um significado maior para o cotidiano, que seja capaz de ajudá-las a compreender que a vida vale a pena. Muitas delas não provêm de ambientes e práticas religiosas, enquanto outras, não em menor proporção, são oriundas das próprias tradições religiosas, inclusive cristãs católicas, queixosas de não terem encontrado nelas o sentido buscado. O sofrimento que comunicam, seja ele espiritual ou psicológico, pode

estar associado ao fato de que a mera atenção aos aspectos formais e externos da religião não gera conforto suficiente, sobretudo em uma época de *nonsense*, como é a nossa.

Apesar de perder a parte central na sociedade – e talvez mesmo por causa dessa perda – a Igreja pode desempenhar em alguns casos uma função muito positiva como instituição intermediária, positiva tanto para o indivíduo quanto para toda a sociedade. Para o indivíduo pode a Igreja representar então a comunidade mais importante de sentido...A Igreja pode, por exemplo, comunicar sentido tanto para sua vida familiar quanto para sua cidadania (Berger & Luckmann, 2004, p. 72).

A experiência espiritual, especialmente aquela circunscrita pela religião, é universal e antiquíssima. Para falar dela há uma terminologia bem variada. Aos olhos leigos, tudo parece servir para o essencial: expressar sua relação com o transcendente, seja ele quem for e como for. Daí usarem-se indiscriminadamente palavras como: espiritualidade, espiritualismo, religião, religiosidade, transcendência, sentido existencial, bem-estar espiritual, dimensão superior, ser superior, Ente, o Absoluto, Mistério, Energia, emoção profunda, sagrado, a divindade, a Luz, estado de graça, plenitude, nirvana, etc. Por outro lado, pode-se encontrar em ambientes científicos terminologias específicas para o fenômeno, a maioria, no entanto, pejorativa, com tons mais interpretativos, reduzindo-o a seus enquadres conceituais, tais como: alienação, ópio, patologia, pensamento mágico, estado regressivo, mecanismo de defesa, estado de fantasia e sobrenatural, entre outros tantos (Cavalheiro, 2010). Sendo assim, torna-se importante uma compreensão mais abrangente da questão religiosa, levando em conta conceituações e contornos próprios do fenômeno religioso, sua relação com as diversas formas de espiritualidade e transcendência, especialmente sua interface com a psicologia.

O conceito de religião tem sido amplamente discutido e trabalhado não somente no âmbito das mais variadas expressões religiosas, mas também pelas ciências sociais. Por se tratar de um fenômeno tão antigo quanto o próprio ser humano, que muito cedo em sua história desenvolveu meios de ritualizar simbolicamente sua relação com o sagrado, de acordo com os diferentes povos e culturas, interessa à ciência compreender seu significado, sua implicação na maneira como cada povo organiza sua vida cultural e social, assim como as marcas que uma religião deixa na história.

Para Vergote (1969), estudioso da relação da psicologia com a religião citado por Valle (2010), religião seria “um conjunto orientado e estruturado de sentimentos e pensamentos, por meio dos quais o homem e a sociedade tomam consciência vital de seu ser íntimo e último e, simultaneamente, nela se torna presente o poder divino” (p. 43). Já Kovács (2007) aponta para o lado mais formal da religião, definindo-a como “sistemas de crenças, com tradições acumuladas envolvendo símbolos, rituais, cerimônias e trazem explicações sobre a vida e a morte” (p. 246).

Ainda que nossa pesquisa tenha como foco a religião e como nela se dá a busca por cuidados, cabe-nos aqui um breve conceito de espiritualidade, para efeito de distinção. Entendemos espiritualidade como uma lente que possibilita ao ser humano um olhar aprofundado, que enxergue para além das aparências, permitindo que qualquer fenômeno tenha espaço para sua pura emergência, com toda sua completude e beleza. Trata-se de um olhar menos opaco, mais amplo, iluminado por uma luz que vem de dentro para elucidar a experiência, permitindo que ela seja ela mesma e desvele-nos sua beleza. Teixeira(2005) lembra que a função da espiritualidade é, justamente, proporcionar ao ser humano um olhar diferenciado e novo sobre o mundo, para que ele possa ver o maravilhoso, o gratuito, o misterioso de cada coisa:

a grande obra da espiritualidade e da mística é justamente sensibilizar o sujeito para captar ‘o outro lado das coisas’, perceber aquilo que está sempre presente, mas escapa ao olhar desatento. Fazer a experiência do mistério gratuito não é romper com o mundo e a realidade envolvente, mas entrar em profunda comunhão com toda a realidade e ir sempre além (p. 15).

Trata-se, portanto, de uma dimensão constitutiva de todo ser humano, que transborda os contornos institucionais e não depende necessariamente de filiação a uma determinada igreja ou estrutura religiosa, como normas e doutrinas. Derivada do vocábulo “espírito”, espiritualidade significa sopro de vida, busca humana de um sentido, com uma dimensão transcendente (Kovács, 2007). Ela pode ou não ser vivida no âmbito de uma religião. Cavalheiro (2010) fala de dois aspectos da espiritualidade, o *vertical* e *horizontal*. De acordo com ele,

no seu aspecto vertical, a espiritualidade remete à religiosidade, à transcendência, à relação pessoal com o Absoluto, enquanto que, no aspecto horizontal, vincula-se à relação com as pessoas, ambientes, à prática dos valores supremos. Os autores assinalam a dimensão transcendente, o sentido ou propósito de vida, a missão na vida, o sagrado na vida, os valores não materiais, o altruísmo, o idealismo e a consciência do trágico (Cavalheiro, 2010, p. 23).

Quanto à religião, discute-se sua etimologia, partindo-se de duas palavras latinas igualmente significativas: *religare e relegere*. A primeira, *religare*, remete à ideia de se estabelecer uma ponte entre o ser humano e um fundamento ou uma origem tida como real, absoluta e última. Essa ponte seria constituída de especulações, devoções e, sobretudo, de rituais. Já a palavra *relegere* refere-se à releitura, reinterpretação da vida e dos acontecimentos, dar sentido ao vivido (Cavalheiro, 2010). Já Cícero propõe uma outra interpretação. Religião viria de *religere*, recolher, retornar sobre um fato, refletir (Houtart, 2002, p. 20).

Amatuzzi (1999) vê a religião como um campo de experiência no qual a pessoa pode ou não crescer. Ela pode se tornar um sistema rígido que nos distancia da experiência cotidiana e, se assim for, ela se descaracterizará de sua função de campo de desenvolvimento global. As consequências seriam desastrosas, como aponta Leonardo Boff(2001):

O resultado é a mediocridade, a acomodação, o vazio dos profetas e mártires e o emudecimento da palavra inspiradora de novo ânimo e de nova vida. As instituições religiosas podem tornar-se, com seus dogmas, ritos e morais, o túmulo do Deus vivo (p. 29).

Numa linha mais sociológica, pode-se conceber a religião como elemento fundamental na configuração do sentido comunitário e na possibilidade de preservar a cultura e a sabedoria de um determinado grupo:

além de fazer parte da cultura, a religião é constituída por mitos, rituais e comportamento moral que interpretam o processo cultural, definindo significados de comunidade e influenciando sobre que pode e não pode ser feito, ou o certo e o errado. Assim, move-se entre o que é novo e a sabedoria herdada do passado, sendo desafiada a equilibrar ambas as esferas, como um fator de preservação da cultura. (Hefner, 2007, citado por Henning & Moré, 2009, p.86).

Interessa-nos neste estudo, de modo especial, a relação da religião, visualizada na sua forma concreta e institucional que são as igrejas - particularmente a Igreja Católica - com aqueles que, por variados motivos os quais nos propomos discutir, se dirigem a ela em busca de cuidados. Por cuidados aqui entendemos não apenas os serviços essencialmente litúrgicos e rituais oferecidos pela instituição - como os sacramentos e bênçãos, por exemplo -, mas toda e qualquer forma de atenção por ela dispensada àqueles que a ela recorrem em busca de auxílio, tais como orientação/direção/aconselhamento espiritual, suporte espiritual em situações-limite como a doença e a morte, assistência social em situações de vulnerabilidade social e econômica, parcerias em movimentos sociais, esclarecimentos de cunho ético, pastoral ou teológico, etc. Panzini e Bandeira (2005), citando Pargament (1997) e Tarakshwar e Pargament (2001), discorre sobre os “objetivos-chave” da religião, a saber: busca de significado, controle, conforto espiritual, intimidade com Deus e com outros membros da sociedade, transformação de vida, busca de bem-estar físico, psicológico e emocional. Dos aspectos aqui citados, dois merecem consideração especial nesse momento: a dimensão curativa da religião e a importância da orientação espiritual.

Há um provérbio que os mais antigos e versados no bom latim gostam de dizer: “*medicus curat, Deus sanat*” (o médico cura, Deus sara). Em um primeiro olhar, duas coisas já nos chamam a atenção: uma certa contraposição entre o médico e Deus, e uma possível diferença conceptual entre os verbos curar e sarar, o que nos faz levantar uma questão inicial: “se o médico cura, ainda haverá lugar para Deus sarar?” (G. Paiva, 2007, p. 99). Já destacamos anteriormente que “cura” e “cuidado” provêm de uma mesma raiz etimológica e que têm sentidos muito semelhantes. Curar é cuidar, dispensar atenção, zelar pelo bem-estar próprio ou de outra pessoa, ainda que sua compreensão esteja muito ligada a procedimentos médicos, e traga embutida a concepção de êxito em eliminar doenças, o que aproxima curar de sarar. Quando no senso comum se recita o provérbio acima, porventura se entende sarar em uma dimensão que extrapola o bem-estar do organismo, na sua dimensão mais física? Seria sarar¹⁷ uma “obra de Deus” no sentido da reabilitação do corpo

¹⁷ Do latim *sanare*, o verbo sarar muitas vezes foi associado ao verbo curar (*curare*). Há uma aproximação entre o adjetivo latino *sanus* (são, sensato, puro, liberto) do substantivo *salus* (saúde, salvação, saudação, ventura), o que pode ter levado a uma ênfase em *sanare*, ligando-o também à ideia de “salvação das almas”.

e do espírito ou alma? Pensa-se, nesse caso, em “um tipo de bem-estar religioso, concretamente a libertação do pecado e união com Deus”? (G. Paiva, 2007, p. 102). Por isso entende-se que Deus teria um qualificativo superior ao do médico?

O interesse científico pela dimensão curativa das religiões têm motivado pesquisas na área. Rabelo (1993;1994), Cerqueira-Santos, Koller e Pereira (2004), Corrêa (2006), Aquino e Zago(2007), Dalgalarondo (2007), Pessini (2010), Esperandio e Ladd (2013), são alguns exemplos mais recentes de trabalhos que investigam a relação entre saúde (física e mental) e religião ou espiritualidade. Koenig (2007) publicou um interessante estudo na Revista de Psiquiatria Clínica apontando que, em um levantamento bibliográfico por ele realizado, só de 2001 a 2005 ele encontrou 6.437 artigos sobre aquela relação.¹⁸

G. Paiva (2007), comentando um estudo de Ellison (1998) sobre achados empíricos envolvendo curas e resultados desejáveis de saúde física e mental, procura buscar alguma explicação do ponto de vista psicológico que possa ajudar na compreensão desses resultados. De acordo com sua análise,

a explicação desses achados pode ser buscada, do ponto de vista psicológico, na eficácia da religião em promover comportamentos saudáveis e restringir comportamentos nocivos; na influência da religião nos estilos de vida pessoal; na integração e apoio, favorecidos pelos atos religiosos sociais; na intensificação dos sentimentos de auto-estima providos pela religião; no enfrentamento das situações estressantes num quadro de referência religioso e, possivelmente, nas alterações das conexões psiconeuroimunológicas ou neuroendócrinas que afetam sistemas fisiológicos” (G. Paiva, 2007, p. 101).

Certamente a busca por cura, seja essa entendida como bem-estar físico, mental, psicológico ou espiritual, é uma das mais frequentes no terreno religioso, em nossos dias. Ainda que em toda a história da humanidade se possa dizer que a dimensão curativa estivesse presente nas religiões como um aspecto essencial, os tempos atuais, com toda a gama de desafios e

¹⁸ “De fato, uma pesquisa *on-line* na PsyclINFO (uma base de dados que contém 2,3 milhões de pesquisas e artigos acadêmicos de 49 países em 27 idiomas), usando as palavras-chave ‘religion’, ‘religiosity’, ‘religious beliefs’ e ‘spirituality’, revela algumas tendências interessantes. Quando restringi os anos da busca de 1971 a 1975, foram identificados 1.113 artigos, mas ao repetir a pesquisa restringindo-a aos anos entre 2001 e 2005, obtive 6.437 artigos, havendo um aumento de mais de 600% em 30 anos. Assim, parece ocorrer um rápido incremento na pesquisa e discussão acadêmicas relacionadas à relação entre religião, espiritualidade e saúde mental” (Koenig, 2007, pp. 5-6).

angústias que geram, favorecem a necessidade de recorrência ao expediente religioso em busca de auxílio curativo. Na opinião de Corrêa (2006),

o ser humano da sociedade contemporânea é aquele que não é mais capaz de conviver com o sofrimento, com as dores advindas dos padrões de sua cultura. Ele é facetado, fragmentado e tutelado por uma vertente médico-científica-industrial, que vai se constituir na base sobre a qual se sustenta o discurso da doença e não mais o da saúde, senão como uma condição de exorcização da dor, na concepção de Illich (1999). A religião pode levar o ser humano, nesse caso o “ser-doente”, à busca da recuperação de suas enfermidades através da aproximação com um Deus mágico, poderoso e divino, o qual transcende o humano, ou seja, a recuperação religiosa, a qual usa o poder da palavra divina (pp. 137-138).

Cerqueira-Santos, Koller e Pereira (2004) apontam outro aspecto também bastante significativo na compreensão da crescente busca pela cura no terreno religioso, quando refletem a respeito de concepções fragmentadas de saúde e doença, que não conservam a integralidade do ser humano e sua unidade psicossomática. Assim, os sistemas alternativos e não científicos muitas vezes propõem uma antropologia mais coerente e de caráter mais totalizante, o que certamente impressiona e agrada mais as pessoas. De acordo com seu pensamento,

a especialização da medicina científica aponta para um caráter de fragmentação e afastamento de uma concepção mais integrada do homem, em referência ao caráter totalizante dos sistemas de representações sociais que orientam as práticas curativas não-científicas ou populares (Neves, 1984). A relação médico-paciente põe em destaque a assimetria dessa relação, a oferta de informações descontextualizadas e a posição submissa, por isso mesmo angustiante, enfrentada pelo usuário (p. 84).

De que maneira a religião consegue ser curativa ou terapêutica? Certamente a ideia de poder de curar se inclui nas próprias concepções de religião. Glasenapp (s.d.) considera a religião como “a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo e expressam por insight, pensamento, sentimento, intenção e ação” (Glasenapp citado por Cerqueira-Santos, Koller & Pereira, 2004, p. 83). Esse conceito se aproxima muito mais da dimensão subjetiva da religião, e não da institucional, mas conduz à ideia da religião como mediadora desses poderes. Enquanto revestida de um caráter “sagrado” que lhe é atribuído pela cultura e pela crença pessoal de cada fiel, a religião

conserva a atribuição de garantidora dos benefícios divinos e de iniciadora do crente nos mistérios que podem vinculá-lo ao transcendente.

Outra questão a ser feita é: que meios a religião usa para auxiliar o fiel na construção do sentido terapêutico e curativo da experiência religiosa? Partindo do pressuposto da fé da pessoa, aspecto subjetivo e essencial na eficácia dos resultados, a Igreja disponibiliza recursos humanos e materiais para que, intersubjetivamente, cuidador religioso, fiel e pessoas a ele ligadas, “negociem significados”(Rabelo, 1993), e ampliem as possibilidades da cura.

Parece ser consenso entre os pesquisadores das relações cura religiosa-saúde que a figura carismática do cuidador religioso tem forte poder transformador. É ele quem ajuda na interpretação da demanda, do itinerário espiritual a ser percorrido, e da ocorrência de alguma mudança na vida da pessoa. À semelhança do médico que faz um diagnóstico, receita um tratamento e confirma prognósticos, ou do psicanalista que auxilia o paciente na interpretação dos elementos que emergem do seu inconsciente em vista de uma vida emocional mais saudável, também o cuidador religioso pode persuadir o fiel a “redirecionar sua atenção a novos aspectos de sua experiência segundo nova ótica. É ele que normalmente dá “o porquê das doenças, e não o como...o sentido da doença, que acaba sendo um sentido metafísico” (Cerqueira-Santos, Koller & Pereira, 2004, p.87). A cura consistiria, assim, não no retorno ao estado inicial, anterior à doença, mas na inserção do doente em um novo contexto de experiência” (Rabelo, 1994). Isso vale para o padre, o pastor, o xamã, o pajé, o sacerdote umbandista, etc.

Mas a comunidade religiosa, aqui entendida como o conjunto de fiéis que já praticam determinada religião, também tem um papel importante, enquanto oferece um espaço afetivo apropriado para a acolhida da pessoa e atendimento de suas necessidades, a força do seu exemplo de vida, o que passa credibilidade e confere esperança de cura e libertação. Algumas religiões, como as cristãs, especialmente neopentecostais¹⁹, reforçam muito esse

¹⁹ O Neopentecostalismo, Pentecostalismo Moderno ou Terceira Onda do Pentecostalismo é uma vertente do movimento evangélico, que reúne denominações religiosas advindas do pentecostalismo clássico ou mesmo de igrejas cristãs tradicionais, como as Igrejas Universal do Reino de Deus e a Renascer em Cristo.

aspecto com as conhecidas “correntes” de oração do conjunto dos crentes. Desse modo, a graça esperada não viria somente por meio da ação do pastor, mas também dos chamados “irmãos”.

Elementos fundamentais no processo da cura religiosa são os símbolos, os rituais e a oração. Eles proporcionam ao fiel uma visibilidade do sagrado, instaurando formas de comunicação e de acesso a um mundo misterioso que possivelmente ficaria interditado ou seria de difícil trânsito não fossem essas mediações. Símbolo, do grego *symbolon*, designa tudo aquilo que une, que estabelece ligação entre duas partes. O símbolo sagrado – uma vela, água benta, cruz ou talismã, por exemplo-, de acordo com Croatto (2001), “está localizado, em primeiro lugar, ‘entre’ o totalmente Outro e o sujeito humano que o experimenta (p. 83). O símbolo, o mito e o rito são as primeiras manifestações, as mais espontâneas, da vivência do encontro humano com o Absoluto” (p. 397).

Já os rituais, o que inclui desde os cultos no espaço sagrado do templo até as práticas privadas ou domiciliares, podem ser entendidos como campos organizados de práticas e representações onde os símbolos são manipulados para a cura (Rabelo, 1993). Eles têm um papel transformativo, produzindo mudanças na perspectiva subjetiva pela qual a pessoa percebe o seu contexto:

Ao se voltar para um estudo do ritual, vários antropólogos têm enfatizado seu papel transformativo: manipulando símbolos em um contexto extracotidiano, carregado de emoção, o ritual induz seus participantes a perceberem de forma nova o universo circundante e sua posição particular nesse universo (Rabelo, 1994, p. 48).

A liturgia, ação ritual e simbólica da comunidade religiosa, oferece aos fiéis um espaço favorável ao “encontro” com o transcendente e à redefinição de significados para suas vidas à luz desse encontro. No conjunto de sua organização (sinais, gestos, músicas, objetos sagrados, palavras, silêncio), o participante é envolvido pelo mistério que atrai e desafia sua subjetividade, desperta as vias da sensibilidade, da emoção e da intuição, e o envolve num clima favorável à criação e recriação de sentidos. Recorrendo ao pensamento de Winnicott (1975c), podemos afirmar que o espaço proporcionado pela experiência litúrgica constitui-se

numa “área intermediária”, onde a subjetividade do fiel comunga da presença do totalmente Outro, a divindade experimentada nas suas mediações, e “brinca” com a seriedade da vida, reelaborando suas experiências. Assim, “o espaço litúrgico é considerado como um desses espaços transicionais, pois, proporciona subsídios para enfrentamento de crises, conflitos bem como sedimentações de sentido da vida” (Paula, 2010, p. 124).

Embora a oração, nas suas mais diversas modalidades, não seja uma prática necessariamente vinculada à pertença de um sujeito a uma determinada religião, sabe-se que todas as religiões têm nela sua principal alavanca da vida espiritual, e não só a recomendam com insistência a seus fiéis, como também os iniciam nessa prática. Heiler (1932) um teólogo alemão lembrado de modo recorrente nos estudos sobre oração, dizia que

não existe nenhuma dúvida de que a oração é o coração e o centro de toda religião. Não em dogmas e instituições, nem em ritos e ideais éticos, mas na oração podemos alcançar a qualidade peculiar da vida religiosa. Nas palavras de uma oração nós podemos penetrar nos movimentos mais profundos e mais íntimos da alma religiosa (citado por Esperandio, 2013, p. 629).

Sendo assim, a oração perpassa a vida religiosa do crente e torna-se para ele um poderoso meio para o cuidado de seu bem-estar, servindo-lhe de suporte nas situações aflitivas e de expressão agradecida nos momentos alegres. Com ela a pessoa se mune de forças, poder e entusiasmo para o enfrentamento dos desafios da vida, mantendo viva a sua espiritualidade, e fazendo dela critério constante de discernimento e clareza nas suas decisões.

Esperandio e Ladd (2013) apontam em recente pesquisa resultados bastante significativos de amadurecimento espiritual e conquista de bem-estar físico, mental e emocional, obtidos com o auxílio da oração, em interação com outras modalidades de cuidados. Eles concluem:

Os resultados indicam que a oração exerce um papel importante na constituição subjetiva de seus praticantes, sobretudo nos aspectos relacionados à saúde mental e espiritual. Os sujeitos reportam diminuição da ansiedade, incremento das habilidades para administrar as situações de estresse e sofrimento; impulso para a cooperação mútua; maior senso de direção e propósito na vida (p. 652).

Quanto à orientação espiritual, trata-se de uma prática bastante comum nas religiões. Há diversas denominações para se referir a esse tipo de cuidado disponibilizado por elas, e cada uma tem nuance própria, dependendo da finalidade, de quem conduz o processo, e das condições da pessoa que busca esta ajuda (Aletti, 2008). Desse modo, também pode-se falar, respeitadas as diferenças, de “direção espiritual, discernimento vocacional, acompanhamento vocacional, guia espiritual, *counseling*, aconselhamento espiritual, diálogo pastoral e psicoterapia pastoral” (Pereira, 2009, p.32).

A orientação espiritual também pode ser incluída na análise da dimensão curativa, visto ter, quase sempre, um efeito regenerador da pessoa assistida. Nela se estabelece uma relação de ajuda, visto que o orientador ou diretor espiritual se dispõe a auxiliar o fiel no apontamento de situações que o aproximem mais da sua concepção de sagrado e das exigências que daí decorrem. Ela objetiva, segundo Aletti(2008), o “amadurecimento da fé do sujeito”, o que comporta “tanto uma fidelidade ao nível maturacional do indivíduo quanto a coerência com a concepção de Deus da religião de referência” (p. 121). De acordo com Pereira,

cabe ao conselheiro espiritual ampliar a visão do aconselhando sobre os seus problemas, a fim de que ele compreenda os significados da situação que está vivendo e reconheça a presença de Deus em sua vida, buscando um relacionamento cada vez mais estreito com Ele (2009, p. 44).

Basicamente a orientação espiritual se resume a três passos ou etapas: *facilitação*, *avaliação* e *orientação* propriamente dita. A *facilitação* consiste em acolher o orientando e criar condições favoráveis para que ele se conheça melhor, e reconheça a presença e a ação de Deus em sua vida. Na etapa da *avaliação*, as situações vividas por aquele que buscou aconselhamento são confrontadas objetivamente com critérios e ensinamentos da religião, para que se verifique, à luz de uma doutrina e dos princípios orientadores da Igreja, o caminho que vem sendo trilhado e a coerência das suas atitudes com sua fé. Em um terceiro momento, o da *orientação*, busca-se um discernimento, e abre-se uma visão prospectiva dos rumos a serem seguidos pelo orientando (Pereira, 2009).

Esperandio(2011) é de opinião que, especialmente no Brasil, onde a busca por aconselhamento espiritual se mostra muito frequente e plural, e o atendimento é feito com forte vinculação aos conteúdos doutrinário-institucionais de cada religião, se proponha um reflexão mais profunda a respeito da necessidade de expansão desse serviço para além dos limites institucionais, pensando-se na oferta de um cuidado inter-religioso. Isso exigiria, obviamente, um preparo e conversão dos cuidadores e guias religiosos para atitudes de acolhida, valorização e respeito às diferenças, o que ela chama de “capacidade de *outrar-se*”:

Dado o contexto cultural religioso brasileiro, a busca por aconselhamento espiritual (bem como a busca por uma comunidade religiosa e/ ou práticas religiosas) constitui-se como *estratégia de coping* amplamente utilizada pela maioria da população. Há, portanto, urgência de oferta de uma prática de cuidado que ultrapasse as barreiras da própria tradição religiosa do(a) aconselhador(a), que tenha como horizonte utópico a afirmação de relações interpessoais que promovam mais comunhão, maior abertura à alteridade, maior saúde física/emocional/espiritual, e que favoreça, dessa forma, processos de *outramentos* afirmativos da vida tanto para aqueles(as) a quem se oferece o cuidado quanto para aqueles(as) que se colocam nesse lugar de cuidadores e aconselhadores pastorais (pp. 444-445).

Partindo desse panorama amplo e rico de significações a respeito da religião e seu papel, nossa pesquisa propõe fixar sua atenção na relação da oferta de cuidado religioso e a demanda daqueles que buscam a religião católica, conhecendo mais a fundo seus motivos, especialmente frente aos desafios dos tempos atuais. Acreditamos que focalizar o fenômeno da religião a partir da função a ela atribuída por Winnicott possa abrir perspectivas bastante interessantes para o aprofundamento da relação que o homem contemporâneo estabelece com a religião.

As religiões (do ponto de vista de sua função psicológica) são sistemas compartilhados de significado e de reconhecimento da parte do outro, com referência específica e qualificante ao Transcendente, o mais das vezes utilizando a figura metafórica das figuras primárias de cuidado. O indivíduo, interagindo numa contínua negociação com a religião oferecida pela própria cultura, re-‘cria’ a religião que ‘encontra’ (Winnicott) segundo as formas que são sempre culturalmente determinadas e mesmo rearticuladas em modalidades idiossincráticas, em função das próprias experiências (inconscientes, pré-conscientes e conscientes) de fé e confiança. (Aletti, 2004, p. 38)

9. O cuidado religioso na Igreja Católica

O cristianismo está entre as religiões mais antigas da humanidade. Em nosso país sempre figurou como a que congrega maior número de adeptos, sejam estes católicos ou evangélicos, nas suas mais diversas ramificações. Na sua origem, segundo a sua tradição e a Bíblia, o seu livro sagrado, está a figura de Jesus Cristo, filho de Deus que se fez homem, viveu na Palestina no primeiro século da era chamada “cristã” até os trinta e poucos anos. Destacou-se como profeta, anunciador de um novo tempo e novos modos de os homens relacionarem-se entre si e com Deus, assumiu a causa dos mais pobres e marginalizados de seu tempo e terminou sua vida histórica assassinado em uma cruz, ato visto como salvífico para toda a humanidade. Segundo a fé dos cristãos, Jesus teria ressuscitado depois de três dias e estaria em espírito presente entre nós. A Igreja, enquanto instituição, estaria no mundo como continuadora da missão de Jesus e anunciadora da sua palavra de amor e de vida. De acordo com Lucas, um dos escritores dos evangelhos, a missão de Jesus, anunciada por Ele próprio, seria:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou com a unção, para anunciar a Boa Notícia aos pobres; enviou-me para proclamar a libertação aos presos e aos cegos a recuperação da vista; para libertar os oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor.²⁰

Outro evangelista, João, em uma simples frase resume o que Jesus teria dito a respeito de sua própria missão: “Eu vim para que todos tenham vida, e vida em plenitude” (Jo 10,10). E todos os quatro evangelhos narram as diversas atitudes e posicionamentos de Jesus visando a libertar e cuidar dos homens e mulheres do seu tempo, deixando aos seus continuadores a lição do compromisso com a vida e com a alegria do ser humano. É comum encontrarmos nos evangelhos a pergunta pontual de Jesus àqueles que a ele acorriam ou por ele eram abordados, portadores de algum tipo de sofrimento, fosse ele físico, espiritual ou emocional: “você quer ser curado?” (João 5,6). Desse modo, o cristianismo herda a mesma missão de seu fundador: curar/cuidar da vida e do bem-estar integral de todo ser humano. A Igreja

²⁰ Evangelho de Lucas, 4, 18-19

Católica no Brasil, ao planejar seus trabalhos para o quadriênio 2011-2015, por exemplo, assim afirma:

Isso exige de todo cristão assumir atitudes, não apenas no que se refere ao anúncio do imprescindível valor da vida, mas também através de práticas que ajudem a vida a desabrochar e florescer, em toda a sua plenitude. Em meio a um mundo marcado por tantos sinais de morte e inúmeras formas de exclusão, a Igreja, em todos os seus grupos, movimentos e associações, animados por uma *Pastoral Social estruturada, orgânica e integral*, tem a importante missão de *defender, cuidar e promover a vida, em todas as suas expressões* (CNBB, 2011, p. 72, grifo nosso).

Para viabilizar esse propósito, a Igreja Católica, enquanto instituição que requer estruturas e planejamentos, se organizou de diferentes modos ao longo de sua existência bimilenar, sempre tentando adequar-se às exigências de cada época e cultura. Vê-se, já no início do cristianismo, a preocupação dos primeiros discípulos com os novos fiéis de origem grega, que se sensibilizaram com o abandono social das suas viúvas, mudando sua rotina para atendê-las, conforma registra o livro bíblico dos Atos dos Apóstolos (At 6,1-4). G. Paiva (2007), citando Stark (1997), recorda a solicitude dos cristãos dos primeiros séculos aos recém-convertidos ao cristianismo por ocasião das grandes epidemias que assolavam o império romano, fator que teria poupado vidas e motivado a conversão de pagãos à religião cristã:

A caridade, ou seja, o amor ao próximo induziu os cristãos, diferentemente dos pagãos, a providenciar para os irmãos de fé *cuidados elementares*, como simples provisão de comida e água que permitem aos temporariamente enfraquecidos lutar por si mesmos pela recuperação em vez de perecer miseravelmente (p. 100. Grifo nosso).

A história do cristianismo é rica em exemplos de preocupação e desvelo pelas causas sociais e promoção do bem comum. Basta lembrar o envolvimento da Igreja Católica e congregações religiosas na área da saúde, especialmente na direção e administração de inúmeros hospitais e instituições asilares de idosos. A enfermagem foi uma área de cuidado que se desenvolveu a partir do cristianismo, visto que os seus agentes eram, no início, desvinculados das atividades médicas, e ligados à Igreja Católica romana na Idade Média (Mucci, 2005). Pode-se citar, ainda, a atuação da Igreja no cuidado aos órfãos e

abandonados²¹, com a instituição dos orfanatos e internatos. Cabe pensar, também, no cuidado da Igreja Católica no campo da educação, com a criação e manutenção de escolas em todos os níveis. Sob sua tutela surgiram, a partir do século XIII as universidades, como desdobramento das escolas monacais, episcopais e palatinas, de posse de monges e bispos. Elas eram “o refúgio privilegiado da cultura, tanto por meio da transcrição como da conservação dos clássicos” (Reale & Antiseri, 1990, p. 478).

Há de se objetar, e com razão, que tudo isso se sucedeu não sem sombras e erros. Enquanto instituição situada em contextos e épocas diferentes, a Igreja Católica também “respirou o ar” de cada tempo, o que muitas vezes a levou a grandes equívocos e descuidos. E nesses aspectos não lhe faltam críticas: seus desmandos e avareza na lida com o poder e o dinheiro na Idade Média, a postura combativa e autoritária frente a tudo o que lhe era considerado heterodoxo na época das Cruzadas e da Inquisição, a gestão de posturas totalitárias nos conventos, a falta de sensibilidade e omissões que tantas vezes legitimaram ou continuam legitimando a exclusão e o preconceito, só para citar alguns exemplos. Isso tudo, não obstante sua gravidade, não invalida todo o bem e cuidado que tem proporcionado às pessoas.

Assim, além de oferecer acolhimento e orientação espiritual na escuta e aconselhamento aos que recorrem a ela, a Igreja Católica disponibiliza sinais concretos da bênção de Deus através dos chamados Sacramentos (Batismo, Crisma, Eucaristia, Matrimônio, Ordem, Reconciliação e Unção dos Enfermos), bem como se estrutura em comunidades e grupos de serviços e cuidados específicos às mais diversas realidades e necessidades das pessoas, serviços aos quais denomina “pastorais”, tais como: Pastoral da Criança, Pastoral Familiar, Pastoral da Saúde, Pastoral dos Moradores de rua, etc.

Essas pastorais são coordenadas normalmente por “leigos”, homens e mulheres comprometidos com a instituição, e auxiliados por inúmeros voluntários que se empenham

²¹ Digna de nota é a criação da chamada “Roda dos Expostos”, aparato cilíndrico oco de madeira, colocado na parede de uma casa ou instituição, onde eram depositados anonimamente bebês rejeitados por suas famílias ou mães incapacitadas de criá-los, para que não morressem. Sua origem se deu na Itália durante a Idade Média, com o trabalho de uma Irmandade da Caridade, que organizou em um hospital em Roma um sistema de proteção à criança abandonada.

na mesma tarefa. Quanto ao preparo e formação desses agentes pastorais, eles são realizados com maior ou menor atenção dependendo da visão que o padre ou mesmo a Igreja local (diocese, paróquia) têm a respeito dessa necessidade. Na maioria das vezes o empenho se dá mais na formação teológica, bíblica e metodológica, recaindo timidamente sobre os aspectos humanos e emocionais do cuidado religioso.

A todos esses chamaremos “cuidadores” nesta pesquisa, não limitando o termo à hierarquia da instituição (bispos e padres), mas estendendo-o também aos leigos que assumem a missão de auxiliar na condução e atendimento de todos os que recorrem à instituição Igreja Católica ou por ela são abordados. Pela expressão “cuidado religioso” compreendemos toda e qualquer forma de atenção dispensada pela Igreja às pessoas, seja ela um serviço ligado ou não aos sacramentos, tais como o acolhimento e aconselhamento espiritual, ou algum serviço pastoral. Pensa-se, aqui, no cuidado religioso enquanto verdadeira maternagem²², atitude de acolhida, sustentação da fragilidade alheia, movimento contínuo e comprometido na direção daquele que mais necessita de atenção e zelo, em um renovado exercício de amor e de gratuidade.

22 De acordo com a intuição e pronunciamentos recorrentes do papa Francisco, (líder mundial da Igreja Católica a partir de 2013), a Igreja Católica precisa assumir seu papel com inspiração materna: “Sonho com uma Igreja Mãe e Pastora. Os sacerdotes devem ser misericordiosos, tomar conta das pessoas, acompanhando-as como o bom samaritano que lava, limpa, anima o seu próximo. Isto é Evangelho puro. Deus é maior que o pecado. As reformas organizativas e estruturais são secundárias, isto é, vêm depois. A primeira reforma deve ser a da atitude. Os sacerdotes do Evangelho devem ser capazes de aquecer o coração das pessoas, de caminhar na noite com elas, de saber dialogar e mesmo de descer às suas noites, na sua escuridão, sem perder-se. O povo de Deus quer pastores e não funcionários ou clérigos de Estado (trecho de entrevista concedida pelo papa à revista italiana *La Civiltà Cattolica*, publicada pelo O Globo online em edição de 19.09.2013)

CAPÍTULO 2

OBJETIVOS

Objetivo geral

Investigar o imaginário coletivo de cuidadores religiosos, bem como de pessoas que buscam a Igreja Católica, sobre os motivos que as levam a buscar ajuda nesta instituição.

Objetivos específicos

- a) Refletir sobre a relação da psicologia com a religião, suas funções na dinâmica da integração, personalização e busca de identidade do ser humano e sentido para o viver;
- b) Oferecer aos cuidadores religiosos e aos psicólogos clínicos instrumentais teóricos e práticos que lhes permitam uma maior integração entre as dimensões religiosa e psicológica na compreensão das pessoas que assistem.

CAPÍTULO 3

NAS TRILHAS DA PESQUISA: O MÉTODO

Fazer ciência é organizar os conhecimentos, produzir um saber, teorizar o real. É desrealizar o velho mundo da empiria e do senso comum para criar outro novo, a partir da re-flexão, isto é, do debruçar-se dialético do pensamento sobre si mesmo. É fazer a leitura dos fatos com um olhar contemplativo e sempre reinventado, buscando uma explicação crítica da realidade (Furlan, 2008).

A ciência consiste então num esquema de apresentação da realidade. Uma apresentação medida, inventada pela razão. Por isso é uma reapresentação ou reinvenção e não imediatamente o aparecimento do real em sua naturalidade, que é sempre sem peso e medida. (Buzzi, 1984, p.115)

Considerando a eterna novidade do mundo e o fluir constante da realidade, pode-se compreender a ciência enquanto atividade, dinâmica, sempre em (re)construção. Sendo assim, entende-se a “inquietude” científica que está sempre a reinterpretar os fatos e a reconsiderar teorias que foram válidas por um tempo, mas sempre carecem de revisão e, por vezes, de substituição. Se a realidade é cambiante, novas questões vão se sobrepondo às antigas, exigindo novas hipóteses e respostas. Isso justifica a pesquisa científica, compromisso sério com a ampliação do conhecimento e com o progresso da ciência.

A pesquisa científica exige sempre um método como procedimento, bem como uma teoria que a justifique e assegure a explicação/compreensão dos fatos. Método é sempre um caminho associado à ideia de objetivo, (do grego *metá* [por meio de, para além de] + *hodós* [caminho, estrada]). Para Herrmann (2001), “antes do positivismo, e depois, - onde indica clareza, repetição, comprovação – método tem significado movimento e modo, principalmente” (p. 01). Sendo assim, por método pode-se entender a “forma do processo de aquisição de conhecimento, a forma de produção, bem como a forma do saber produzido – ou seja, a forma de sua empiria, do universo particular que propõe” (Herrmann, 2001, p.

02). É um conjunto de procedimentos, abordagens e técnicas utilizados pela ciência para levantar questões e resolver problemas, de uma maneira organizada, sistemática.

Neste estudo optamos por uma *pesquisa qualitativa* que faz uso de um procedimento dialógico baseado no potencial heurístico e mutativo do narrar e da transicionalidade de Winnicott - *a narrativa interativa*, cuja análise foi realizada à luz da psicanálise, de modo especial segundo as ideias winnicottianas sobre o cuidado materno-infantil.

1. Uma pesquisa com método qualitativo

O modelo científico moderno, de corte positivista, tem representado, em larga escala, a forma tradicional de pesquisa. Esse modelo surgiu como um empreendimento representativo e operacional do pensamento moderno que se entendia capaz de explicar a realidade de modo objetivo e unívoco. A construção de um mundo organizado foi a pretensão da modernidade, em um contexto de instabilidade e insegurança.

A modernidade surgiu como resultado de grandes transformações sociais e culturais. O rompimento com o teocentrismo dominante, colocando-se a autonomia e a razão humanas em seu lugar; a desintegração da sociedade medieval unificada, dando espaço para o pluralismo de ideias e de expressões culturais; a ascensão e crescente reconhecimento da ciência e de sua autonomia, alargando o leque das cosmovisões e das linguagens; a possibilidade de submeter a concepção de autoridade à crítica; a relativização da religião, do patriarcalismo familiar e social, da moral, das leis, entre tantos outros fatores, foram forjando um modelo de ciência que garantisse alguma estabilidade e solidez. “Para isso, a ciência moderna apoiou-se na ideia de uma realidade externa constituída fundamentalmente de regularidades, regidas por leis matemáticas independentes do sujeito do conhecimento” (Ferreira, Calvoso & Gonzales, 2002, p. 243).

Um método que desse fisionomia a esta intenção só poderia se pautar por escalas e régua. Surgiu, então, o paradigma científico da modernidade, regido pelos verbos “medir”,

“classificar”, “dividir”, “analisar”, “explicar”, “detalhar”, “enquadrar”, etc. A matemática cedeu à ciência seus instrumentais práticos e lógicos, e elegeram-se a “pesquisa quantitativa como o procedimento canônico que viria a permitir a ‘descoberta’ das leis intrínsecas da natureza” (Ferreira, Calvoso & Gonzales, 2002, p. 244).

O conhecimento válido, desde então, deveria ser aquele advindo da rígida observação da realidade, imune a qualquer viés do observador, que pudesse ser expresso em ideias claras e distintas, objetivas, testáveis e comprovadas em laboratórios, que possibilitasse ao pesquisador o controle da situação. Acreditava-se, ainda, que esse conhecimento fosse possível e representasse precisamente o mundo vivido.

Sabe-se que uma concepção de realidade traz consigo, implícita ou explicitamente, uma ideia de ser humano. Neste paradigma moderno, que considerava o universo praticamente assentado em leis imutáveis e universais, subjaz uma antropologia também universal, impessoal, de concepção ideal e essencialista. Não há lugar, nesse sistema, para o homem encarnado, concreto, sujeito histórico e cultural.

No entanto, como afirma Bauman (1999), a modernidade já admitiu que seu projeto original era impraticável. Seu rigorismo fechou inúmeras possibilidades ao desenvolvimento da própria ciência, que excluiu do rol das investigações o que não se encaixasse em seus princípios. Perceberam-se os limites estreitos da relação conhecimento-exatidão, visto que grande parte do que é humano pode ser visto de modo mais abrangente indo além do viés objetivo e mensurável. Concluiu-se pela impossibilidade da neutralidade do pesquisador. Questões tais como os significados dos processos humanos, o sentido dos fenômenos, a subjetividade tanto do pesquisador como dos pesquisados, foram ganhando espaço e exigindo outro olhar na pesquisa. Surgiu, então, a pesquisa qualitativa, primeiramente no terreno da Sociologia e da Antropologia, tendo-se hoje ampliado também para o campo da Psicologia, entre outros.

Diferentemente da pesquisa quantitativa, a qualitativa busca uma compreensão particular daquilo que estuda; não se preocupa com generalizações populacionais, princípios e leis. O foco de sua atenção é centralizado no específico, no peculiar, buscando mais a compreensão do que a explicação dos fenômenos estudados.... As técnicas qualitativas podem proporcionar uma

oportunidade para as pessoas revelarem seus sentimentos (ou a complexidade e intensidade dos mesmos); o modo como falam de suas vidas é importante; a linguagem usada e as conexões realizadas revelam o mundo como é percebido por elas. (Nogueira-Martins & Bógus, 2004, p.48)

A pesquisa qualitativa propõe-se a elucidar e conhecer os complexos processos de constituição da subjetividade. Dá-se, desse modo, um alargamento do próprio conceito do que seja ciência, transcendendo em muito o simplesmente quantitativo. E a diferença está não somente no modo de analisar os dados, mas no todo da pesquisa, na sua própria estrutura (Amatuzzi, 2009). Neves (1996, p. 2), citando Godoy (1995), elenca algumas características básicas desse estilo de pesquisa, a saber:

- (1) O ambiente natural como fonte direta de dados e o pesquisador como instrumento fundamental;
- (2) O caráter descritivo;
- (3) O significado que as pessoas dão às coisas e à sua vida como preocupação do pesquisador;
- (4) Enfoque indutivo.

Stake (2011) apresenta mais alguns elementos que nos ajudam em uma aproximação mais exata da essência da pesquisa qualitativa: trabalho interpretativo intenso; tratamento holístico dos problemas; o emprego de uma epistemologia existencial (não determinista) e construtivista; o foco na singularidade; pesquisador não intervencionista, ainda que esteja implicado na pesquisa; a captação pessoal da experiência, e a observação naturalística já que se evita testar hipóteses. Tudo isso não sem rigor, mas sem os enquadramentos do fenômeno humano em categorias pré-estabelecidas. Sendo assim, com a pesquisa qualitativa não se objetiva medir a extensão de um fenômeno, mas descrever a sua natureza. Portanto, podemos defini-la a partir de dois elementos: a inclusão da subjetividade do pesquisador no próprio ato de pesquisar, e uma visão de abrangência do fenômeno estudado (Holanda, 2006, p. 264).

2. Uma abordagem psicanalítica

A Psicanálise se origina como método de investigação do psiquismo, ou seja, já nasce como um método de pesquisa, apoiada em uma prática clínica. Ao longo do tempo, sua teoria veio

sendo construída e continuamente reformulada por Freud e seus seguidores, sempre visando a responder às demandas surgidas em contexto clínico, seja esse o consultório ou a clínica extensa. Ela é, portanto, um método de pesquisa, uma terapêutica e uma teoria (Laplanche & Pontalis, 2001). Segundo Herrmann (2004), é o método que define a Psicanálise, a despeito das teorias e técnicas psicanalíticas que dele se originem, ou seja, o método se mantém.

Há inúmeras técnicas, como se sabe. Além das psicanálises das escolas diversas, há psicoterapias mais analíticas que certas análises, há análises psicoterápicas e até adaptativas, e técnicas bem distantes da psicanálise padrão, porém metodologicamente psicanalíticas – e aí nem o divã se salva. *Já o método é outra coisa. É a forma geral do pensamento e da ação numa disciplina; em técnicas diferentes, o mesmo método deve estar.* (Herrmann, 2001, p.51. Grifo nosso)

A psicanálise pode ser entendida como tratamento analítico, como teoria psicológica do humano e também como método de pesquisa (Herrmann, 2001). Enquanto tratamento, exige um *setting* específico, o consultório tomado em sentido lato, e a observação de algumas “regras técnicas” indispensáveis, na expressão cunhada por Freud (1912/2006), tais como a associação livre do paciente e a atenção flutuante do psicanalista. Tudo isso se dá dentro de uma dinâmica na qual a relação transferencial e contratransferencial entre analista e analisando são direcionadas para o êxito do processo analítico.

De acordo com Laplanche e Pontalis (2001), *associação livre* pode ser entendida como o ato de “expressar indiscriminadamente todos os pensamentos que ocorrem ao espírito, quer a partir de um elemento dado (palavra, número, imagem de um sonho, qualquer representação), quer de forma espontânea” (p. 38). Por *atenção livremente flutuante* os mesmos autores entendem a ação do analista de suspender “as motivações que dirigem habitualmente a atenção”, para que possa funcionar “o mais livremente possível a sua própria atividade inconsciente” (Laplanche & Pontalis, 2001, p. 40).

Enquanto ciência, a psicanálise é um corpo teórico que procura se organizar interna e sistematicamente. Possui postulados básicos e conceitos característicos, tal como o de inconsciente, os quais são continuamente reinterpretados pelos examinadores do arcabouço denso construído por Freud e seus seguidores.

Tendo objetivos terapêuticos ou investigativos, o método psicanalítico se define como sendo “a escuta psicanalítica, que é associativa e interpretativa, quer ela se dê no contexto da psicanálise-padrão ou da psicoterapia psicanalítica” (Granato, Tachibana & Aiello Vaisberg, 2011, p. 496). Desse modo, a pesquisa com “abordagem psicanalítica” (Aiello-Vaisberg 2004), leva-nos a buscar a compreensão do fenômeno humano onde quer que ele esteja – inclusive fora dos consultórios dos analistas – a partir do foco psicanalítico, com as categorias próprias da psicanálise, interpretando-o psicanaliticamente, posição da qual partilhamos nesta pesquisa. Ela visa a obter um conhecimento “desembaçador” ou “desencobridor psíquico”, se quisermos usar as expressões de Herrmann(2001). Na concepção deste mesmo autor,

a ciência da psique, a Psicanálise, irmã das ciências do espírito, prima das ciências humanas, contraparente da medicina, ocupa-se em investigar o sentido humano, nas pessoas – nos pacientes em particular -, nos grupos e organizações dos homens, na sociedade e nas suas produções culturais. Tudo isso temos de fazer? Bem...Em todo caso, fazê-lo nisso tudo, em todo o mundo humano, enquanto mundo psíquico. No entanto, dentro de sua forma peculiar de ver, que não coincide com a da Filosofia ou da Psicologia. *Seu método de investigação muito especial – mas todos o são- é a interpretação psicanalítica* (Herrmann, 2004, p.61).

3. A narrativa interativa como instrumento de encontro/descoberta dos campos de sentidos afetivo-emocionais

Como técnica facilitadora de acesso aos campos de sentidos afetivo-emocionais emergentes do imaginário dos participantes desse estudo, fez-se uso de uma narrativa construída de modo a fazer interagir o pesquisador e os pesquisados, acreditando no potencial heurístico e desvelador dela. Como acentuam Granato, Corbet e Aiello-Vaisberg(2011),

numa investigação psicanalítica como a que propomos não poderíamos nos furtar ao desafio de criar um procedimento que fizesse jus ao potencial elaborativo do narrar e preservasse maximamente a característica dialógica do encontro humano. Assim chegamos às narrativas interativas, procedimento que privilegia a interlocução entre pesquisador e pesquisado na produção de um conhecimento que se assente sobre a dramática humana (p.160).

3.1. Considerações a respeito do narrar

Narrar é prática tão antiga como a própria humanidade. Todos os povos primitivos têm seu *corpus* de narrativas, mitos, lendas, que vão muito além de simples histórias. São descrições carregadas de vida. Na palavra partilhada seguem as experiências de vida, a cosmovisão de um povo, suas crenças, valores, costumes e tradições. Por detrás das palavras escondem-se vivências as mais diversas, que voltam sempre que as experiências são narradas, cada vez reeditadas e carregadas de novos sentidos e emoções. Entre narrativas milenares e modernas vão-se veiculando elementos fundamentais na tessitura da existência humana em cada época e lugar, tais como o modo de ver o mundo e a vida, os princípios éticos, as concepções religiosas, os elementos da cultura e da tradição, dentre outros.

Uma narrativa, ainda que de forma latente, possui uma dimensão utilitária. Pode ser que, em um primeiro momento, o interlocutor do narrador nem se atenha a seus aspectos práticos e aos indicativos de um *modus vivendi* próprio da pessoa ou grupo no qual a narrativa é produzida e partilhada. Uma sondagem um pouco mais aprofundada, no entanto, aponta para esses elementos. No dizer de Benjamin (1985),

essa utilidade pode consistir seja num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou norma de vida – de qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos...O conselho tecido na substância viva da existência tem um nome: sabedoria. (p. 200)

Sendo assim, podemos afirmar com alguns autores (Benjamin, 1995; Fonte, 2006; Gonçalves, 1998; Yamane, 2000), que toda narrativa está ligada à produção de sentidos posta em marcha pelo narrador ou pela comunidade na qual e pela qual a narrativa é composta. E, assim como os sentidos atribuídos a um mesmo fato são múltiplos, também são variados os modos de significar as inúmeras experiências ao contá-las. Uma narrativa é uma hermenêutica da realidade. Conforme Yamane (2000),

as narrativas são um veículo linguístico primário através do qual as pessoas compreendem o significado da experiência vivida, por configurar e reconfigurar experiências passadas em

histórias em curso que têm certas tramas ou direções, e que guiam a interpretação dessas experiências (p.183, tradução livre nossa).²³

Se vivemos não em um universo, mas em um “multiverso”, buscamos sempre “significar essa multirrealidade na sua complexidade e diversidade” (Gonçalves, 1998). Ao atribuímos à narrativa um valor hermenêutico, estamos afirmando que ela é um modo fecundo e pessoal de atribuir significações à história²⁴, e que essas significações não estão pré-determinadas, à espera que alguém as aplique aos fatos, mas podem ser criadas e recriadas sempre (Yamane, 2000). Ela é a matriz fundamental de construção de conhecimento ao impor significação à textura da experiência diária. Ela faz a mediação entre um modo interpretativo e multipotencial e nossa existência. Desse modo, pensamos tal como existimos, através de narrativas (Gonçalves, 1998).

Nesta perspectiva, entende-se que o ser humano é muito mais que um mero processador de informações, mas sempre um construtor ativo de significados (Fonte, 2006). E estes significados construídos e veiculados pelas narrativas têm como finalidade deixar a vida transbordar do socialmente definido pelas instâncias externas e da ordinariedade da existência, intermediando entre o mundo oficial ou canônico de uma cultura e tudo aquilo que é peculiar a cada pessoa, como suas crenças, esperanças e desejos. Sendo assim, as narrativas mantêm uma dialética sempre original com a vida, refluindo para ela, como aponta Bruner (1987):

Os processos cognitivos e linguísticos culturalmente moldados que guiam o dizer de si das narrativas da vida adquirem o poder de estruturar a experiência perceptual, organizar a

²³ “Thus, narratives are a primary linguistic vehicle through which people grasp the meaning of lived experience by configuring and reconfiguring past experiences in ongoing stories which have certain plots or directions and which guide the interpretation of those experiences”(Yamane, 2000, p.183).

²⁴ "The idea of narrative seems... to be repossessing its archaic sense as *gnarus* [Latin] and *gnosis* [Greek], a mode of knowledge emerging from action, a knowledge which is embedded not just in the stories we tell our children of to while away our leisure but in the orders by which we live our lives" (Yamane, 2000, p. 171). [Na ideia da narrativa parece estar depositado um sentido arcaico como *gnarus* (latim) e *gnosis* (grego), um modo de conhecimento que emerge da ação, um conhecimento que está embutido não apenas nas histórias que contamos às nossas crianças quando nos refugiamos em nosso ócio, mas na ordem em que nós vivemos nossas vidas]. Tradução livre nossa.

memória, segmentar e construir sob medidas os numerosos “acontecimentos” de uma vida. No fim, *tornamo-nos* as narrativas autobiográficas pelas quais “contamos” nossas vidas (p.694, tradução livre do autor).²⁵

A narrativa fala a realidade subjetiva, e o modo como as pessoas apreendem o mundo em que vivem. Fala “inventando”, contando casos, poetizando a vida, metaforizando a história, bordando enfeites na crueza dos fatos, escapando à lógica fria da pura explicação. Fala de realidades complicadas, de uma maneira atraente, como se fossem simples. Fala de modo tão fantástico que quase parece mentira, daquelas que tornam a vida mais compreensível, como diz a poetisa mineira Adélia Prado (2001, p. 355): “Preciso mentir um pouco para que o ritmo aconteça e eu própria entenda o discurso”. Se não é mentira, é fala no auge da criatividade, como revela Clarice Lispector (1964): “criar sim, mentir não. Criar não é imaginação, é correr o grande risco de se ter realidade”. Mas fala a verdade profunda, que talvez a palavra despida da imagem sugestiva não daria conta de trazer à tona. “Não há como fugir da metáfora (...) quando o fenômeno é transbordante e as palavras que teimam em explicar a experiência humana não bastam para dar conta de sua complexidade” (Granato, Russo & Aiello-Vaisberg, 2009, p.45). Sendo assim, é preciso que fiquemos sempre atentos “para aquilo que estamos ouvindo no dia a dia, para aquilo que às vezes não prestamos muita atenção, para aquilo que mais uma vez parece uma história...” (Boehs, 2000, p. 09).

Outro aspecto relevante da narrativa, ou mais precisamente da “não narrativa”, é-nos apontado por Langdon (1993), ao afirmar que “não é só a narrativa contada que transmite uma mensagem. Frequentemente a narrativa que não pode ser contada carrega um peso igual ou maior que aquela contada” (p.155). Ele se refere, aqui, àquelas vivências incomuns que são conservadas em um silêncio eloquente, sobre as quais ninguém fala, muitas vezes por causa do medo do que o contar possa trazer como consequência. Assemelha-se, de algum modo, àqueles conteúdos não-ditos ou latentes que mobilizam os pacientes, mas não trazidos, ao menos conscientemente, no processo psicoterápico. Pode-se pensar na “lei do silêncio” que reina em algumas comunidades brasileiras, quando acontece um assassinato, a

²⁵ Cognitive and linguistic processes that guide the self-telling of life narratives achieve the power to structure perceptual experience, to organize memory, to segment and purpose-build the very “events” of a life. In the end, *we become* the autobiographical narratives by which we “tell about” our lives (Bruner, 1987, p.694)

usurpação do poder pelo traficante, um estupro em família, por exemplo. Segundo Boehs (2000), “estas situações quando não contadas contribuem para a impunidade, para a não resolução de problemas nos levando a pensar na utilidade das narrativas” (p. 06).

No campo psicanalítico, talvez Anna O. tenha sido a primeira a proclamar a importância da narrativa com a sua famosa *talking cure*, o que possibilitou a Freud a valorização da fala e da narrativa como elemento metodológico fundamental para o conhecimento das comunicações inconscientes dos pacientes. Desde então, a Psicanálise vem possibilitando a cada paciente condições de recuperar sua “experiência pessoal que se perdera no tempo, restabelecendo conexões de sentido entre fatos psicológicos e desvendando sintomas de sofrimento psíquico” (Granato, Corbet e Aiello-Vaisberg, 2011, p. 158). Assim, “o psicanalista é um profissional que recupera a narrativa humana como meio fidedigno de acesso ao mundo pessoal, revelando-se poderoso recurso na produção de conhecimento sobre a experiência afetivo-emocional” (Granato, Corbet e Aiello-Vaisberg, 2011, p. 160).

3.2. Narrativas Interativas

Se é legítimo afirmar, como fizemos acima, que uma narrativa é produtora de sentido, e que um paciente na clínica psicanalítica lança mão do recurso de narrar para compor e recompor seus dramas – em grande parte inconscientes -, também o será usar o recurso das narrativas para investigar os múltiplos campos de sentidos afetivo-emocionais que os participantes de uma pesquisa tecem em relação ao nosso tema de interesse. De acordo com Granato, Corbet e Aiello-Vaisberg (2011), “a proposta de uso de narrativas interativas na pesquisa psicológica vem ao encontro de anseios de disponibilizar recursos e conhecimentos psicanalíticos em contextos onde a análise-padrão seria inviável ou considerada inapropriada” (p.160).

A proposta das narrativas interativas faz lembrar o conhecido Jogo do Rabisco da clínica winnicottiana (Winnicott, 1984d) mais no seu “espírito” que na sua “forma”. Nele, o

terapeuta propõe ao paciente uma atividade lúdica, na qual revezam rabiscos que devem ser completados alternadamente, possibilitando a expressão do *self*. Cria-se, assim, um campo transicional (Winnicott, 1975a) no qual duas áreas do brincar (Winnicott, 1984d) se sobrepõem, colocando em trânsito as histórias de vida daqueles que jogam. É o próprio Winnicott quem explica como propunha a brincadeira a seus clientes:

‘Vamos jogar alguma coisa. Sei o que gostaria de jogar e vou lhe mostrar.’ Há uma mesa entre a criança e eu, com papel e dois lápis. Primeiro apanho um pouco de papel e rasgo as folhas ao meio, dando a impressão de que o que estamos fazendo não é freneticamente importante, e então começo a explicar. Digo: ‘Este jogo que gosto de jogar não tem regras. Pego apenas o meu lápis e faço assim...’ e provavelmente aperto os olhos e faço um rabisco às cegas. Prossigo com a explicação e digo: ‘Mostre-me se se parece com alguma coisa a você ou se pode transformá-lo em algo; depois faça o mesmo comigo e verei se posso fazer algo com o seu rabisco’ (Winnicott, 1984d, p. 232).

O uso de narrativas interativas como procedimento dialógico que instaura um campo transicional (Winnicott, 1975a) entre pesquisador e participante tem como fundamento a “produção de um conhecimento que se assente sobre a dramática humana” (Granato, Corbet & Aiello-Vaisberg, 2011, p.160). Esse procedimento consiste em apresentar a cada participante, individualmente ou em grupo, uma mesma narrativa fictícia, elaborada pelo pesquisador, versando sobre a temática que este pretende estudar, em nosso caso o cuidado religioso. Uma vez que a narrativa se encontra inacabada, o participante é chamado a engajar-se na sua construção, finalizando-a como um coautor. Ao participante é solicitado que complete a narrativa de modo livre, sem se preocupar com a linguagem, com algum tipo de censura, com o estilo da escrita ou com as expectativas do pesquisador (Granato, Russo & Aiello-Vaisberg, 2009).

Apesar das semelhanças com o Jogo do Rabisco winnicottiano, em termos do movimento associativo que se estabelece, a dinâmica de escrever se interrompe assim que o participante finaliza a sua história. A seguir, uma discussão é proposta ao grupo, a respeito da experiência realizada, o que acaba por agregar elementos preciosos ao material já reunido.

Note-se, aqui, o quanto o pesquisador está implicado nessa dinâmica interativa - o que é bem característico das pesquisas qualitativas-, colocando-se a si mesmo na narrativa por ele iniciada, pois a elaboração primeira da história é sua, a qual será livremente explorada pelo participante. O que se pretende, então, com esse procedimento é facilitar o envolvimento emocional do participante, já que a elaboração da narrativa interativa se orientou pela busca de uma “forte relação com a vida e seus desafios” (Granato, Corbet & Aiello-Vaisberg, 2011,p. 160). Assim,

como coconstrução, a narrativa interativa veicula, já de saída, um campo de sentidos afetivo-emocionais que interroga o participante sobre sua própria experiência emocional...Convidado a completar aquela história, cada participante é instado a elaborar a trama anunciada em direção a um desfecho, segundo sua interpretação pessoal (Granato, Tachibana & Aiello-Vaisberg, 2011, p. 83).

A narrativa proposta nesta pesquisa versa sobre o tema do cuidado religioso, levando cada participante a imaginar uma situação na qual o personagem protagonista da história busca a Igreja Católica. Sentindo-se acolhido por outra pessoa que ali está, o personagem tem a oportunidade de falar a respeito dos motivos que o levaram até lá.

Era fácil perceber que algo especial estava acontecendo com aquela pessoa. Mesmo à distância, podia-se sentir que ela estava emocionada. Seus lábios sussurravam o que parecia ser uma prece, e seus olhos fechados indicavam que ela se concentrava em uma experiência única e importante. Ela havia entrado na igreja fazia um bom tempo, e se colocara naquele lugar silencioso, reclinada e totalmente entregue àquele encontro. De vez em quando, abria os olhos e olhava para o alto. Depois, os fechava novamente. A repetição daquele gesto dava a impressão que ela estava pensando e sentindo alguma coisa muito forte.

Foi quando alguém se aproximou dela tão delicada e silenciosamente, como quem pisa em terreno sagrado. Num movimento leve, aquela pessoa tocou o seu ombro com respeito e afeto. Ela levantou os olhos e reconheceu a pessoa que estava ao seu lado, que lhe disse:

- Se precisar de mim, saiba que eu estou aqui, para o que for necessário!

Ela esboçou um sorriso, mostrando que se sentira acolhida e, confiante, respondeu:

- Pois eu vou lhe contar o que me trouxe aqui.

Pretende-se chegar, assim, aos que chamamos *de campos de sentidos afetivo-emocionais* expressos nas narrativas. Como resultado do uso das narrativas interativas busca-se uma apreensão e análise de campos comuns ao grupo, tomados como uma produção coletiva, ainda que, eventualmente, aspectos particulares de algum participante possam também ser

considerados relevantes. É Herrmann (2004) quem nos auxilia, aqui, na compreensão do conceito de campo com o qual trabalhamos nesta pesquisa, quando diz:

Campo significa uma zona de produção psíquica bem definida, responsável pela imposição das regras que organizam todas as relações que aí se dão; é uma parte do psiquismo em ação, tanto do psiquismo individual, como da psique social e da cultura (Herrmann, 2004, p.59).

Bleger (1989) é outro autor que trabalha a noção de campo como algo dinâmico, não sendo pré-definido ou cristalizado. Ele sofre o influxo do contexto social, da cultura, e está sujeito a constantes modificações. Ele define campo como sendo

o conjunto de elementos coexistentes e interatuantes em um dado momento....o campo é sempre dinâmico, está permanentemente se reestruturando e se modificando, pelo qual o estudo de um campo com um corte é sempre um artifício, que se pode obviar, em grande medida, com o estudo de campos sucessivos e contínuos (Bleger, 1989, p.37).

Já a ideia de *sentido* nos remete às produções históricas de um sujeito ou de um grupo, que se apresentam sempre revestidas de um caráter de contemporaneidade e bem localizadas. São produções complexas, no sentido etimológico do termo (do latim *complexus*, que significa “o que foi tecido junto”), resultado das interações criativas da pessoa com a realidade externa plural em que vive. No dizer de González Rey (2005, p. 44) a dimensão do sentido pode ser entendida “como a unidade dos aspectos simbólicos e emocionais que caracterizam as diversas delimitações culturais das diferentes práticas humanas em um nível subjetivo”. Sendo assim, essa dimensão é bem apropriada a cada realidade particular e está em contínua mudança, já que o ser humano muda continuamente. Isso justificaria, portanto, o caráter aberto de toda pesquisa que busca “sentidos”, bem como a necessidade constantes estudos que ampliem e revelem outras facetas do mesmo fenômeno já estudado.

Apoiados na ideia de que o *campo de sentido* é parte do psiquismo social e cultural, entendemos que uma narrativa recolhe e revela, na sua produção, os conteúdos mais significativos das vivências de um sujeito, os quais foram tecidos nas relações interpessoais. Este pensamento é corroborado por Gonçalves (1988), que afirma que

a narrativa não é um ato mental individual mas uma produção discursiva de natureza interpessoal. As narrativas só têm existência num processo interpessoal de construção discursiva e como tal são inseparáveis do contexto cultural onde ocorrem...O significado assume uma forma que é pública e comum em lugar de privada e autista (p. 135-136).

Portanto, os campos de sentidos afetivo-emocionais de uma determinada pessoa constituem-se de elementos conscientes e inconscientes que mobilizam seu modo de compreender, sentir e agir frente às mais diversas circunstâncias da vida. Eles dão sustentação às condutas, conferindo-lhes dinamismo.

Compreendemos os campos de sentido como o avesso da conduta humana, como seu alimento, seu combustível, como aquilo que põe em marcha a ação de cada um de nós. Tais campos são tecidos em nosso imaginário (Aiello-Vaisberg, 2008) sob a forma de concepções, ideias, desejos, angústias, preconceitos, fantasias, lembranças; enfim, como um precipitado das experiências vividas (Granato, Russo & Aiello-Vaisberg, 2009, p. 46).

Resta-nos, ainda, examinar a noção de *imaginário coletivo* sobre o qual nossa pesquisa se sustenta e o uso de narrativas interativas se justifica. O termo “imaginário” tem uma longa tradição semântica, filosófica e psicológica. Em nossos estudos sobre o imaginário, tomamos por base o pensamento de Le Goff (1985), citado por Belinsky (2007), para darmos contornos mais objetivos à nossa proposta metodológica. Para ele, imaginário é o

conjunto de representações e referências – em grande medida inconscientes – através das quais uma coletividade (uma sociedade, uma cultura) se percebe, se pensa e inclusive se sonha, e obtém deste modo uma imagem de si mesma que dá conta de sua coerência e torna possível seu funcionamento (Belinsky, 2007, p. 86, tradução livre do autor).²⁶

Esse conceito pode ser endossado pela definição de imaginário coletivo apresentado por Giust-Desprairies (2005), no verbete “representação e imaginário” do Dicionário de Psicossociologia, definição essa que assumimos em nossa pesquisa:

O imaginário coletivo é um sistema de interpretações destinado a produzir sentido. Sentido que o grupo dá à realidade para, ao mesmo tempo, se significar ele próprio na medida em

²⁶ “conjunto de representaciones y referencias – em gran medida inconscientes – a través de las cuales una colectividad (una sociedad, una cultura) se percibe, se piensa e incluso se sueña, y obtiene de este modo una imagen de si misma que da cuenta de su coherencia y hace posible su funcionamiento (Belinsky, 2007, p. 86)

que a percepção da realidade é simultaneamente uma percepção da existência...É um referente necessário ao ponto de se confundir com a própria realidade...dá sentimento de um certo domínio (Giust-Desprairies, 2005, p.187).

Imaginário coletivo também pode ser aqui tomado no sentido que Winnicott (1971) dá a ambiente, termo que “resulta da contínua atividade humana de produção de sentido” (Pontes, Cabrera, Ferreira & Aiello-Vaisberg, 2008, p. 496). O adjetivo “coletivo” nos remete “àquelas condutas que ocorrem na área mental de expressão, em âmbitos grupais...um conjunto formado por todas as manifestações do ser humano” (Russo, Couto, Aiello-Vaisberg, 2009, p. 250). Desse modo, o imaginário coletivo garante ao “objeto coletivo de investimento grupal” uma certa estabilidade e estatuto de objetividade. Essa ideia é referendada por Giust-Desprairies (2005), ao afirmar que o imaginário coletivo torna-se um

referente necessário a ponto de se confundir com a própria realidade. A institucionalização da ilusão partilhada, que tem origem no lugar de encontro dos significantes individuais e das significações institucionais, dá sentimentos de um certo domínio. Esse encontro é o acontecimento inconsciente e dinâmico do laço grupal como laço social (p.187).

Enquanto informa e move as condutas, podemos conceber o imaginário coletivo como sendo a “imaginação humana em ação, que abrange tanto a atividade psíquica quanto ações e seus produtos. (...) Expressa-se, também, nas manifestações corporais que temos diante das diversas situações vividas e na forma como agimos em relação às outras pessoas e ao mundo” (Zia, 2012, p.10).

Em resumo, o uso das narrativas interativas possibilita o conhecimento do imaginário de uma coletividade sobre um tema problematizado, levando o pesquisador a congregar em determinados campos comuns de sentido as expressões afetivo-emocionais dos participantes da pesquisa, visto que o fato de completar uma história facilita a emergência do modo como cada sujeito percebe/imagina e reage àquela sua realidade, ainda que esta percepção possa não lhe ser sempre consciente.

4. Descrição dos participantes e dos procedimentos

Participaram desta pesquisa 29 *peessoas* adultas, de idades variadas, todas com mais de 18 anos de idade. Não foi considerado critério de exclusão algum aspecto relativo a gênero, condição social ou étnica, nível de escolaridade, endereço ou profissão. Foram selecionados *três grupos diferentes de pessoas*, não com finalidade comparativa, mas com o intuito de enriquecer a pesquisa com vivências e experiências variadas dos participantes em relação à instituição Igreja Católica. Os grupos foram divididos da seguinte maneira:

Cuidadores (grupo 1): 16 *peessoas* participantes assíduas da Igreja Católica, engajadas em atividades propostas pela instituição, que atuavam como cuidadoras de outras que recorrem à Igreja em busca de algum cuidado;

Cuidados praticantes (grupo 2): oito *peessoas* que frequentavam a Igreja Católica com assiduidade, e se consideravam “praticantes”, isto é, engajadas nas práticas religiosas propostas pela instituição, mas que não ocupavam algum cargo que configurasse o papel de cuidador;

Cuidados não praticantes (grupo 3): cinco *peessoas* que buscavam a Igreja Católica, independente se pela primeira vez ou com frequência, há menos de seis meses da data da coleta de narrativas, mas que não estavam ainda engajadas em alguma prática religiosa, isto é, não se consideravam “praticantes” e nem cuidadoras de outras pessoas. Neste grupo era possível incluir pessoas com outras afiliações religiosas, ou mesmo que declarassem não possuir alguma.

Os participantes foram contatados pessoalmente pelo pesquisador em visitas às suas reuniões ou cultos religiosos, ocasião em que foram convidados a colaborar na pesquisa. Tomou-se o cuidado de explicitar e esclarecer aos participantes os objetivos da pesquisa, as etapas do procedimento, a qualidade voluntária de sua participação, assim como o Termo de Consentimento Esclarecido (anexo 02), o qual foi lido e assinado pelos participantes que optaram por colaborar com este estudo.

As atividades com narrativas foram realizadas em sala reservada, pertencente a uma Igreja Católica de uma cidade do interior de São Paulo, nos horários de atividades religiosas, em quatro ocasiões diferentes, com a presença mista de participantes dos três grupos. Além disso, dois participantes foram abordados individualmente. Após a explicação do objetivo da pesquisa, e sua concordância assinando o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (anexo 2), uma caneta e uma folha contendo a narrativa iniciada pelo pesquisador foram entregues a cada participante, para que completasse a história que versa sobre o tema do cuidado religioso, após a leitura conjunta com o pesquisador. O participante dispunha de, no máximo, duas horas para a atividade.

Assim que terminaram, os participantes foram convidados a refletir com o pesquisador sobre a experiência realizada e as narrativas produzidas. Uma questão aberta lhes foi proposta, cujo objetivo era levar cada participante a tecer comentários adicionais sobre o tema abordado pela narrativa ou sobre a tarefa a ele solicitada: *“o que você achou dessa história?”*. Assim, eles puderam completar suas associações, comentar sua participação, ou fazer perguntas ao pesquisador. Aspectos relevantes dessa discussão foram registrados por escrito pelo pesquisador, posteriormente, e não na presença dos participantes, dados que o levaram à formulação de suas próprias narrativas, nesse estudo chamadas de *“narrativas do pesquisador”* (anexo 01). Essas narrativas refletem muito mais do que o simples registro objetivo das contribuições dos participantes. Elas revelam as impressões, percepções, sentimentos e intuições vivenciadas na relação pesquisador-participantes em seus aspectos transferenciais e contratransferenciais, o que entendemos abrir horizontes compreensivos, e enriquecer a investigação científica com uma multiplicidade de olhares (Tachibana, 2011). Acordes ao pensamento de Aiello-Vaisberg e Machado (2005), podemos dizer que

a apresentação [da narrativa] suscitará narrativas alternativas. Estas não se referirão evidentemente ao acontecer primeiro, tomado como imaginário, do encontro inicial, mas ao que poderá ser acrescentado, transformado, criado/encontrado na narrativa primeira. Enfim, a narrativa não pede que o outro se cale – ou se pronuncie diante de um erro, de uma falha-, mas sim que prossiga, que, sentindo-se provocado, no sentido etimológico latino, possa fazer suas associações, possa tecer suas considerações (p. 07).

A análise dos resultados teve como etapa inicial a interlocução com o grupo de pesquisa ao qual pertence o pesquisador, que o auxiliou no levantamento de campos dos sentidos afetivo-emocionais subjacentes às narrativas e na apreciação de seus aspectos relevantes, tomando em consideração as particularidades de cada uma das narrativas, bem como seus aspectos comuns. Em seguida, o pesquisador fez sua articulação teórico-metodológica a partir da teoria psicanalítica, com ênfase na leitura winnicottiana.

5. Considerações éticas

A pesquisa está em consonância com o protocolo exigido pela Resolução nº 196/96, do Conselho Nacional de Saúde e pelas resoluções 016/2000 e 023/2007 do Conselho Federal de Psicologia, que dispõem sobre a realização de pesquisa em Psicologia com seres humanos. Todos os cuidados foram envidados para que os participantes não fossem expostos a nenhuma forma de constrangimento, visto que o objetivo da pesquisa é promover a reflexão. Todos os participantes tiveram a oportunidade de ler e assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (anexo 02) que lhes deu a garantia de que os dados por eles fornecidos seriam usados somente para as finalidades específicas e únicas da pesquisa e que sua identidade seria preservada. Eles foram informados de que poderiam se retirar da pesquisa a qualquer momento do processo. O pesquisador comprometeu-se a avaliar constantemente a situação em que os participantes se encontravam, visando a protegê-los de qualquer sofrimento que a pesquisa porventura viesse a acarretar. Como havia, no entanto, a possibilidade mínima de riscos, como possível mal estar psicológico ou constrangimento dos participantes decorrentes da necessidade de complementar as narrativas e de refletir sobre a atividade realizada, e supondo que esse processo pudesse eliciar a tomada de consciência ou exacerbação de eventuais dúvidas e/ou conflitos religiosos dos participantes, ou qualquer outra forma de desconforto, o pesquisador se comprometeu a oferecer atendimento psicológico aos participantes, sem custo financeiro algum, tanto durante como após a realização da pesquisa, caso fosse necessário.

A realização desta pesquisa foi aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa da PUC-Campinas, sob o Parecer de número 213.787 (Anexo 03), datado de 07.03.2013.

CAPÍTULO 4

NARRATIVAS INTERATIVAS

Apresentamos, nesta seção, as narrativas interativas que foram construídas pelos participantes. Muito mais do que histórias interessantes, elas nos oferecem, juntamente com as narrativas do pesquisador - que foram anexadas a esse trabalho, no final (anexo 01) - a “matéria-prima” a ser explorada em busca dos campos de sentidos afetivo-emocionais, configurando o imaginário coletivo sobre o cuidado religioso na Igreja Católica. São produções de um grupo bastante diversificado de participantes, o que proporcionou olhares diversos e peculiares ao fenômeno pesquisado.

Participaram desta pesquisa 29 pessoas. Destes participantes, 16 eram cuidadores de pessoas que buscam a Igreja Católica; oito eram cuidados já envolvidos em atividades religiosas da instituição há um bom tempo e que se declararam “católicos praticantes”; e cinco eram cuidados não envolvidos em qualquer tipo de serviço religioso, que buscavam a religião católica há menos de seis meses. Nessa mesma ordem eles são elencados abaixo, após o início da Narrativa Interativa elaborada pelo pesquisador. Do total de participantes, 15 eram mulheres, e 14 homens, com idades que variavam dos 18 aos 71 anos. Além de leigos (nome dado na Igreja a todos os que não são ordenados padres ou bispos), também dois sacerdotes participaram da pesquisa.

Em respeito ao sigilo e privacidade garantidos aos participantes, seus nomes foram substituídos por outros fictícios, de personagens bíblicos ou atribuídos pela Igreja Católica a Maria, mãe de Jesus. Dados que possivelmente levassem à identificação de pessoas e lugares foram alterados. Quanto à grafia e demais questões ortográficas ou redacionais, foram conservadas exatamente como estão nos manuscritos originais.

1. Narrativa Interativa elaborada pelo pesquisador

Era fácil perceber que algo especial estava acontecendo com aquela pessoa. Mesmo à distância, podia-se sentir que ela estava emocionada. Seus lábios sussurravam o que parecia ser uma prece, e seus olhos fechados indicavam que ela se concentrava em uma experiência única e importante. Ela havia entrado na igreja fazia um bom tempo, e se colocara naquele lugar silencioso, reclinada e totalmente entregue àquele encontro. De vez em quando, abria os olhos e olhava para o alto. Depois, os fechava novamente. A repetição daquele gesto dava a impressão que ela estava pensando e sentindo alguma coisa muito forte.

Foi quando alguém se aproximou dela tão delicada e silenciosamente, como quem pisa em terreno sagrado. Num movimento leve, aquela pessoa tocou o seu ombro com respeito e afeto. Ela levantou os olhos e reconheceu a pessoa que estava ao seu lado, que lhe disse:

- Se precisar de mim, saiba que eu estou aqui, para o que for necessário!

Ela esboçou um sorriso, mostrando que se sentira acolhida e, confiante, respondeu:

- Pois eu vou lhe contar o que me trouxe aqui.

2. Grupo 1: Narrativas Interativas dos cuidadores

Participante 01: MARIA DO SOCORRO

Idade: 71 anos

Sexo: feminino

Esta pessoa era uma companheira de infância.

Essa senhora sentiu se mais confortada quando viu alguém que a conhecia. Estava passando por um momento muito difícil, muito sofrido!

Sentaram lado a lado e começou a contar: tinha um filho que havia criado com todo carinho desde pequenino. Dando a ele todo o mimo possível. Trabalhava costurando até tarde para ter dinheiro suficiente para comprar as coisas que ele gostava e agora...e a senhora chorava. Rosinha a acolhedora acariciava suas mãos e dizia: “Jesus não desampara ninguém, ele está a seu lado e vai ajudá-la”.

E a senhorinha continuava: por que ele fez isso? Onde eu falhei? Tudo que fizer para seu bem! Eu queria que ele fosse um homem forte, trabalhador e honesto! E o que ele se tornou?! Você

sabe que ele me bateu porque eu não quis dar dinheiro para comprar “droga”? Eu fiz o que pude para me defender dele; mas ele é mais forte do que eu e acabei apanhando. Veja meu braço, olhe as marcas e no meu rosto. Eu amo tanto esse “menino”. Por que meu Deus?

Dizia a Rosinha: Perdoa! Ele está com a cabeça cheia, por isso ele agiu assim! Converse com Jesus para que ele lhe mostre o caminho a seguir.

- Jesus, dizia a senhorinha o que eu faço agora?

E olhava para o sacrário.

Jesus, inspirava a senhorinha a ter calma com aquele rapaz. E Rosinha dizia vamos rezar por ele para que ele permita que Jesus aja nele.

E elas iam orando e o Espírito Santo ia agindo.

A senhorinha foi se acalmando e dizendo meu filho vai largar este vício com a ajuda de Deus.

Estive muito afastada da religião mas vou voltar.

Rosinha orava junto com ela. Trocaram os telefones e saíram da capela.

A partir desse dia, voltou a assistir missa de domingo. E com o auxílio de Rosinha confessou depois de tantos anos. E seu filho foi colocado num centro para tratamento e se recuperou.

Participante 02: MARIA DAS GRAÇAS

Idade: 69 anos

Sexo: feminino

Durante muitos anos me mantive afastada da Igreja Católica. Não queria compromisso nenhum com Deus. Queria eu mesma conduzir a minha vida, até que minha mãe teve a saúde muito afetada pela doença. Ela já não conseguia sair de casa, mesmo se eu a levasse de carro, para assistir as missas aos domingos. Vi então a necessidade de voltar para a igreja a fim de que mamãe pudesse ter toda a assistência religiosa necessária ao seu fim de vida.

Aconteceu então a Missão Redentorista em nossa paróquia e vi neste acontecimento a oportunidade de retornar à igreja. Fiz minha confissão, após 24 anos, participei de todos os eventos das Missões. Mas ao terminar esses dias de missão, continuei frequentando a igreja em suas missas diárias. Tudo isso não preenchia o vazio no meu coração que estava sedento da presença do Deus vivo.

Descobri o Grupo de Oração da paróquia e comecei a participar. No grupo eu tinha muitas respostas as minhas necessidades. Continuei nessa caminhada por dois anos quando mamãe

veio a falecer. E, agora, aposentada, sem muitos compromissos, fui convidada a fazer parte mais ativa dentro do grupo, ou seja, ser servo. Ajudava o grupo na intercessão pelo grupo e pelas pessoas que necessitavam de oração.

Achei que o que eu fazia era muito pouco, sentia que eu poderia oferecer mais a Deus, pois tinha recebido muito dele. Por isso vim aqui agradecer o que tenho recebido e me colocar em suas mãos para o que Ele quisesse realizar em mim e através de mim. Suplicava que os dons que me havia dado no batismo pudesse florescer em mim.

Participante 03: JOSÉ

Idade: 67 anos

Sexo: masculino

Eu estava em casa com meu marido e meus dois filhos quando eu e meu marido nos desentendemos, e começamos a discutir e a brigar, foi quando os meus dois filhos repreenderam a mim e meu marido, para que parássemos de brigar e nos ofender, porque não nos olhássemos para o quadro de Jesus, Maria e José na parede, uma família feliz e que nós também pudéssemos ser felizes, foi quando eu resolvi vir até a Igreja, para pedir perdão a Deus, e pedir a graça de ser uma família como a família de Deus, pois até então nunca tinha procurado a igreja para conversar com Jesus no Sacrário Santo, depois daquele dia graças a minhas duas filhas eu e meu marido nos convertemos e passamos a viver feliz como a família de Nazaré.

Hoje eu estou aqui agradecendo a Deus a graça que minha família foi agraciada por Ele.

Participante 04: MARIA DA PIEDADE

Idade: 65 anos

Sexo: feminino

Sempre fui uma pessoa que frequentei a igreja, mas não com muita responsabilidade. Nunca fiz parte de nenhuma pastoral, apenas “assistia” as celebrações, sabia que era importante, pois sempre aprendi, desde pequena que Jesus estava presente na Eucaristia, mas não levava muito a sério. O tempo foi passando e foi acontecendo tanta coisa em minha vida, e acho que eu mudei muito.

Tive momentos de muita alegria, mas também tive momentos de angústia e sofrimento, e com isso encontrei verdadeiramente a Deus que faz parte da minha vida. Vejo a igreja com outros olhos, com os olhos da fé. Então agora participo com amor à celebração da Eucaristia, pois sei que realmente Jesus está presente na Hóstia Consagrada, e Ele faz parte da minha vida.

Hoje procuro colaborar com a Igreja que frequento, dando um pouco do meu trabalho. E me sinto muito bem acolhida, com meus irmãos em Cristo e também com o meu Pároco que sempre me acolheu com muito carinho e dedicação. Sempre teve para comigo uma palavra amiga. Hoje não me sinto mais só, pois sei que tenho muitos irmãos e irmãs em Cristo Jesus. E tenho também esse Deus que me ama e me abençoa todos os dias.

Participante 05: MARIA DO ESPÍRITO SANTO

Idade: 64 anos

Sexo: feminino

Ela veio através de um chamado de Deus, para ela foi um toque do Espírito Santo. A pessoa que tocou, é acolhedora e corajosa.

Participante 06: MARIA DA FÉ

Idade: 52 anos

Sexo: feminino

Quando Deus me presenteou um filho, me deu a chance de ser mãe...gerou no meu ventre...tudo começou no dia 05 de abril de 1998, quando batizamos o meu filho...aí fui que resolvi assumir com muita profundidade a fé católica. Descobri naquela data a presença de Deus no meu coração. Com isso resolvi voltar sempre para a casa de Deus. Por gratidão... E até hoje eu tenho trazido sempre que possível desde que não atrapalhe os seus estudos o meu filho que hoje é um adolescente que criei na Paróquia...

Durante essa caminhada crescemos muito...ser igreja dentro da Igreja e na sociedade não é uma obra fácil. Passei por discriminações de pessoas que não acreditam na fé católica. Por incrível que pareça de parentes. O assedio moral era forte: - tipo: a Bíblia do católico cheira

mofo, ...a Bíblia dos Evangélicos (“crente”) cheia raz digo sovaco...onde já se viu acreditar em Cristo Ressuscitado. Tive momentos que as diversidades de críticas me deixou uma pessoa triste. Mas quando saía após a Celebração de uma Santa Missa eu era outra pessoa...cheia de vida...alegre...e passei a olhar para essas pessoas com outro jeito. ..seria um olhar de compaixão...e com isso elas deixaram de assediar moralmente (assédio por ser católica).

Hoje superei tudo isso...as pessoas passaram a me olhar com admiração...até a pessoa que é espírita já está pensando em frequentar a Paróquia Cristo Rei. Sou firme...não procuro digo procuro não ficar “pulando” de Igreja em Igreja. Os meus parentes, não é crítica cada um faz o que lhe convém... chegar a viver fora do orçamento para procurar Deus em outras cidades. Eu penso assim...se eu tiver enganada me corrija por favor...eu sinto o meu corpo um Templo do Deus Vivo...um verdadeiro santuário. Por este motivo descobri e ensino os jovens a cuidar do nosso corpo...pois Deus habita no nosso coração. Quando entendi esse lado maravilhoso: Espiritual....passei a cuidar melhor das pessoas...as refeições...são servidas sempre algo que não seja agressivo à nossa saúde.

Passei a trabalhar para viver e não viver para trabalhar. Vivo intensamente o agora: - Dádiva de Deus este momento presente é de fato um presente de Deus, O amanhã será muito frutuoso se viver o agora como se fosse o último dia de nossa vida.

Hoje sou feliz...faço as minhas obrigações deixando sempre Ele agir...escuto aquela vozinha escondida de Deus no meu coração...deixo a minha intuição (Deus falando) agir e com isso passei a realizar de fato a vontade de Deus que é soberana. A Lei de Deus cumpre se e não discute. E tudo o que Ele faz é graça...bênçãos e bênçãos. A minha fé tem transportado montanhas...coisas que aos olhos do mundo era fadado a fracassado...para Deus é possível; transforma a água em vinho. Continuo ainda, sendo rejeitada por algumas pessoas, às vezes por colegas de profissão por viver quase que diariamente na Igreja.

Viver com Deus é sofrer e carregar a nossa cruz com dignidade. Busco sempre a conversão, a santidade na Palavra deixada pelo Senhor.

Participante 7: MARIA IMACULADA

Idade: 43 anos

Sexo: feminino

Como sabe, à muito tempo frequento esta paróquia, comungo com muita fé e agradecimento pelo sagrado Corpo e Sangue de Cristo. Por três vezes, quando vou comungar, recebi duas hóstias aderidas uma à outra, agradei mais ainda por Jesus ter me concedido receber duplamente seu Corpo e Sangue. Em cada vez que isto ocorreu, reclinava minha cabeça e uma emoção fortíssima tomava conta do meu coração, assim como hoje. Foi que então, no último fim de semana, sofri uma tentativa de assalto em minha casa, foi terrível, por três vezes os assaltantes tentaram arrombar a porta lateral da casa, peguei o telefone e liguei para a polícia; foi aí que percebi que tinha perdido a voz, tamanho estava sendo o terror da situação. Na hora me lembrei as comunhões duplamente unidas e comecei a suplicar por proteção do Corpo e Sangue de Cristo sobre minha vida. Aos poucos fui conseguindo voltar a mim, liguei novamente para a polícia e minha voz voltou para eu pedir socorro. Assim, estou aqui para agradecer muito, ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo pela preservação da vida que o Pai me concedeu e o mau não conseguiu destruir. Amém!

Participante 8: MARIA DO CARMO

Idade: 39 anos

Sexo: feminino

Sempre fui uma pessoa religiosa e de fé, mas acabei descobrindo que só ter fé não é o suficiente. Achava que simplesmente pelo fato de fazer minhas orações todos os dias, acender uma vela para minha santinha, fazia de mim uma pessoa católica de fé. Pois bem, minha irmã, descobri que muito enganada estava eu...sabe, os anos foram se passando em minha vida e os afazeres, as obrigações do dia a dia, me fizeram acreditar que só isso me bastava, afinal, sempre estive ao lado de meus filhos, de meu marido e familiares. Deus nunca me negou nada! Tudo aquilo que precisava, eu tinha: saúde, harmonia, o pão de cada dia, pais e filhos saudáveis. Achava que minha fé estava completa. Pedia a Deus e a Nossa

Senhora, e eles me atendiam. Então, eu agradecia, de uma maneira ou de outra. Às vezes com promessas, outras em oração.

O tempo passou minha irmã, meus filhos cresceram, o trabalho cessou...então parei pra pensar: “o que posso eu fazer para agradecer uma vida maravilhosa, que Deus me proporciona aqui na terra?” Senti, então, um vazio muito grande e descobri, tristemente que ainda não havia feito nada...Comecei a vir as missas aos domingos, me confessei, participei da mesa sagrada. Qual não foi a minha surpresa quando descobri o quanto aquele pão consagrado me fazia bem! Pois bem, minha querida irmã, hoje estou aqui, diante do sacrário, pedindo a Jesus que me ilumine e que me mostre o caminho que tenho a seguir. Você não acha que todos nós temos uma missão?

A irmã que fora tão acolhedora, respondeu:

-Hoje quando me levantei pela manhã, fiz minha oração e pedi ao nosso Pai que me desse a oportunidade de fazer alguém feliz. Quando entrei na igreja e a vi diante do sacrário, pedi ao Espírito Santo que me iluminasse...e assim ele o fez. Sinto, minha irmã, que você tem um carisma muito grande! Você só precisa aprender a usá-lo. Temos um grupo de oração que se reúne toda semana aqui na igreja. Você não gostaria de participar? Tenho certeza que você irá gostar muito. Saiba que através do Espírito Santo podemos ajudar a muitas pessoas que nos procuram aqui na igreja.

Ela estava radiante com o convite e disse:

- Mas é claro que virei. Não sabia que somente através da ação do Espírito Santo, podia ajudar alguém. Muito obrigado! Você foi um anjo que pedi a Deus para iluminar meu caminho...

Então elas se abraçaram e se emocionaram. Apesar de terem se conhecido naquele momento, sabiam que juntas, poderiam fazer muito pelo próximo.

Participante 9: MATHEUS

Idade: 52 anos

Sexo: masculino

...No início deste ano, foi surpreendido com um problema de saúde, o qual desconhecia plenamente sua existência em mim, não bastasse isso, meu contrato de trabalho com a empresa também chegou ao fim.

Como não podia deixar de ser, fiquei nervoso e irritado com a situação. Acabei brigando com Deus. Amparado pelos familiares fui pouco a pouco me envolvendo com o tratamento médico entre melhora e recaídas, finalmente me vi curado e libertado do tratamento médico. Foi difícil, ônibus, hospital, gastos sem poder, dores, remédios caros, mas enfim tudo deu certo.

Isso tudo faz um mês que acabou, estou curado. E hoje meu antigo chefe da empresa em que eu trabalhava me ligou e pediu para mim passar lá. Fui cheio de esperanças de ter de volta meu emprego. Foi melhor ele, meu chefe, subiu de cargo com e me convidou para ocupar o seu antigo cargo coordenando um grupo de operários. Estou feliz, nem em casa fui ainda, não contei a ninguém lá, vim primeiro aqui. Deus nunca me abandonou e vim agradecer. Estou feliz.

Participante 10: MARIA DA CONCEIÇÃO

Idade: 50 anos

Sexo: feminino

Acabei de mudar nesta rua e comecei a participar das missas nesta paróquia. Mas sempre senti a necessidade de algo mais então vim hoje participar do grupo de oração pois na minha paróquia anterior não tinha. Ouvi muito falar do grupo aqui mas morava muito longe e não dava para participar.

Quando entrei aqui senti como se Cristo me tocasse através de você minha irmã Teresa que veio me acolher. Quero muito participar pois amo essa alegria de poder cantar e louvar a Deus.

Passados alguns meses eu comecei a participar todas as segundas-feiras e ter cada vez mais sede de saber mais sobre Jesus que me encantava a não somente nas músicas e louvor mais através do evangelho de sua palavra e comecei a estudar e participar dos encontros carismáticos pregações etc. Por fim fui convidada para ser catequista e depois a ser ministra da sagrada comunhão. Tudo isso sempre tive desde criança sempre gostei de estar na igreja e ser participante.

Eu não me vejo longe da igreja ela é meu porto seguro onde encontro sempre amigos de verdade e pessoas que amo muito e pessoas que posso também ajudar.

Mas garanto que eu sou privilegiado por Deus pois amo minha igreja e amo estar aqui.

Quando a gente se sente acolhido e amado na igreja a gente nunca sai e devo isso a essa pessoa especial que me acolheu quando aí entrei.

Por isso Deus seja louvado.

Deus sabe tudo e escolhe os incapacitados para ser transformado através de 1 gesto hoje eu me sinto amado por Deus.

Obrigado Senhor por tudo até mesmo nas minhas maiores provações.

Participante 11: MARIA DO AMPARO

Idade: 51 anos

Sexo: feminino

Oi, boa-noite... estou aqui para lhes falar algo que só havia revelado há uma única pessoa até hoje: o padre W.

Particpei durante dez anos na comunidade que ele estava como tesoureira, no grupo de casais com Cristo. Depois passei à pastoral do batismo. E sempre muito frequente nas missas, festas, reuniões etc. Minhas filhas sempre juntas uma catequista a outra coroinha e a mais nova ainda criança só nos acompanhava.

De 1991 a 2000 sempre participando bem engajados muitos amigos casa cheia sempre. Em 2000 que veio a decepção.

Eu e meu marido mesma engajados na igreja viemos a nos separar. Então aí todos os amigos e colegas das pastorais sumiram desapareceram minha casa vazia faze muito difícil na minha vida. Se não fosse o padre W. não sei o que seria meu conselheiro as pessoas me olhavam diferente eu sentia mau cheguei até a procurar outra igreja, de outro credo, saindo da católica.

Depois de três anos voltei com falta de Jesus e de Nossa Senhora, e o povo ainda diferente mesmo sendo entre outro bairro mas as pessoas eram sempre as mesmas comecei a trabalhar no bazar não deu.

Aí veio o padre W na Paróquia... voltei para o grupo de oração e o padre me chamou para a Pastoral do Dízimo não consegui ficar muito as pessoas novamente me encomodavam com a sua maneira de me olharem.

Hoje só vou mesmo a missa e ao grupo de oração como gostaria de participar mais. Como?

Participante 12: MARIA APARECIDA

Idade: 66 anos

Sexo: Feminino

-São tantos os motivos que me trouxeram aqui! Primeiro é que eu estava afastada da casa de Deus apesar de ser criada na fé cristã, e feito tudo o que a igreja pede, todos os Sacramentos.

_ Mas em determinada situação da minha vida eu senti que precisava saber mais sobre Deus, e o que ele fez por mim.

- Descobri que ele deu seu filho pela minha Salvação. E aí eu quis saber muito mais sobre Jesus.

_ Ao conhecer Jesus, os seus ensinamentos, e o que ele representa na minha vida, não consigo mais ficar longe dele.

_ Sinto uma necessidade de estar com ele, recebê-lo na sagrada eucaristia.

_ A presença dele em todos os momentos difíceis da minha vida é real.

_ Por isso vem aqui para louvar e agradecer tudo que ele fez e faz por mim, e minha família.

_ Apesar de não conseguir que a minha família (filhos, filhas, genro, nora e netos) compartilhem comigo no mesmo sentimento, sei que ele Jesus está com eles também.

Participante 13: MARIA DE LOURDES

Idade: 59 anos

Sexo: Feminino

Muitas pessoas procuram a igreja no momento de dor, mas eu estou tão feliz hoje que resolvi ir aqui para poder agradecer o que me aconteceu :

Minha filha está casada à alguns anos e não engravidava, então eu fiz uma novena a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, e hoje acabo de receber a grande notícia de que ela está grávida.

Como estou feliz vim agradecer a Deus por isso.

Agradeço a Deus e prometo a ajudá-la educar essa criança, para que sempre saiba o quanto é grande o amor de Deus pelos seus filhos...

Obrigado Jesus.

Participante 14: MARIA DAS DORES

Idade: 49 anos

Sexo: Feminino

Eu estou com um sério problema de saúde, e vim pedir ajuda. Fui o médico e ele, através de exames constatou uma doença grave em mim. Essa doença é rara e de difícil cura.

Pensei somente Deus poderá me ajudar. Vim a igreja para pedir, nas orações, ajuda. Que ele me cure, ou que eu tenha forças para suportar esse momento difícil da minha vida. Está sendo muito duro, não consegui contar para ninguém da minha família. Ao sair do hospital só pensei em entrar na igreja e rezar. Confio em Deus tenho minha religião, mas diante desse fato me sinto fraca e com pouca fé.

A pessoa que estava ouvindo essa mulher era o sacerdote e junto com ela orou e pediu que Deus a Ela saiu dali com mais coragem e prometeu voltar sempre que precisasse de ajuda e orações.

Participante 15: MARCOS

Idade: 40 anos

Sexo: Masculino

O que de fato a trouxe ali depois de tantos anos foi uma confissão que a mesma desejava fazer com aquele padre que o acolheu em sua comunidade cristã; ou seja a mesma senhora há muitos anos havia feito algo que consumia sua alma até que teve coragem de procurar o padre e abrir seu coração, após quarenta anos; ela criou coragem e foi confessar seu pecado, pois a mesma sabia da misericórdia de Deus e de seu amor, mas não compreendia porque lhe fazia tanto mal pensar em seu pecado. Pois bem aos vinte anos de idade aquela mulher havia feito um aborto escondido de toda família, e isso lhe fazia muito mal, mesmo tendo casado tendo outros filhos e sem que ninguém soubesse ela tinha sua angústia pessoal. Aquele dia lhe foi o melhor pois a quarenta anos ela ensaiava ir confessar e não tinha coragem, até que chegou seu grande dia, na presença do sacerdote, ela lhe colocou o seu pecado e sua angústia, sabendo ela da bondade e misericórdia de deus e que a mesma acreditava fielmente em Deus e em seu amor, e que no silêncio de seu coração já havia feito

esse pedido há muitos e muitos anos, mas não compreendia porque lhe fazia tanto mal. Foi aí que o sacerdote virando para ela e lhe acolhendo disse, meu anjo, Deus de fato já te perdoou há muitos anos o que você precisa compreender é que você também precisa se perdoar. Aquela senhora voltou para casa muito feliz de saber que Deus havia perdoado seu pecado e que ela era a única pessoa que ainda não compreendia que também precisava ser perdoada. São assim as coisas de Deus na vida de seus filhos amados, apesar do pecado seu perdão é para todos nós.

Participante 16: LUCAS

Idade: 33 anos

Sexo: Masculino

Há muito tempo me vi diante de um questionamento nada incomum: o questionamento sobre o sentido da vida. E então resolvi fazer uma viagem ao meu passado e recordar experiências boas e não tão boas. E a grande pergunta que me acompanhou durante esta viagem foi: tudo o que sou, o que fiz, o que experimentei valeu a pena? Tudo teria que ser ou deveria ser como foi? E a grande conclusão que cheguei é que valeu a pena, pois em todas as experiências (boas e ruins) eu não estava sozinho. Percebi em cada momento, em cada situação, uma Presença.

Não sei descrever quem, nem como é, mas uma Presença que me acompanhou desde o início. Uma Presença acolhedora, cuidadora e curadora. No momento em que tomei consciência disso, não contive as lágrimas. Foi algo que me abriu uma nova perspectiva, um jeito diferente de entender a vida com todas as suas experiências. Considero este um dos momentos mais importantes de minha vida, quando descobri a Fé. Desde então a assumi como minha companheira de viagem. E a cada dia tenho descoberto a beleza e a exigência da Fé.

De vez em quando, venho a esta Igreja, para agradecer e para reafirmar a Fé. A Fé nesta Presença que, às vezes, se faz “ausência”. Como disse a pouco, a Fé é bela e exigente. Penso que, a dificuldade não está em ter Fé, mas perseverar na Fé. E como qualquer outro, me vejo, às vezes, envolvido pelas nuvens da dúvida, do medo. Mas, sei que não estou sozinho.

Um dia, ouvi uma frase que me tocou profundamente: Fé é caminhar por uma noite escura, tendo uma única certeza: não estou sozinho!

Não obstante esta sensação de estar caminhando por uma noite escura, existe também momentos maravilhosos. Em meio a escuridão densa, surgem raios de luz que enchem minha vida de alegria, satisfação, gozo.

Existe uma música, interpretada por Maria Bethânia, intitulada O Doce Mistério da Vida e que exprime bem o que sinto quando venho a esta Igreja. Como não sei cantar, vou recitá-la para você:

*Minha vida que parece muito calma
Tem segredos que eu não posso revelar
Escondidos bem no fundo de minh'alma
Não transparecem nem sequer em um olhar
Vive sempre conversando a sós comigo
Uma voz eu escuto com fervor
Escolheu meu coração pra seu abrigo
E dele fez um roseiral em flor
A ninguém revelarei o meu segredo
E nem direi quem é o meu Amor.*

Toda vez que venho a esta Igreja é para encontrar este Amor que me consola, me preenche. É muito bom saber que há Alguém que me ama. E este Alguém não é qualquer "alguém". É por isso que venho aqui! Não O vejo, mas sei que está comigo!

Pois é, já falei bastante! Gostaria que soubesse como é bom poder contar com você! Todos precisam de alguém para partilhar as dificuldades da vida, e por que não, as alegrias também. Obrigado!

3. Grupo 2: Narrativas Interativas dos cuidados já envolvidos com as atividades religiosas da Igreja Católica

NARRATIVA 17: MARIA DO ROSÁRIO

Idade: 29 anos

Sexo: feminino

Num certo dia estava pensando no que iria fazer da minha vida sem tudo o que estava vivendo, lado profissional, sentimental, familiar e o religioso onde eu tinha crescido através que a minha família tinha me ensinado, assim fui vendo que tudo aquilo estava me fazendo crescer, certo de que eu tinha pessoas da minha família que me apoiavam e estavam sempre ao meu lado, quis ir mais além, quis conhecer outras pessoas bem diferentes de mim, com problemas muito maiores que o meu, que nunca imaginei que pudesse acontecer.

Mas num certo momento parei e comecei a observar e fui reparando que não era somente isso que eu precisava para preencher um vazio que estava em meu ser, assim foram acontecendo vários acontecimentos, vários irmãos me ajudando a conseguir a firmar a minha fé no solo firme e não em pessoas, assim fui conhecendo as grandes maravilhas que Deus fez em minha vida e conseqüentemente em todos que estavam ao meu redor.

E num dia perguntei pra Deus que se era somente participar de um grupo de jovens era o meu dever como serva fiel, e ele me respondeu sem eu menos esperar, não minha filha, você vai levar o meu corpo e o meu sangue a todos os meus filhos muito amado e assim você vai aprender muito mais do que você já aprendeu, então hoje vim aqui diante do sacrário, agradecer e louvar por tudo que Deus fez e faz em minha vida.

Participante 18: PEDRO

Idade: 30 anos

Sexo: Masculino

Vim parar aqui, nesta igreja, depois de perambular por toda parte, tentando buscar uma esperança a minha família.

Meu marido, homem trabalhador, porém, com vício do álcool, minha filha, não ajuda em casa e vive nas “baladas”, meu filho caçula se perdeu nas drogas.

Foi então que cansada saí por aí, quando já estava sem esperança comecei a sentir algo forte, uma voz me chamando à salvação, foi quando rezei, pedi, como à muito não fazia. Ao abrir os olhos neste altar, vi a misericórdia do Pai, me chamando a voltar para junto Dele, e aqui estou.

Alguns meses se passaram, e Maria voltou àquela igreja, entrou, se ajoelhou e começou a orar. Pedro, aquela pessoa que lhe havia acolhido, a viu e perguntou, “Ora Maria, a quanto tempo, como anda a vida?”, foi então que ela lhe contou.

Depois daquele dia na igreja, voltei para casa, os problemas continuaram os mesmos, mas havia em mim algo diferente, comecei a encará-los se com outros olhos, os olhos de alguém que crê e espera. Pois bem, um mês depois, meu marido começou a me tratar melhor, foi diminuindo as bebedeiras, até que um dia ele disse que queria ajuda, foi quando fomos juntos buscar esta ajuda, hoje ele se encontra em recuperação e estamos muito bem.

Minha filha, quando parei de brigar com ela, que lhe dei amor, agora ajuda em casa e até está namorando, um rapaz de boa índole. O meu caçula, este está sendo uma luta constante, mas graças ao bom Deus, hoje está se recuperando e frequenta um grupo de jovens, a ele até conta para mim.

Pedro lhe disse que tudo isso é obra de Deus e que Maria foi um canal de graças para toda a família, e que a conversão deve ser diária, dia após dia, colocando o Senhor em primeiro lugar e colocando total confiança Nele.

O tempo passou e hoje Maria e seu esposo são Ministros da Sagrada Comunhão, sua filha faz parte do ministério de dança no grupo de jovens da paróquia e quanto ao filho, agora é ministro de música e coordenador do grupo de jovens, mostrando que para Deus tudo é possível.

Participante 19: JOÃO

Idade: 18 anos

Sexo: Masculino

Vim buscar uma amizade sincera, como não havia encontrado em nenhum outro lugar meu trabalho me consumia, me tirava a paciência e não tinha mais uma vida estável com minha família.

Um dia um amigo me veio e me fez o convite para participar da igreja e eu vim

Hoje eu continuo buscando amizades na igreja mas não mais como curioso e sim, como quem tenta mostrar algo tão bom quanto o que me cativou e me mantém aqui, o amor de Deus através dos meus irmãos de comunidade.

Participante 20: PAULO

Idade: 18 anos

Sexo: Masculino

Venho de uma família católica, mas católica mesmo dessa que se une para rezar em casa e não perde uma missa por nada.

Desde de pequeno fui arrastado pela mão, para não chatiar minha mãe fiz catequese e crisma fiz só porque eu quero casar. De uns tempos para cá resolvi viver o meu mundinho onde tudo o que me importava eram as coisas que me beneficiassem. A princípio foram as mil maravilhas mas maravilhas que duravam tão pouco, para um coração que tinha sede do eterno, e hoje estou aqui.

Então eis que o homem de semblante sereno e alegre, sorriu dizendo: - todos nós somos quadros brancos, e vivemos na espera do dia em que nos tornaremos, belas pinturas. Mas assim como somos quadro, temos também que ser pincel, nas mãos daquele que a cada dia vem nos pintando e traçando nossa obra. Para que através de nós, outras obras comecem a surgir.

No primeiro momento relutei a entender o que esta metáfora tinha a me ensinar, porém logo pulsava em meu coração uma alegria verdadeira. Pude assim notar a preciosidade da vida.

A partir dali coloquei-me na condição de pincel e mesmo quando o meu quadro, tornou a borrar-se eu já podia estar livre de qualquer desespero, pois o autor que também é reparador

está sempre aposto para que suas obras não pereçam e carinhosamente assiná-las com a achunha de: teu Pai!

Participante 21: THIAGO

Idade: 41 anos

Sexo: Masculino

Estava eu em minha casa quando recebi um convite de uma vizinha para ir em um tal de um encontrão. Dei rizada e falei para ela que meu tempo de coroinha já tinha acabado. Ela riu comigo e falou quem sabe não é a hora deste coroinha voltar para a igreja. Dei rizada dei um beijo nela e entrei para minha casa. Aquele dia tinha um casamento para ir só que aquele convite para naquele tal de Encontrão fez algo estranho dentro de mim acordar e começar a refletir quanto tempo eu não ia na igreja quanto tempo eu não orava mais senti saudade de Deus.

Mais achei que aquilo ia passar e separei a roupa que eu ia no casamento tomei banho e me deitei para esperar o horário.

Quando acordei já meus pais não tinha mais ninguém na minha casa todos já tinham saído eles não me acordaram pois eu nunca saía com meus pais.

Estranho não fiquei bravo aí vi que minha vizinha e seus amigos estavam na rua com a camiseta do encontro. Coloquei pra mim eu vou neste encontrão. Sai na rua e falei para Andréia que eu ia ela e sua galera fizeram a festa já achei estranho aí. Mais tudo bem. Da nossa casa tínhamos que passar na igreja dela para se encontrar com o resto das pessoas.

Resto, tinha um monte de gente lá pessoas que até mesmo eu já conhecia fiquei meio com vergonha mais queria saber o que tinha por raz de tudo aquilo, ela fomos para o evento (O Encontrão) nossas quanta gente ônibus de todo lugar e pessoas na porta de entrada fazendo acolhida dizendo Jesus te ama seja bem-vindo

Nossa que gente loca é esta?? Aonde eu vim parar comecei a rir por dentro mais uma pessoa chegou para mim e falou – hoje tua vida vai mudar.

Nossa essas palavras mexeu comigo nossa que palavra de poder foi esta meu Deus _ hoje tua vida vai mudar _ nossa sabe quando a gente volta no tempo sentia da primeira comunhão aconteceu comigo tudo tudo voltou a tona

As pregações os testemunhos a música tudo tinha a ver com tudo que eu estava vivendo. Chorei muito louvei orei e comecei a lembrar do meu tempo de igreja. Como era bom. Nossa mais o melhor da festa ainda estava por vir. Tive um momento que nem eu nem me lembrava mais que existia a “Adoração”. Prepararam aquele altar lindo cheio de decoração e nisso no fundo do estádio o padre entra com hostenssorio levantado e uma luz só nele.

E nisto o pregador falava filho eis aqui tua salvação olha para ele e se entregue nos braços do pai foi como voltar no primeiro amor hoje estou aqui cada encontro que também estou aqui pedindo para o senhor Jesus para que mais jovens também voltem no primeiro amor ou conheçam o primeiro amor.

Pois estar aqui vale a pena.

Participante 22: ANDRÉ

Idade: 33 anos

Sexo: Masculino

Estava eu passando por um momento difícil em minha vida, sentindo um vazio dentro de mim, com todas as dificuldades que toda pessoa tem, e como minha mãe sempre falava para me apegar muito a Deus, porém não dava bola fui levando minha vida do jeito que me convinha, foi passando o tempo e eu somente caminhando pela estrada errada, a até que um certo dia Deus chamou minha mãe para junto Dele. Daí numa revolta tremenda e cheio de porquês e para mim Deus não existia mais, tive que tomar conta da casa e de meus irmãos mais novos, já que meu pai trabalhava muito para nos sustentar.

Conforme o tempo foi passando a dificuldade da casa foi ficando maior e então além de estudar, comecei a trabalhar para ajudar meu pai, meus irmãos entenderam e nos ajudava a com as tarefas de casa.

Assim fomos levando nossa vida, até que uma certa vez meu irmão do meio, conheceu um grupo que o chamou a participar com eles da igreja a e ele achava que isso era careteice, mas de tanto o pessoal encher resolveu ir nisso ele se encantou e continuou a participar, sem perceber as coisas em casa começaram a melhorar e eu discrente de tudo pelo falecimento de minha mãe, achava somente que era pelo esforço de cada um de nós.

Uma certa vez meu irmão chegou em mim e contou uma de suas experiências da que me comoveu, fiquei balançado com aquilo mas não liguei, porém no dia a dia vi que ele estava muito feliz, fiquei muito intrigado com aquilo, então resolvi questionar Deus e falei que se ele existisse mesmo que me mostrasse do jeito que achasse melhor, o seu amor por mim e minha família. E assim passando por aqui, ouvi uma voz me chamando a entrar, quando sentei-me aqui só olhando ao meu redor, quando me deparei com um sacrário e uma luz forte a me iluminar, coloquei-me de joelhos e comecei a orar com minhas próprias palavras e senti que Deus tem algo muito grande em minha vida.

Foi muito bom estar aqui hoje, pois me mandou um anjo para escutar o meu desabafo muito obrigado por você vir aqui para conversar comigo, bom agora preciso ir meu pai está me esperando em casa, até mais.

Participante 23: THADEU

Idade: 18 anos

Sexo: Masculino

O que me trouxe aqui foi a necessidade, a falta de Deus em minha vida. Pois só procuramos Deus quando realmente as coisas complicam e não sabemos onde mais procurar ajuda, aí paramos para pensar e a primeira pessoa em que pensamos é Deus, pois ele é o nosso exemplo de pessoa, que passou por tantos sofrimentos e humilhações que jamais viveremos. Por isso que vim aqui hoje pela necessidade passei por muitas dificuldades financeiras, brigas na família, desemprego, doença, infelicidades, que me levaram a pensar em desistir, em abandonar tudo, em me matar. Perdi a vontade de viver, a vida para mim não teve mais graça, não existia mais um porquê de estar aqui.

Após passar por tudo isto sinto em meu coração uma vontade de ir ao encontro de Deus, ele me convida a voltar para perto dele e me ajuda a superar tudo isto. Hoje estou aqui diante dele pedindo perdão, por tanto tempo longe dele e agradecendo pelo chamado em meu coração. De repente me sinto melhor ainda quando você me toca e me diz como é um sorriso no rosto se precisar eu estou aqui isto me deu ainda mais confiança, e percebi que Deus está

comigo e lhe enviou para me ajudar, depois desta demonstração de amor não tem como ficar mais, longe dele.

Obrigado irmão, por mostrar para mim que Deus está comigo através de você.

PARTICIPANTE 24: FILIPE

Idade: 21 anos

Sexo: Masculino

Ela veio pra igreja, por uma frustração amorosa. E também porque sentia a necessidade de buscar paz interior. Essa pessoa busca namoro firme uma pessoa legal que queira algo serio. E também pra sentir a necessidade de ter amigos que possam ajuda-la nos momentos difíceis da vida, de não julga-la pelos seus atos errados mas se de ajudar a dar a volta por cima pra não errar mais e não mais iludir as pessoas prometendo coisas que não poderia cumprir.

Eu quero também estar em paz espiritualmente, e difícil pra mim sinto fraco pensamentos que não gostaria de pensar, mas ao mesmo tempo realizado por saber, e ter a certeza que esta pessoa está tentando mudar.

4. Narrativas Interativas dos cuidados não envolvidos com as atividades religiosas da Igreja Católica

Participante 25: MARIA DE GUADALUPE

Idade: 21 anos

Sexo: feminino

Mas... vou te contar a história desde o início.

Eu frequentava a Igreja quando era pequena, fui batizada na católica mas não me lembro de frequentá-la, me lembro só da igreja Evangélica... frequentei até os meus doze anos de idade e aí meus pais se separaram e cada um foi para um lado e depois disso não fui mais para a Igreja.

Com 16 anos, comecei a ir para as baladas com uma amiga que era católica, mas não praticante, comecei a beber aos poucos, fizemos cursos de Dee Jays juntas, tocava-mos em algumas baladas, até eu conhecer um vocalista de uma banda e comecei a ficar com ele, aí veio as drogas. Eu lá estava com 18 anos e nisso minha amiga se afastou e eu nem notei. Drogas e bebidas, era essa a minha vida. Não usava sempre, só nos finais de semana, mas já era suficiente para me afetar. As brigas com minha avó só foi aumentando, minha depressão leve somente afetava quando não usava nada. Eu me sentia a outra pessoa, me sentia segura.

Mas depois de uma briga forte com minha avó, fui morar com meu pai. Mas isso não me impediu de continuar nas drogas, beijar meninas, não ter horário para voltar para casa, mas o cerco estava se fechando... meu pai desconfiou e começou a ficar em cima de mim. Então fui percebendo que não havia mais confiança, mais conversas, mas eu pensava "Nem ligo! Ele abusou de mim quando eu era criança e até uns tempos atrás! Por isso faço o que faço e sou que sou! Depressiva, usuária de drogas, alcoólatra, viciada em sexo... mas tudo na espreita, no silêncio!" Mas com uma voz dentro de mim sempre dizia que eu estava errada e eu sabia que estava errada. Então por que continuar? Era mais forte que eu!

Mas aí minha amiga, companheira de balada apareceu novamente, me falando de Deus. Eu até gostava de ouvir, mas não todo dia. Mas foi na persistência dela que eu fui me afastando aos poucos daquele mundo. E quando dei por mim, estava longe de tudo.

Fui com ela intão em um encontro de jovens da Milissia e Deus me tocou profundamente lá. Ah! Já havia tentado ir em outras Igrejas Evangélicas, mas nunca deu certo de prosseguir. Então, depois daquele encontro maravilhoso eu comecei a frequentar a Igreja Católica junto com ela e só bênçãos tem acontecido comigo a partir dali!

O meu viver, meu pensar, meu agir, meu tudo! Tudo mudou e está mudando, porque sinto Deus em minha vida, sei que ele quer me curar de todas as coisas e eu permita e quero que ele realize em mim o que for preciso.

Pois só agora eu sei o que é viver!

Participante 26: BARTHOLOMEU

Idade: 29 anos

Sexo: Masculino

Estava totalmente perdido sem rumo, com minha vida de pernas para cima, não tinha motivação nem para sair de casa, quando em um bate-papo entre amigos escutei falar sobre a casa do Senhor. Eu que não tinha nem o abito de passar em frente a igreja. Comecei a escutar melhor os comentários de um deles:

- Hoje sou outro homem, me sinto mais leve, em paz. Meus negócios fluindo, minha família me apoiando sempre...

Quando eu escutei esse depoimento, eu fiquei com uma angustia no peito e senti que era minha hora de procurar a igreja, não só pelo fato de eu me encontrar com as palavras de meu amigo mas sim com o que estava faltando para minha vida...

É isso que me trouxe aqui...e você me alertou tanto e tentou de varias formas me trazer, muito obrigado sei que posso contar com você meu senhor...

Participante 27: MARIA DA LUZ

Idade: 30 anos

Sexo: Feminino

Me sinto vazia...nunca fui à uma igreja...sempre amei Jesus, sempre amei o pai, mas dele nada sabia...nunca soube sua história! Apenas o que vemos na TV, nas ruas. Apenas sei rezar o "pai nosso" e a "ave Maria". Não fui batizada quando pequena...nunca contei a ninguém porque sempre tive vergonha. Meus pais se separaram eu era muito pequena, sempre trabalharam muito, acho que não tiveram tempo para me ensinar as palavras do "pai". Cresci uma pessoa decente, honesta com meus pais...mas agora parecia tarde. Talvez por não ter tido alguém que me convidasse...mas agora tive um convite tão especial. Minha sobrinha querida me chamou para ser madrinha! Fiquei tão feliz mas como recusar? Chegou a hora...procurei a casa do Senhor, mas não senti o aconchego que precisava...mas não desisti! Até que vim até esta igreja e aqui tive tudo que esperava...tive o batismo, primeira comunhão e a crisma. Fui acolhida...eu e os meus.

Eu vinha à igreja e me sentia estranha pois dela nada sabia...um amor desinteressado é que Deus nos proporciona. Aqui somos iguais.

Hoje sou outra pessoa e penso “porque não procurei a casa de Deus antes?”. Achei que eu estava velha demais...mas Deus me chamou através dessa “criança” tão querida...talves tenha me chamado antes, mas acho que não escutei!

A experiência do Batismo foi tão emocionante...senti vontade de chorar, e chorei agradecendo ao Senhor por tanto amor.

Vir à missa me traz alegria...

Participante 28: ESTÊVÃO

Idade: 36 anos

Sexo: Masculino

Essa pessoa estava se sentindo mau com os problemas da vida e veio buscar por uma ajuda espiritual, foi quando um servo de Deus à tocou e te trouxe-lhe uma nova extima, um novo recomeço recomeço com Deus, porque se você não tiver um bom aliscerse você conserteza vai dezabar a qualquer hora. Nos precisamos de um ideal so falta á cada acha-lo.

Participante 29: MATHIAS

Idade: 22 anos

Sexo: Masculino

Há algum tempo atraz eu fiz uma escolha de vida, na qual eu por ações e decisões disse não a Deus!

- E ao longo desta vida escolhida por mim, tive varias experiências na qual eu comecei a perceber que eu não tinha mais tanto amor a vida.

Eu tinha tudo o que uma pessoa normal gostaria de ter. Dinheiro, status, prazer e tudo o que o mundo oferece para nos seduzir.

Soh que com o passar do tempo, eu fui percebendo que mesmo eu tendo tudo o que a mente e o dinheiro pudesce me dar me faltava algo...!

Em muitos momentos eu parei e me questionava o que estava me faltando??? E foi observando tudo ao meu redor que pude notar. Eu não tinha Amor, Carinho...eu não tinha coisas tão simples que se fazem grandiosas em nossas vidas.

Foi quando eu parei e comecei a escutar meu coração, algo de estranho acontecia dentro dele. Poderia ser loucura mais tinha uma voz saindo de dentro dele. Uma voz que me pedia para voltar. Voltar??? Onde? Pra quem?

Então em uma leve e rápida fechada de olhos eu pude ver e entender o que a voz me dizia e quem me dizia. Era Deus!!!

Como te disse, eu tinha tudo que uma pessoa normal gostaria de ter, mais eu não sou normal. Pois sou filho daquele que se fez homem e assumiu todo o pecado do mundo por mim.

Em sua imensa humildade e misericórdia o Senhor vinha me dizendo que para que tanto sofrimento se Ele estava ali, tão perto de mim. Mesmo eu dizendo não a Ele um dia ele jamais me deixou. E aqui estou me derramando aos pés de tua cruz lhe pedindo Perdão e dizendo:

- Pai!!! Me perdoas!!! Teu filho voltou.

CAPÍTULO 5

DISCUSSÃO DAS PRODUÇÕES NARRATIVAS

Chegados a este momento de nosso estudo, cabe-nos a tarefa de descrever e discutir os campos de sentidos afetivo-emocionais “revelados” ao longo do processo metodológico. A metáfora da “fotografia”, usada por Granato e Aiello-Vaisberg (2004), se presta a uma adequada compreensão do processo interpretativo, no sentido de compreender o resultado final de nosso trabalho. Final, aqui, não significa a última palavra sobre o fenômeno estudado, visto que outros campos de sentidos poderão ser descobertos em outras circunstâncias, pelo mesmo pesquisador ou por outros, com os mesmos participantes e em situações diversas.

Retomando a metáfora da “fotografia”, entendemos que o que nos surpreende agora com sua lucidez e clareza é resultado de uma construção minuciosa e detalhada, que teve seu início na concepção do pesquisador em sondar aspectos relevantes do cuidado religioso, movido por sua inquietação acadêmica e pastoral. Munidos de um instrumental científico eficaz, a saber, um método adequado, participantes e pesquisador descobriram matizes que, aos poucos, foram se descortinando. O “negativo” - situações reais e espontâneas da vida de cada participante que “posou” enquanto compunha sua Narrativa Interativa e deixava impressa no papel a sua própria história -, foi se revelando à luz do trabalho paciente sobre o texto, para desvendar-lhe toda a sua riqueza, “entre o medo de nada encontrar e a esperança de que algo se revele” (Granato & Aiello-Vaisberg, 2004, p.267).

E o vivido foi *re-velado*, o véu que cobria foi *re-tirado*, o fenômeno em estudo apareceu com mais clareza, a partir do movimento interpretativo do pesquisador, mas sem perder a força atrativa do seu mistério. Assim como a fotografia conserva uma distância do vivido – a distância da codificação congelada da imagem e dos sentimentos no papel -, assim também temos consciência de que nossa interpretação aproxima-se daquela experiência oferecida

pelos participantes e mostra nuances que eles, conscientemente ou não, ofereceram por ocasião do nosso encontro. No entanto, a riqueza do vivido não cabe em código algum, é impenetrável na sua totalidade, pois sempre há algo que escapa ao pesquisador, e essa certeza confere à pesquisa a humildade de que ela necessita.

Optamos por tecer, inicialmente, algumas considerações sobre a primeira parte da Narrativa Interativa, aquela oferecida pelo pesquisador aos participantes, para ser completada. Em seguida, faremos algumas observações gerais sobre os grupos de participantes pesquisados, cuidadores e cuidados. Na sequência, apresentaremos nossas análises dos campos de sentidos afetivo-emocionais, ilustrando-as com vinhetas dos próprios participantes, retiradas das suas Narrativas Interativas, ou das discussões posteriores às suas construções (narrativas do pesquisador) anexadas ao final deste trabalho (anexo 01). Os participantes serão citados aqui pelos seus pseudônimos, ou simplesmente pela letra P (de participante), seguida do número da narrativa do pesquisador de onde as falas foram extraídas. As citações dos participantes sempre serão grafadas em itálico e entre aspas, para fácil identificação. Os campos foram levantados não obedecendo aos critérios da frequência com que apareceram nas Narrativas Interativas ou nas discussões com os vários grupos, mas por conta da “intensidade da expressão ou da palavra”, indicativas das possíveis respostas objetivadas pela pesquisa.

1. Considerações sobre a Narrativa Interativa do pesquisador

1.1. A narrativa

Era fácil perceber que algo especial estava acontecendo com aquela pessoa. Mesmo à distância, podia-se sentir que ela estava emocionada. Seus lábios sussurravam o que parecia ser uma prece, e seus olhos fechados indicavam que ela se concentrava em uma experiência única e importante. Ela havia entrado na igreja fazia um bom tempo, e se colocara naquele lugar silencioso, reclinada e totalmente entregue àquele encontro. De vez em quando, abria os olhos e olhava para o alto. Depois, os fechava novamente. A repetição daquele gesto dava a impressão que ela estava pensando e sentindo alguma coisa muito forte.

Foi quando alguém se aproximou dela tão delicada e silenciosamente, como quem pisa em terreno sagrado. Num movimento leve, aquela pessoa tocou o seu ombro com respeito e afeto. Ela levantou os olhos e reconheceu a pessoa que estava ao seu lado, que lhe disse:

- Se precisar de mim, saiba que eu estou aqui, para o que for necessário!

Ela esboçou um sorriso, mostrando que se sentira acolhida e, confiante, respondeu:

- Pois eu vou lhe contar o que me trouxe aqui.

1.2. Considerações sobre a construção da Narrativa Interativa pelo pesquisador

Nenhuma narrativa é neutra, no sentido de isentar o pesquisador de alguma simbolização dos seus aspectos mais inconscientes no texto que escreve ou na história que conta. Se concordamos com o escritor Lhosa(2006), citado por Granato e Aiello-Vaisberg(2013), quando afirma que “para que uma história seja persuasiva, isto é, para que convença o leitor de sua realidade, é necessário que parta de experiências vividas pelo próprio escritor” (p. 20), não fica difícil perceber na narrativa composta pelo pesquisador fragmentos de suas vivências emocionais, reflexos de sua subjetividade, recortes de sua experiência profissional e aspectos do seu modo de conceber a temática em questão, que se entrelaçam, assumindo o terreno do ficcional.

Se somos capturados por histórias que nos convidam a viver uma experiência através de seus personagens, preenchendo desse modo critérios de verdade quanto à realidade das emoções ali vividas, não nos parece leviano afirmar que *a narrativa de um indivíduo é o que temos de mais palpável em termos do drama por ele vivido* (Granato & Aiello-Vaisberg, 2013, p.20. Grifo nosso).

O pesquisador descreve a cena do “encontro” do personagem com Deus, com outra pessoa e, possivelmente, com ele mesmo, de uma maneira leve e delicada. Isso certamente reflete o seu modo de conceber o essencial da experiência religiosa e espiritual: encontro do ser humano com o Amado, que lhe toca o mais profundo do espírito, preenchendo-o de paz e esperança. Aqui poderíamos ilustrar recorrendo a tantas experiências místicas dos santos descritas nos tratados de espiritualidade cristã, fosse esse o foco de nossa pesquisa. Por

hora, basta recorrer a alguns testemunhos bíblicos nos quais o encontro com Deus se dá de maneira suave e profunda.

O livro bíblico do Êxodo, preciosidade da literatura judaico-cristã, descreve a experiência do encontro de Moisés com Deus da seguinte maneira: “Javé viu Moisés que se aproximava para olhar. E do meio da sarça Deus o chamou: ‘Moisés, Moisés!’ . Ele respondeu: ‘Aqui estou’. Deus disse: ‘Não se aproxime. Tire as sandálias dos pés, porque o lugar onde você está pisando é um lugar sagrado’ (Ex 3,4-5). O profeta Oséias, ao recordar a seu povo o desejo divino de lhe conceder o seu amor, compara o povo a uma mulher desejada pelo seu Amado, e descreve desse modo o convite de Deus: “Agora, sou eu que vou seduzi-la, vou levá-la ao deserto e conquistar seu coração. Aí eu lhe devolverei as videiras, e o Vale da Desgraça se transformará em Porta da Esperança” (Os 2, 16-17). Já ao profeta Elias Deus se apresenta na suavidade de uma brisa:

Então aconteceu um furacão que de tão violento rachava as montanhas e quebrava as rochas diante de Javé. No entanto, Javé não estava no furacão. Depois do furacão, houve um terremoto. Javé porém não estava no terremoto. Depois do terremoto, apareceu fogo. E Javé não estava no fogo. Depois do fogo, ouviu-se uma brisa leve. Então Elias ouviu a voz de Deus (1 Rs 19,11-13).

Em todos esses relatos que subjazem ao imaginário do pesquisador, a experiência religiosa aparece como algo revestido de gratuidade, simplicidade e uma fruição da Presença divina que satisfaz e consola. A própria descrição da narrativa, ao usar expressões tais como “*algo especial estava acontecendo com aquela pessoa*”, “*podia-se sentir que ela estava emocionada*”, “*ela se concentrava em uma experiência única e importante*”, “*se colocara naquele lugar silencioso, reclinada e totalmente entregue àquele encontro*”, “*ela estava pensando e sentindo alguma coisa muito forte*”, todas concentradas em um trecho relativamente pequeno da narrativa, são comprovadoras disso. O encontro com Deus é por ele descrito despido de formalidades e ritualismos, em um contato direto que clama pela presença do Amado, como cantava São João da Cruz, grande místico do cristianismo:

Mostra tua presença!
Mate-me a tua vista e formosura;

Olha que esta doença
De amor jamais se cura,
A não ser com a presença e com a figura.²⁷

Outro elemento importante na narrativa do pesquisador é a inserção de um segundo personagem com as características de cuidador por ele idealizadas: delicadeza, disponibilidade, atenção, respeito, afeto. O modo como esse personagem se aproxima do outro denota uma auto-compreensão do seu papel enquanto cuidador espiritual. Ele evita toda e qualquer forma de invasão à intimidade do seu semelhante, mas não deixa passar despercebida a sua presença, certamente por reconhecer no outro personagem a necessidade de partilhar a experiência vivida. Entende que a sua presença pode ser mediadora da presença divina, desde que revele amor, acolhida e total gratuidade.

A narrativa favoreceu a identificação dos participantes da pesquisa com um dos personagens, ou mesmo com os dois, como atestou um participante: *“são dois personagens de mim mesmo; eu mais antigo e meu eu agora”* (P 3). Desse modo, entendemos que a técnica se mostrou eficaz para o objetivo ao qual se propunha, confirmando o critério da credibilidade da trama, porque real, como sustentam Granato e Aiello-Vaisberg (2013): *“inicialmente ancorada na realidade, a narrativa poderá vir a abandoná-la rumo a mundos fantásticos, à medida que a trama se desenvolve, sem que se corra o risco de perda da credibilidade da história”* (p. 20).

2. Considerações gerais sobre as Narrativas Interativas dos participantes

As narrativas foram aplicadas em três grupos diferenciados, com o intuito de obter um olhar mais abrangente e rico sobre o fenômeno da busca de cuidados religiosos. Durante as aplicações, em encontros que ocorreram em datas variadas, estavam presentes tanto

²⁷ Estrofe XI do “Cântico Espiritual” de São João da Cruz, que narra a busca desespera da Alma por Deus, como se buscasse a si mesma.

cuidadores quanto cuidados²⁸. Os encontros aconteceram sempre com muita tranquilidade e disposição dos participantes em realizar as atividades propostas. O fato de o pesquisador ser também um líder religioso certamente acentuou o espírito colaborativo dos participantes, bem como a confiança para trazerem questões muitas vezes delicadas e de difícil trato não fosse o ambiente facilitador.

2.1. Considerações gerais sobre o grupo dos cuidadores

O grupo de cuidadores (narrativas 01 a 16), na sua maioria composto por adultos e idosos, se destacou pelo uso de uma linguagem um pouco mais formal, em algumas vezes reprodutora dos ensinamentos da instituição à qual servem, como se verifica na narrativa de Maria das Graças:

“Achei que o que eu fazia era muito pouco, sentia que eu poderia oferecer mais a Deus, pois tinha recebido muito dele. Por isso vim aqui agradecer o que tenho recebido e me colocar em suas mãos para o que Ele quisesse realizar em mim e através de mim. Suplicava que os dons que me havia concedido no batismo pudessem florescer em mim”.

Veza ou outra assumiram o lugar do personagem acolhedor da história, e se puseram a dar conselhos de teor espiritual e teológico ao outro personagem. Isso se deve, certamente, à formação teológica que recebem da igreja para o exercício de seu papel de cuidadores. Algumas expressões encontradas nas narrativas mostram esse movimento: *“Jesus não desampara ninguém, ele está a seu lado e vai ajudá-la”* (Maria do Socorro), *“Sinto, minha irmã, que você tem um carisma muito grande! Você só precisa usá-lo... Saiba que através do Espírito Santo podemos ajudar a muitas pessoas que nos procuram aqui na igreja”* (Maria do Carmo), *“Meu anjo, Deus de fato já te perdoou há muitos anos; o que você precisa compreender é que você também precisa se perdoar”* (Marcos).

²⁸ Chamamos de “cuidados” neste trabalho àquelas pessoas que recebem de outros, a saber, dos cuidadores religiosos, algum tipo de atenção ou cuidado na Igreja Católica.

No entanto, na maioria das narrativas dos cuidadores percebe-se que eles optaram por ocupar o lugar do personagem a ser cuidado, não o do cuidador. Em várias delas não há sequer um diálogo no qual se possa vislumbrar a figura do cuidador, mas relatos de vida, quase sempre autobiográficos dos participantes, como eles mesmo apontaram nas discussões posteriores à composição de suas narrativas: *“Foi um momento de reviver a minha história e caminhada religiosa pessoal”* (P 1), ou *“Procurei colocar o que está em mim, no meu coração”* (P 1).

Isso nos leva a pensar primeiramente na possibilidade de um direcionamento de suas queixas a um cuidador que eles consideram capaz de conter suas angústias, ouvir suas demandas, e que por eles foi eleito como destinatário a quem confiar detalhes importantes de suas vidas, no caso o padre, que também era o pesquisador, expressão clara da transferência a ele endereçada. Possivelmente quisessem experimentar, mesmo que por um momento e indiretamente, o conforto de um cuidado e atenção especial, o que procuram oferecer àqueles que os buscam no dia-a-dia. Outra possibilidade, em interação com a primeira, é a de que, mostrando suas fragilidades e necessidades, pudessem desmistificar uma concepção corrente de que cuidador deva ser alguém perfeito, o que os torna alvo de cobranças e vigilâncias. Um dos participantes, referindo-se à qualidade espiritual exigida dos cuidadores, assim se expressou: *“cuidadores são pessoas comuns, que tiveram suas necessidades de estar aqui, e progrediram”* (P 4). Sendo assim, não hesitaram em descrever suas lutas, quedas, dificuldades, medos, fracassos na fé, etc., e de alguma maneira demonstrar que também precisam de *holding*:

Na verdade jamais o ser humano encontra a “absoluta independência” ou um estado de desenvolvimento que lhe propicie prescindir do apoio e da proteção dos outros. Como diz Coutinho (1997), “o ambiente facilitador e a mãe suficientemente boa acompanham o ser humano (em seu interior, em volta de si mesmo e entre ele e o outro) durante a vida” (Campos, 2005, p. 71).

Do ponto de vista dos cuidadores, os motivos que levam alguém à Igreja Católica vão desde a busca de sentido para a vida e conversão, pedido de auxílio na hora do sofrimento, necessidade de algum sacramento ou bênçãos da igreja, até a gratidão a Deus pelos seus feitos e graças. No entanto, diferentemente dos mais jovens e dos cuidados, os cuidadores enfatizaram esse último aspecto, o da gratidão, com a conseqüente necessidade de fazer

algo pelos outros como retribuição a Deus pelas graças recebidas, bem como a busca por acolhida e o aconselhamento espiritual.

Essa postura mobilizada pela gratidão parece indicar uma leitura mais amadurecida da própria trajetória espiritual, e a superação ou integração da necessidade da Igreja simplesmente como comunidade afetiva. Por se tratar de pessoas mais vividas e com mais idade, pode-se pensar, ainda, naquilo que Erik Erikson²⁹ falava a respeito do “estágio da Generatividade X Estagnação”, fase em que a pessoa, já adulta, voltaria sua preocupação para a geração desde filhos até ideias e produtos, e se preocuparia em cuidar bem do que gerou, para fortalecer a convicção que valeu a pena ter vivido e construído algo. Caso contrário, cairia no marasmo da lamentação e da estagnação. Uma das cuidadoras, em tom quase eufórico, assim se expressou: *“Eu me sinto preenchida com o fato de ajudar os outros. Sinto-me realizada, satisfeita com a alegria dos outros, e com a sensação do meu dever cumprido. Cuidamos e somos cuidados pelos outros”* (P 2).

Quanto ao segundo aspecto enfatizado, o da busca por acolhida e/ou aconselhamento espiritual, os cuidadores trouxeram em suas narrativas, de maneira recorrente, a alegria e gratidão do personagem da história que foi afetuosamente acolhido na Igreja. Entendemos que a acolhida funciona como a “porta de entrada” para a vida religiosa e torna-se elemento importante para garantir a permanência do fiel na religião, ou garantir uma boa imagem da instituição. Referindo-se à experiência de duas pessoas da sua família que buscaram a Igreja Católica em momentos de extrema vulnerabilidade, uma cuidadora afirmou:

“Naquele momento, eles não precisavam da igreja em si [tomada aqui nos seus aspectos formais], pois, para quem tem fé, basta o sacrário [local onde são guardadas as hóstias consagradas]; mas para quem ainda não chegou nesse nível de maturidade, há necessidade de pessoas acolhedoras e atenciosas” (P 1).

²⁹ “Erik H. Erikson nasceu em Frankfurt, Alemanha, em 1902, vindo a falecer em 1994. Tendo inicialmente optado pela carreira artística, foi convidado a trabalhar em uma escola para pacientes submetidos à Psicanálise, entrando então em contato com o grupo de Anna Freud. Em 1933, quando se casou com uma canadense, mudou-se para os Estados Unidos, continuando seus estudos em Psicanálise, tornando-se o primeiro psicanalista infantil americano. Ele desenvolveu uma teoria do desenvolvimento humano, não focada na sexualidade como Freud, mas na interação da pessoa com seu contexto psicossocial. Na sua teoria, esta é fase da vida adulta em que o ser humano sente que sua personalidade foi enriquecida – e não modificada – com os ensinamentos e experiências que adquiriu. Isso acontece porque existe uma necessidade inerente ao homem de transmitir, de ensinar. É uma forma de fazer-se sobreviver, de fazer valer todo o esforço de sua vida, de saber que tem um pouco de si nos outros. Isso impede a absorção do ser em si mesmo e também a transmissão de uma cultura” (Rabello & Passos, ano n/spe, p. 11).

Por diversas vezes este aspecto veio à tona, tanto nas narrativas quanto nas discussões com os participantes. Os relatos de situações dramáticas em que pessoas foram acolhidas por cuidadores e tiveram suas angústias contidas e aliviadas, - ou do seu oposto, de pessoas que abandonaram a instituição decepcionados com a falta de atenção ou desrespeito às suas dores -, confirmaram a concepção que têm de cuidado como exercício de amor e de afirmação da vida, como lembra Boff (2012): “o cuidado representa uma relação amorosa, respeitosa e não agressiva para com a realidade e, por isso, não destrutiva” (p. 20).

Um ponto de convergência das experiências dos cuidadores, leigos e sacerdotes, que foi recorrente na pesquisa, é a angústia por conta das próprias limitações no atendimento das pessoas, especialmente quando os problemas apresentados excedem o terreno do espiritual, entrando na esfera do psíquico, se é que mesmo didaticamente se possa querer definir fronteiras entre os dois territórios na unidade indissolúvel da pessoa humana. De modo geral, disseram sentir-se muito aquém das demandas que lhes chegam. De acordo com o participante Lucas, *“há toda uma problemática emocional para a qual os cuidadores, inclusive eu, não estão preparados para responder a estas questões”* (P 5). Já o participante Marcos arrisca um dado quantitativo referente a esse aspecto, quando diz: *“Há muita coisa de ordem emocional. Creio que 70% da problemática do povo é psicológica e não do contexto da fé. Isso exige atendimento e cuidados especializados. Só formação de filosofia e teologia não dá embasamento para nos tornarmos pastores de fato”*.

Entrar em contato com essa temática do cuidado religioso, especialmente no que tange aos aspectos mais vulneráveis das pessoas que solicitam ajuda aos cuidadores, e, conseqüentemente, com as próprias carências, possibilitou que se manifestassem neles esses sentimentos de angústia e impotência. Uma cuidadora confessou que sente *“insegurança do que falar às pessoas, como orientar e compreender as pessoas com suas sequelas de sofrimentos anteriores e que vêm buscar a ‘cura’ na igreja”* (P 1). Um sacerdote relatou que cuidadores leigos muitas vezes se perdem quando têm que lidar com problemas emocionais que lhes aparecem no atendimento pastoral: *“em situações mais complicadas, entram em pânico, se desesperam”* (P 5).

De acordo com os participantes, a alternativa para minorar esse descompasso entre as necessidades dos que buscam a Igreja e o despreparo dos cuidadores seria, além de um

investimento na sua formação para que ampliem a capacidade de atendimento - sempre conscientes de seus limites e os da própria religião -, encaminhar a psicólogos aqueles que nos quais se percebem uma necessidade de atenção especializada, ou ter, na estrutura pastoral da própria Igreja, esses mesmos serviços disponíveis para os fiéis.

Dois sacerdotes participaram da pesquisa, ampliando-a relevantemente ao apresentarem aspectos diversificados, já que, além de ocuparem o lugar de cuidadores do povo, também são cuidadores de outros cuidadores. Um deles, Lucas, se concentrou em aspectos mais existenciais do atendimento pastoral; enquanto Marcos focou dimensões de ordem mais espirituais, como a questão do sacramento da Reconciliação, também conhecido como Confissão, cuidado específico do sacerdote, tema com o qual se ocupou na narrativa.

Lucas delineou as fronteiras entre “vivência de fé” e “religião”, mostrando que, sem a primeira, a religião se esvazia, e a pessoa fica na superficialidade, ou mesmo carente de sentido para sua vida: *“uma verdadeira vivência da fé agregaria sentido à vida das pessoas, mas muitos ficam somente na dimensão da religião, e não aprofundam o caminho”*. Desdobrando a compreensão de “vivência de fé”, podemos entendê-la no seu sentido lato de “espiritualidade”, o que supõe o encontro da pessoa com algo ou alguém transcendente, que dê sentido à sua vida. No dizer de Valle (2005), espiritualidade seria

uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Acha-se, por isso, unida à motivação profunda que nos faz crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter forças para nos comprometermos com eles (p. 104).

Situamos a espiritualidade num âmbito eminentemente humano e universal. Em si mesma, enquanto dimensão da pessoa, ela não é privilégio de ninguém ou, se o for, será de todas as pessoas, pois todas a possuem, podem desenvolvê-la, desenvolvendo-se a si mesmas, e fazerem uso dessa dimensão, em harmonia com as demais dimensões da existência, para uma vida equilibrada e saudável. Mas ela não depende exclusivamente de nenhuma religião para ser descoberta e vivenciada, ainda que uma religião estruturada de modo saudável a exija, e possa ajudar muito no seu crescimento. Como qualquer outra dimensão da vida humana que merece cuidado, também a espiritualidade exige trato.

Dessa forma, a espiritualidade pertence a todo homem, embora ela não seja cultivada por todo homem. Ela é própria do homem, mas nem todos fazem dela o direcionador da vida deles. Ao destacarmos a importância da espiritualidade, não estamos desvalorizando a dimensão corporal e a dimensão psicológica do ser humano. Pelo contrário, a espiritualidade só se constrói plenamente com base numa dimensão psicológica sadia (Giovanetti, 2005, p. 138).

Referendados pela afirmação acima, entendemos que uma estruturação saudável da vida psicológica lança bases para o cultivo de uma espiritualidade também saudável. O participante reforçou esse aspecto ao se referir a uma ampla busca de sentido para a vida, que ele consegue identificar naqueles que o procuram para algum tipo de cuidado na Igreja Católica, inclusive pessoas que já estão inseridas na vida religiosa, mas mesmo assim se sentem vazias: *“alguns encontram na liturgia caminho e sentido, mas muitos dos que estão dentro da igreja tentam, mas não encontram o que procuram”* (P 5). O padre afirma atribuir esse vazio não à falta de experiência religiosa em si mesma, mas a questões existenciais mais profundas que mobilizam as pessoas.

Marcos, o outro sacerdote participante, construiu sua narrativa a partir de suas vivências como confessor. O excesso de angústia e culpa que pesam sobre o personagem que busca o padre para se confessar denotam, na contrapartida, a alegria do cuidador por proporcionar alívio e libertação àquela pessoa tão sofrida. Sua personagem estava com a *“alma consumida”* pela culpa, até que chegou para ela o *“grande dia”* de *“voltar para casa muito feliz”*. Para o sacerdote, a muitas pessoas que buscam a igreja *“falta oportunidade de serem ouvidas, acolhidas e amadas”* (P 6), e a religião tem condições de contribuir para romper as cadeias de sofrimento também nesse ponto onde vazio emocional e espiritual se imbricam, desde que os cuidadores sejam para elas sinais da *“misericórdia de Deus e de seu amor”* (Marcos).

2.2. Considerações gerais sobre o grupo dos cuidados

Entre os dois grupos de cuidados, tanto os que já se consideram católicos praticantes, como os não praticantes, não houve diferenças significativas no que se refere às razões que

imaginam levar alguém a buscar o cuidado religioso, a não ser a ênfase dada pelos cuidados não praticantes à questão da conversão e busca de sentido para a vida. De modo geral, os dois grupos atribuem a chegada de alguém ao expediente religioso à necessidade de: buscar algum aconselhamento, ou mesmo para algum tipo de desabafo; pedir ajuda a Deus ou cura, em situações extremas de desespero ou doença; agradecer por uma graça recebida e se dispor a colaborar nas obras evangelizadoras da Igreja; encontrar sustentação na comunidade dos “irmãos” da Igreja, amparo ou presença afetiva por conta da solidão; reforçar as vivências de fé, cultivar a espiritualidade ou pedir algum dos sete Sacramentos (Batismo, Crisma, Eucaristia, Confissão, Matrimônio, Ordem e Unção dos Enfermos); ou recomeçar a vida, quase sempre após uma fase de intenso sofrimento e desilusão.

É significativo o fato dos não praticantes apontarem unanimemente para a ideia de conversão como motivação maior para a busca de cuidados religiosos. Esse grupo se situa em uma faixa etária que varia de 21 a 36 anos. Suas narrativas trazem elementos suficientes para levar-nos a pensar em experiências duras e sofridas por eles vividas: *“Drogas e bebidas, era essa minha vida...Depressiva, usuária de drogas, alcoólatra, viciada em sexo...”* (Maria de Guadalupe); *“Estava totalmente sem rumo, com minha vida de pernas para cima, não tinha motivação nem para sair de casa...”* (Bartholomeu); *“Esta pessoa estava se sentindo mau (sic) com os problemas da vida”* (Estêvão); *“O Senhor vinha me dizendo que para que tanto sofrimento se Ele estava ali, tão perto de mim”* (Mathias); *“Me sinto vazia...nunca fui a uma igreja”* (Maria da Luz). Isso reflete o desgaste tão próprio dos nossos tempos, nos quais a abundância de propostas e a escassez de referências seguras deixam muitas pessoas em situação de grande desorganização, como pontua Araújo (2007):

Vivemos hoje uma crise de sentido que afeta toda a estrutura humana. Trata-se de uma crise profunda, séria e complexa. As mudanças rápidas e profundas dos valores que norteiam nossa ação social têm permeado nossos comportamentos, impondo um ritmo de vida jamais visto. O ser humano está ficando isolado, descrente de tudo, caminha vazio pelas esquinas do mundo. Ele busca geralmente, em sua caminhada, sua satisfação pessoal de uma forma exclusiva. De um lado, o centro de suas ações está na busca de auto-realização, felicidade consumista e prazer desmesurado. De outro, vive num desencanto, num desinteresse, numa apatia... (p. 97).

A religião aparece, desse modo, como alternativa de libertação e instância de sentido, o que traz ao fiel a sensação de um recomeço, uma nova oportunidade de tentar um caminho que

concretize seus anseios de felicidade e realização. A ideia de conversão está intimamente ligada ao propósito de abandonar a vida antiga, sinônimo de desgraça e decepção, em troca de uma nova vida, capaz de preencher as grandes lacunas deixadas pelo passado, como apontou um participante: *“você se sente mais feliz aqui...Se eu tive solução, todo mundo pode ter”* (P 3). Com outras palavras, Libânio (1998) ratifica esse pensamento, ao afirmar:

As angústias, que o modelo vigente produz por seu corte materialista, consumista, sem valores transcendentais, sem ética, competitivo, são aliviadas pelas formas religiosas oferecidas. Elas devolvem ânimo às pessoas para que superem a decepção e o ceticismo, tão presentes na pós-modernidade (p. 63).

Alguns elementos significativos no conjunto das narrativas também podem ser vistos quando se dividem os participantes por faixas etárias. Os mais jovens, de idade entre 18 e 30 anos, reforçaram a ideia de que as pessoas buscam a Igreja Católica para dar novo sentido à vida, encontrar forças e motivações para reorganizar sua história. Ainda que também acenassem para a necessidade de escuta e aconselhamento, deram menor peso a esse fator. Isso certamente se justifica pela sensação generalizada de cansaço e desilusão advinda de uma adolescência e juventude vividas intensamente, o que pode incluir excessos e ritmos frenéticos de vida, e a tomada de consciência da importância de rever a vida e dar a ela novos significados. Ilustrativas desta necessidade são as falas de Tadeu e Mathias: *“Após passar por tudo isso sinto em meu coração uma vontade de ir ao encontro de Deus, ele me convida a voltar para perto dele e me ajuda a superar tudo isto...”* (18 anos); *“Eu tinha tudo o que uma pessoa normal gostaria de ter: dinheiro, status, prazer e tudo o que o mundo oferece para nos seduzir. Só que com o passar do tempo, eu fui percebendo que mesmo eu tendo tudo o que a mente e o dinheiro pudessem dar me faltava algo...!”* (22 anos).

Já os mais velhos, aqui situados entre os 31 e 59 anos, destacaram tanto o aspecto da conversão, quanto ao da gratidão a Deus, e a conseqüente obrigação de ajudar outras pessoas a viverem as mesmas experiências de fé por que passaram. Como já comentamos acima, pesa o senso de responsabilidade em transmitir às novas gerações algo que julgam mais construtivo e edificante. Há uma praxe na Igreja Católica que reforça essa postura, uma pregação que constantemente incentiva os convertidos ao compromisso “missionário”, que consiste na divulgação e no testemunho aos outros da paz conquistada e das alegrias

oriundas na nova vida com Deus, indo ao encontro de uma ordem expressa de Jesus Cristo, que teria dito: *“De graça vocês receberam, de graça devem dar”* (Mt 10,8). Uma participante cuidadora expressou bem esta convicção, quando colocou na boca da personagem acolhedora da sua narrativa essas palavras: *“Hoje quando me levantei pela manhã, fiz minha oração e pedi ao nosso Pai que me desse a oportunidade de fazer alguém feliz”* (Maria do Carmo, 39 anos).

Quanto aos idosos, dos 64 aos 71 anos, dividiram-se entre a busca de atenção e aconselhamento, a gratidão e necessidade de falar de Deus aos outros, e a ideia da igreja como lugar oportuno para buscar a cura e ajuda nas horas de sofrimento: *“Rosinha, a acolhedora, acariciava suas mãos e dizia: ‘Jesus não desampara ninguém, ele está a seu lado e vai ajudá-la’”* (Maria do Socorro, 71 anos); *“Achei que o que eu fazia era muito pouco, sentia que eu poderia oferecer mais a Deus, pois tinha recebido muito dele”* (Maria das Graças, 69 anos); *“A senhorinha foi se acalmando e dizendo: meu filho vai largar este vício com a ajuda de Deus. Estive muito afastada da religião, mas vou voltar”* (Maria do Socorro, 71 anos). Já a ideia de conversão aparece pouco nesse grupo, certamente por refletir histórias de vida nas quais a fé e a serenidade por conta de escolhas feitas, o que inclui a religião, já estão consolidadas, confirmadas pelas experiências pessoais ao longo da vida.

3. Campos de sentidos afetivo-emocionais

Do exposto até aqui, e como fruto de uma análise interpretativa das Narrativas Interativas, como também da discussão com os participantes após a construção de suas narrativas, chegamos aos campos de sentidos afetivo-emocionais. A ordem na qual eles serão apresentados é aleatória, não configurando nenhuma precedência qualitativa de um sobre os outros. Todos receberão como títulos expressões significativas dos participantes, retiradas das suas narrativas ou do eco que fizeram delas durante as discussões, expressões estas que ajudam a dar os contornos dos temas em questão.

3.1. Campo 1: Um abraço pode falar mais do que muitas palavras

Delineamento do campo: esse primeiro campo recolhe as questões ligadas à busca de “atenção”, “acolhida”, “afeto”, oportunidade para um “desabafo”, e “aconselhamento”, temas recorrentes nas narrativas dos três grupos. Ele aponta para uma tensão existente no atendimento dessas necessidades: em algumas situações uma palavra do cuidador será de grande valia; em outras, o gesto da acolhida afetuosa falará mais alto, como um abraço, como registrou um participante: *“Um abraço pode falar mais do que muitas palavras”* (P 1). Nem sempre a atenção recebida vinculará a pessoa à instituição, mas certamente deixará nela impressas as marcas da experiência vivida, como recordou outro participante: *“as pessoas choram e vêm buscar algo que precisam, estão em dificuldades. Depois que [isso] passa, somem, mas vão marcadas”* (P. 02).

O cristianismo, religião originada no seio do judaísmo e, mais tarde, desmembrada, herdou dele uma das suas principais características: constitui-se a religião “da Palavra”, acrescentando-lhe também “o Pão”. A experiência que moveu a história sagrada dos judeus consiste no fato de conceberem um Deus que se lhes deu a conhecer no diálogo, na comunicação de si mesmo, em vista de lhes revelar o seu amor. Um dos principais textos do Magistério³⁰ da Igreja Católica a respeito da Palavra, chamado “o Verbo de Deus” – em latim, *Dei Verbum* –, ensina que “Deus invisível na riqueza de seu amor *fala aos homens como a amigos* e convive com eles, para os convidar e admitir à comunhão com Ele” (DV 2, grifo nosso). De modo especialíssimo os cristãos creem que esse mesmo Deus, em determinado momento da história, fez da sua Palavra carne, assumindo a história humana. Jesus seria esse “Logos” de Deus que se tornou um de nós, ser humano: “e o Verbo de Deus se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14). E tudo o que Jesus falou, ensinou e viveu, juntamente com a história que lhe antecipou e lhe sucedeu, foi condensado no livro sagrado dos cristãos, a Bíblia, ou simplesmente “a Palavra”, como os cristãos gostam de chamá-la. Desse modo, a

³⁰ Magistério é termo usado no catolicismo para indicar a função de ensinar própria das autoridades da igreja, como o papa ou os bispos quando se pronunciam em colegiado, especialmente sobre matéria de fé.

palavra, tomada em sentido lato, passa a ser um dos principais elementos em torno do qual a religião cristã, tanto na sua vertente católica como evangélica, se organiza.

Jesus, pelo que os escritos sagrados testemunham, era *expert* no uso da palavra. De acordo com a Bíblia, a força que emanava de sua pregação, sempre confirmada pelos seus gestos, conquistava as pessoas, mudava destinos, agregava discípulos, transformava vidas, de tal modo que até muitos estrangeiros, não judeus, reconheciam isto: “Nenhum homem jamais falou como ele” (Jo 7,46). Não era apenas sua palavra que convencia, mas o que ele fazia e a força de sua personalidade carismática referendavam seus ensinamentos, pois “dele saía uma força que curava todos os males” (Mc 1,22), tinha forte poder terapêutico. Não é à toa que quiseram chamá-lo de psicólogo ou terapeuta³¹.

A Igreja Católica, na trilha do seu fundador, tem na palavra seu instrumento privilegiado de atuação. Pregações, leituras bíblicas, orações, liturgia, ética, catequese, aconselhamento, etc., são formas distintas de propor e repropor a mesma palavra de Deus, considerada pela Igreja fonte de discernimento e iluminação do caminho dos fiéis e, quiçá, de toda a humanidade. Por isso, é muito comum ouvir das pessoas a seguinte expressão: “vim até a igreja porque preciso de *uma* palavra”. Mas, que “uma” palavra seria essa? Certamente a mesma Palavra de Deus, desdobrada em inúmeras outras palavras que possam fazer sentido às pessoas, naquele exato momento em que elas buscam ajuda. Por isso os católicos vivem rezando: “*Dá-me a palavra certa, na hora certa, e do jeito certo, e pra pessoa certa*”³²...” Desse modo, em torno da partilha da palavra são organizadas na Igreja Católica muitas modalidades de cuidado àqueles que a ela recorrem.

Analogamente, a Psicanálise tem no exercício da palavra seu principal recurso, tanto naquela palavra dita (ou não-dita) pelo paciente que procura o analista no desejo de que a sua dor e seu sofrimento sejam compreendidos, como também na palavra do analista que auxilia o paciente na interpretação de seus conteúdos mais significativos, após escuta atenta e

³¹ Dois livros bastante conhecidos a esse respeito são: *Jesus, o maior psicólogo que já existiu*, de Mark W. Baker, publicado pela editora Sextante; e *Jesus Psicoterapeuta*, de Hanna Wolff, publicado por Paulinas Editora.

³² Canção bastante divulgada no cancionário católico, de autoria de Pe. Zezinho.

cuidadosa do que ele falou em um discurso quase sempre cheio de lacunas. Conhecida de todos é a atribuição a Emmy Von N. da “revolução” na técnica do atendimento psicanalítico, quando pediu a Freud que não a tocasse, não a olhasse, nada falasse, mas simplesmente a escutasse³³. De acordo com Macedo e Falcão (2005),

Freud inaugura novos tempos: o tempo da palavra como forma de acesso por parte do homem ao desconhecido em si mesmo e o tempo da escuta que ressalta a singularidade de sentidos da palavra enunciada. Ocupa-se, em suas produções teóricas e em seu trabalho clínico, de palavras que desvelam e velam; que produzem primeiro descargas e depois associações. Palavras que evidenciam a existência de um outro-interno, mas que também proporcionam vias de contato com um outro-externo quando qualificado na sua escuta. (p. 65).

É nesse contexto de escuta atenta e partilha da palavra que se situa esse primeiro campo de sentidos afetivo-emocionais. Em sintonia com o que emergiu das Narrativas Interativas, uma grande demanda das pessoas que buscam a Igreja Católica está na necessidade ou de falar a respeito de si e de suas dores e alegrias, o que requer acolhida e escuta atenta do cuidador religioso, ou de receber algum tipo de aconselhamento que lhe sirva de rumo certo para a vida. Em uma das discussões com o grupo de participantes, anexadas no final deste trabalho, isso fica bem evidenciado, quando foi dito que muitas pessoas procuram a Igreja para se *“livrarem do fardo, esvaziarem as lamentações e preocupações, vomitarem um pouco de suas neuroses...A escuta acolhedora faz com que as pessoas se deem oportunidades, e se libertem do que lhes pesa”*(P 6).

Para o homem contemporâneo com suas mazelas, a religião pode se tornar abrigo seguro e possibilidade de reorganização existencial. Ela representa uma esperança de apoio e sustentação nos momentos de crise e aflição, como relatou um participante: *“Grande parte das pessoas procura a igreja nas horas de crises, de dor, quando precisam de um apoio emocional”* (P 2). Nessas situações, a acolhida feita pela Igreja às pessoas em alguma situação de vulnerabilidade pode proporcionar-lhes um “ambiente emocional” favorável à

³³ “Na história oficial e mítica das origens da psicanálise, atribuiu-se a Emmy Von N., portanto, a invenção da cena psicanalítica, assim como se atribuiu a Anna O. a invenção do tratamento psicanalítico (por “limpeza de chaminé”). Emmy fabricou, segundo se disse, as proibições necessárias a uma nova técnica de tratamento, fundamentada na retirada do olhar. Depois dela, o médico tornou-se psicanalista e se instalou fora da visão do doente, renunciando a tocá-lo e se obrigando a escutá-lo” (Roudinesco & Plon [1998]. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 525).

(re)estruturação de seu “eu” sucateado pelas ameaças de um mundo hostil. Em linguagem winnicottiana, podemos dizer que

Há momentos, pois, em que o indivíduo se mostra mais vulnerável, mais ameaçado em sua integridade física ou psicológica. Seu *self* se torna menos coeso, menos estruturado, menos confiante. Psicologicamente o indivíduo regride a uma fase de dependência. Busca um *self*-objeto capaz de lhe restituir a integridade, o “eu” que ele construíra nos seus primórdios através da relação de *holding*. E o faz dinamicamente buscando o mesmo ambiente emocional. Buscando relações interpessoais ou grupais que contenham, na sua essência, aqueles “ingredientes” adequados à “boa” estruturação (ou reestruturação) do *self*. (Campos, 2005, p. 73).

Várias expressões foram usadas para expressar essa necessidade dos participantes, tais como “afeto”, “atenção”, “presença cuidadora e curadora”, “aconchego”, “apoio emocional” e “amizade”. De modo recorrente, o termo “acolhida” se prestou a ser porta voz dessas buscas: “Quando a gente se sente acolhido e amado na igreja a gente nunca sai e devo isso a essa pessoa especial que me acolheu quando aí entrei” (Maria da Conceição); “Naquele momento eles não precisavam da igreja [nos seus aspectos formais], mas das pessoas da igreja, pois, para quem tem fé, basta o sacrário [local onde são guardadas as hóstias consagradas]; mas para quem ainda não chegou nesse nível de maturidade, há necessidade de pessoas acolhedoras e atenciosas” (P 1); “A pessoa que tocou, é acolhedora e corajosa” (Maria do Espírito Santo); “A acolhida funciona como um cartão de visitas, já que muitas pessoas chegam à consciência de que Deus pode preencher o vazio de suas vidas em um segundo momento, depois que experimentam o afeto, a atenção dos cuidadores e demais amigos da igreja” (P 4).

Essa constelação de sentidos em torno do tema “acolhida” nos remete à ideia de “cuidado”: “Muitas delas chegam à igreja machucadas e não precisam de sermão em um primeiro momento, mas de alguém que as escute e cuide delas” (P 1). No dizer de Boff (2012), o “cuidado é não permitir que o desespero e o desamparo tolham o sentido da alegria de viver” (p. 63); “é se preocupar com a vida, as penas e as alegrias do amigo e da amiga. É oferecer-lhe um ombro quando a vulnerabilidade o visita e o desconsolo lhe rouba as estrelas-guia” (p. 150).

Mas, de que modo o cuidador pode responder a essa demanda de cuidado? Seria possível traçar o perfil ideal de um cuidador “suficientemente bom”? Um participante se arriscou a fazê-lo: *“Todo cuidador deveria ser acolhedor, ter consciência de seus limites, agir com sinceridade, saber ouvir e se colocar no lugar da pessoa que atende, num exercício de empatia” (P 5)*. A realidade, no entanto, se distancia desse ideal, não raras vezes. Vários cuidadores fizeram coro a um mesmo refrão: *“A maioria dos cuidadores não estão preparados (sic). Mesmo alguns padres não estão preparados para acolher. Falta habilidade e comprometimento” (P 2)*.

Winnicott (1983i), falando do trabalho dos assistentes sociais, - e aqui os cuidadores religiosos deles se aproximam -, propõe que cada um deles aja como se fosse um terapeuta, à semelhança daquela “terapia conduzida pelos pais na correção de falhas relativas da provisão ambiental” (p. 204). Mais uma vez, portanto, retornamos à ideia de ambiente facilitador ao desenvolvimento pessoal.

Não podemos deixar de notar a necessidade humana de ter um círculo cada vez mais largo proporcionando cuidado ao indivíduo, bem como a necessidade que o indivíduo tem de inserir-se num contexto que possa, de tempo em tempo, aceitar uma contribuição sua nascida de um impulso de criatividade ou generosidade. Todos esses círculos, por largos e vastos que sejam, identificam-se ao colo, aos braços e aos cuidados da mãe (Winnicott, 1997, pp. 130-131).

Um primeiro aspecto a caracterizar o bom cuidador é o respeito pela pessoa que busca algum cuidado, atitude que leva a acolher o outro sem qualquer tipo de julgamento ou preconceito. Isso exige e mobiliza no cuidador uma “agudeza de sensibilidade” (Campos, 2005) que lhe permita focar-se na necessidade da pessoa, abdicando de tratá-la segundo princípios éticos rígidos, quando não excludentes. Trata-se de uma tarefa espinhosa no seio da Igreja Católica, muitas vezes apegadas a moralismos e doutrinas éticas inflexíveis. Conciliar o “esplendor da verdade” com o “esplendor do amor” é o grande desafio, não obstante o seu fundador, o mestre Jesus, tenha lhe deixado uma regra de ouro muito clara: “não julguem para não serem julgados; façam aos outros o que vocês gostariam que eles lhes fizessem” (Mt 7,1.12).

Decorrente da postura de respeito está o discernimento do limite até onde ir na proposição de algum tipo de comportamento à pessoa cuidada. Ainda que a Igreja seja portadora de um ensinamento objetivo aos seus fiéis, os cuidadores deverão saber que não se extrapola os limites da consciência de cada ser humano. Cuidar não é resolver todos os problemas ou experiências dolorosas da pessoa, nem impor algum padrão de conduta, mas ajudá-la a superar, discernir, significar ou ressignificar suas próprias vivências. No dizer de Lhano (1990), citado por Roselló (2009),

Cuidar do outro é ajudá-lo, não invadir com prepotência seu próprio âmbito. Não consiste em submeter-lhe as pautas de conduta estranhas a ele, mas contribuir para a realização de seu projeto pessoal. Donde se conclui que, para cuidar, seja preciso compreender: adotar uma postura de simpatia, de *pathos* compartilhado. Compreender é a mais alta forma de doação, porque nela se dá uma coisa objetivável: presenteia-se algo da própria vida. Compreender é ‘encarregar-se de’, ou seja, dividir a carga que o outro leva. O que também exige atenção ao qualitativo, ao esmero, examinar os detalhes e matizes que tonalizam uma autêntica situação vital (p. 123-124).

É impossível não lembrar aqui do risco de danos à vida de uma pessoa, que Winnicott (1990b) atribui às invasões da mãe ou do ambiente à espontaneidade do bebê. Estas obrigam o bebê a reagir, o que pode estabelecer um estado de alerta contínuo à virtualidade de uma ameaça de invasão. Segundo ele, “a influência ambiental pode iniciar-se numa etapa muitíssimo precoce, determinando se a pessoa, ao buscar a confirmação de que a vida vale a pena, irá à procura de experiências, ou se retrairá, fugindo do mundo” (Winnicott, 1990b, p.149).

Figueiredo (2012), ao tratar do cuidado clínico, oferece um caminho fecundo, que pode ser trilhado também por outros cuidadores, inclusive religiosos. Para ele, as posturas de “*implicação*” e “*presença em reserva*” são capazes de equacionar e dosar os limites de um bom cuidado. A *implicação* leva o cuidador a se comprometer e atuar em favor da pessoa cuidada, quando necessário. No entanto, chega um momento em que a sensibilidade e a experiência do cuidador deverão levá-lo a desapegar-se do seu “objeto” de cuidado, e o “não cuidar converte-se em uma maneira muito sutil e eficaz de cuidado. Como o da mãe que deixa seu filho brincar sossegado enquanto ela se atém a estar presente, ao lado, silenciosa, dedicando-se, quem sabe, a seus próprios afazeres e interesses” (p. 141).

Winnicott (1975c) já se referira a esse processo, em termos de cuidados maternos, quando vinculou o conceito de “mãe suficientemente boa” àquela que atende prontamente às necessidades do bebê em um primeiro momento, mas que, gradativamente, se abstém de atendê-lo, quando percebe a “crescente capacidade deste em aquilatar o fracasso da adaptação e em tolerar os resultados da frustração” (p. 25). A consequência disso, “se tudo corre bem”, é que o bebê comece a “desenvolver a capacidade de experimentar uma relação com a realidade externa ou mesmo formar uma concepção dessa realidade” (p. 26). Transpondo para o campo do cuidado religioso, podemos dizer com Roselló (2009) que “Cuidar de alguém não é impor a própria forma de ser, mas velar para que o outro seja a partir de sua singularidade” (p. 136), e que “cada qual percebe a doença, a dor, o fracasso e angústia sob sua perspectiva pessoal...nesse sentido, não servem as receitas do tipo generalista. Somente serve o acompanhamento interpessoal, e isso significa singular e singularizante” (p. 139).

Outro atributo do bom cuidador é a capacidade para escutar, atitude bastante rara nos dias atuais, quando se multiplicam os meios de comunicação, e estar imersos no barulho e na confusão parece ser algo de praxe. A realidade que nos cerca é tão estressante e sentimos em uma nova Babel, que o silêncio e a escuta do outro pode ser, para muitos, um grande incômodo, e “nossa capacidade de prestar atenção uns aos outros, por exemplo, parece drasticamente reduzida” (Figueiredo, 2012, p. 151). Do cuidador religioso se espera que exercite a escuta, pois ele é constantemente procurado por outras pessoas que dele se aproximam com o intuito de falar de si, do que lhes incomoda, já que a muitas *“falta oportunidade de serem ouvidas, acolhidas e amadas”* (P 6).

Escutar não é somente ouvir o que o outro diz, mas acolher a pessoa que diz o que quer dizer. É franquear a palavra numa postura de liberalidade, gratuidade e amor. É reconhecer o outro como importante, pois é sujeito de uma história tecida em meio a tantas lutas, e que, por isso mesmo, tem direito e dignidade para ser e expressar-se e, no ato mesmo de falar, se falar, se revelar. “Cuidar é uma ação que consiste em facilitar a palavra e a expressão alheia, que consiste em preparar as condições ótimas para que o sujeito possa

respirar, possa encontrar sentido apesar da situação de dor que atravessa”. (Roselló, 2009, p. 133).

Muitas vezes acontece que alguém recorra ao expediente religioso somente para falar, saindo satisfeito, ainda que não tenha dado ao cuidador chances de dizer algo, ao menos com palavras. Um participante assim se expressou, no final de sua narrativa, em um recadinho à parte: *“Foi muito bom estar aqui hoje, pois [Deus] me mandou um anjo para escutar o meu desabafo”*...(André). Sabemos do potencial libertador e catártico da fala. Mas há outro aspecto não menos interessante, que se percebe tanto na clínica psicológica quanto no atendimento religioso: enquanto fala, a pessoa se escuta e, ao se escutar, re-flete, devolve a si mesma, de maneira mais elaborada, as questões que lhe são relevantes.

Em *Análise terminável e interminável*, Freud (1937) aponta o efeito da escuta no campo analítico: a análise é um processo terminável enquanto se refere ao uso da capacidade de escuta do analista, mas interminável enquanto se refere à capacidade adquirida pelo paciente de escutar-se. O processo analítico, a partir da escuta do psicanalista, envolve a instrumentalização da escuta do paciente em relação a si mesmo. (Macedo e Falcão, 2005, p. 70).

Por isso mesmo se espera do cuidador que não seja precipitado em falar, porque muitas vezes a palavra não será necessária; será o bastante ouvir. Em outras, a palavra do cuidador poderá ter o seu lugar de relevância, mas sem que ela seja castradora ou tolha a criatividade do outro, o que nos faz pensar aqui no alerta que Winnicott fazia sobre o “perigo de o analista interpretar ao invés de esperar que o paciente [o] descubra criativamente (Winnicott, 1983g, p. 172). Winnicott também falava da “comunicação direta e silenciosa”, já que “o relacionamento e a comunicação significativos são silenciosos” (1983j, p. 167), aquela marcada pela empatia, como uma identificação transparente que existe entre a mãe e o bebê, que só se faz ruidosa quando falha. Parafraseando Winnicott (1983d), poderíamos perguntar “quão pouco é necessário falar”? Fato é que, em muitas vezes, um gesto poderá ser mais eloquente do que a fala.

Sabemos que o silêncio não é simplesmente ausência de algo, mas presença de uma intenção, de resistência ou de afetos. Pensando na música, comparação que pode vir em

nosso auxílio, já que a música é o conjunto harmônico de sons e pausas, podemos falar do silêncio como continuidade do som e possibilidade de sua beleza, como belamente canta Lulu Santos³⁴:

Não existiria som
se não houvesse o silêncio.
Não haveria luz
se não fosse a escuridão.
A vida é mesmo assim:
dia e noite, não e sim...

Cada voz que canta o amor, não diz
tudo o que quer dizer.
*Tudo o que cala, fala
mais alto ao coração.*
Silenciosamente, eu te falo com paixão...

Sendo assim, o silêncio pode ser extremamente significativo de ambas as partes, tanto quando o analista (ou o cuidador) se cala, quando também o analisando (ou quem busca cuidados) abdica da fala verbal para ouvir a sonoridade do próprio intervalo, da palavra calada. É como nos lembra Peres (2009): “É o silêncio que imprime o ritmo do discurso. É preciso ter *tato* para não invadir o silêncio vivido pelo analisando e, assim, dar vazão à possibilidade de invenção de novos arranjos psíquicos ou de novos territórios”(p. 159).

Winnicott também usou da metáfora da música, quando falava da “não comunicação” como linguagem expressiva, apontando o silêncio não apenas como “resistência”, como pensava Freud, ou seja, “organização defensiva significando uma expectativa de perseguição” (Winnicott, 1983g, p. 168), - possibilidade que ele não exclui -, mas também uma conquista por parte do analisando do “uso sadio da não comunicação” (p. 168). Ele dizia: “Aí a comunicação é não verbal; é como a *música* das esferas (...). Pertence ao estar vivo. E, normalmente, é daí que se origina a comunicação” (p. 174, grifo nosso).

Para Winnicott, a relação suficientemente boa entre mãe e bebê instaura uma harmonia tal que não falta nada ao infante, e muitas vezes as trocas de olhares e silêncio serão sinais de que a criança pode relaxar segura e tranquila, porque está protegida. O bebê vai

³⁴ Música “Certas Coisas”, de Lulu Santos (1984). Álbum “Tudo Azul”. (Grifo nosso).

desenvolvendo uma “capacidade para estar só” (Winnicott, 1983h), e a solidão vai sendo conquistada como sinal de amadurecimento. “Estar só é uma decorrência do eu sou, dependente da percepção da criança da existência da continuidade de uma mãe disponível cuja consistência torna possível para a criança estar só e ter prazer em estar só (p. 35)”. A presença dosada pela mãe de acordo com as necessidades da criança lhe trazem esta segurança. Mas se a mãe se torna excessivamente presente ou ausente, gerando no bebê um comportamento reativo e sempre desconfiado, essa capacidade de estar só e gozar do silêncio pode ser seriamente comprometida. Quando bem desenvolvida, a capacidade de estar só perdura na vida adulta. Conseguir relaxar ou criar algo, por exemplo, são atividades que dependem de uma capacidade de solidão positiva (Peres, 2009).

Retomando nossas considerações sobre o valor do silêncio e dos gestos nos atendimentos realizados pelo cuidador, podemos pensar que, quando duas pessoas se encontram, e entre elas se instaura uma comunicação que transcende a palavra, esta poderá emprestar ao olhar, ao sorriso ou a um gesto sereno o poder de falar do seu amor ou da amizade: “Ter sido olhado de um modo profundo e livre por alguém pode passar a definir a pessoa muito além daquele momento em que era olhada” (Mahfoud, 2012, p. 129). Também o silêncio pode ser fecundo, quando não é um vazio, mas “uma presença, é se colocar, entrar na questão a partir de um ponto reconhecido como significativo” (Mahfoud, 2012, p. 146). Ferenczi (1992), citado por Peres (2009, p.161), já acentuava esse aspecto, ao dizer que “o silêncio é de ouro porque não falar representa em si uma economia”. E economia, aqui, pode ser entendida como uma reserva que vai sendo liberada aos poucos, na medida da necessidade de cada momento. Assim, com o participante que pensa o valor de “um abraço” superando ao da palavra, enfatizamos que “o silêncio pode ser um caminho fértil para expressão do afeto, do gesto, e, também, para o ato da fala, numa dimensão mais sutil” (Peres, 2009, p. 162).

Uma atividade cuidadora muito procurada na Igreja Católica, especialmente demandada dos padres, embora leigos também possam fazê-la, é o aconselhamento espiritual. A participante Maria do Amparo, relatando um momento difícil pelo qual passou, assim se expressou: “*Faze(sic) muito difícil da minha vida. Se não fosse o padre X não sei o que seria, meu conselheiro...*”. De fato, é muito comum as pessoas recorrerem ao cuidador religioso

em busca de orientação, não somente quando têm dúvidas ligadas à espiritualidade, mas também, e na maioria das vezes, para solicitar ajuda quando estão vivenciando problemas de ordem psíquica e emocional.

Não é raro encontrarmos nas filas de espera dos confessionários e salas de atendimento dos padres pessoas deprimidas, angustiadas, descompensadas afetivamente, envolvidas com drogas ou álcool, enfim, nada diferente daquelas que estão nas salas de espera dos consultórios dos psiquiatras e dos psicólogos. Como assinalou um padre participante da pesquisa: *“Elas vêm tirar, se libertar de algo, confissão...Padre e psicólogo ajudam, mas as pessoas não têm dinheiro e oportunidade para irem ao psicólogo”* (P 6).

Isso nos faz pensar na difícil delimitação de fronteiras entre o espiritual e o psicológico, entre o aconselhamento espiritual e a psicoterapia. Quanto mais se parte para uma antropologia unitária, que não cinde o ser humano, mas contempla a interação de todas as suas dimensões, mais se complexifica a questão, e mais se exige de cuidadores religiosos e de psicólogos um olhar que considere a dinâmica integrativa dessas dimensões.

Da parte dos psicólogos e analistas, requer-se cuidado no trato das questões espirituais apontadas pelos pacientes. Franco Filho (1995) chama a atenção para o perigo de um *a priori* preconceituoso, que não veja na conduta religiosa mais do que um conteúdo primitivo e neurótico do paciente, a ser extinto através da interpretação. Isso transformaria o analista em um “exorcista que, com suas interpretações deve libertar o analisando dos entraves representados por suas crenças” (p. 861). Ele conclama os analistas e demais profissionais da psicologia, a considerarem a religião em íntima relação com seu psiquismo, visto que

as transformações da representação de Deus, ao longo da vida, acompanham a capacidade de representação simbólica da pessoa, participam da estruturação do senso de identidade, fornecem elementos para identificação com o grupo social a que ela pertence e podem estar a serviço tanto do processo de equilíbrio e maturação, quanto serem um impedimento a eles (pp. 863-864).

Já ao cuidador religioso cabe o desafio de não extrapolar a sua área de atuação se não tiver formação adequada para isso, caindo no risco de psicologismos absurdos ou amadorismos que não levarão a lugar nenhum, quando não a danos à saúde mental da pessoa cuidada.

Obviamente, quanto mais se capacitar para acolher as demandas, melhor estará instrumentalizado para atender os que recorrem a eles em busca de ajuda, sabendo exatamente até onde pode e deve ir, e quando é hora de encaminhá-los a profissionais da área psicológica, como sugeriram vários participantes da pesquisa. Para muitas pessoas ir conversar com o padre, por exemplo, ou ir ao psicólogo é a mesma coisa, o que nos faz pensar que a diferença está não no que elas buscam - a saber, alívio para seus sofrimentos -, mas no que um e outro, cuidador religioso e psicólogo, têm a oferecer.

Quanto à distinção entre psicoterapia e direção espiritual, ficamos com o que o psicanalista italiano Aletti(2008) nos aponta:

O objetivo da psicoterapia é a libertação da personalidade *in toto* e o surgimento da verdade do sujeito. Para a intervenção psicológica, a vivência religiosa é um dos aspectos da personalidade, que deve ser harmonizado com outros aspectos...Para a direção espiritual, o fim específico, e muitas vezes único, é o amadurecimento da fé do sujeito. Isso deveria comportar tanto uma fidelidade ao nível maturacional do indivíduo quanto a coerência com a concepção de Deus da religião de referência (p. 121).

A direção espiritual, diferentemente da psicoterapia, vincula cuidador e cuidado em um caminho espiritual idêntico, para o qual a pessoa cuidada é conduzida. Há espaço para a liberdade, pois em última análise está a possibilidade do sujeito decidir ou não pelo caminho proposto pelo diretor espiritual, mas a fidelidade de ambos a um *corpus* doutrinário apontado pela religião que os mesmos professam é condição *sine qua non* para o êxito do processo. Desse modo, a neutralidade requerida ao psicoterapeuta já não será possível na direção espiritual, como atesta o próprio Aletti (2008):

Na realidade, a neutralidade não é especificamente requerida, antes, é por muitos lamentada no diretor espiritual. Este condiz a mesma fé com quem lhe pede ajuda, é desejável que tenha feito nela um longo percurso e é considerado mestre e exemplo de fé... As motivações, os afetos e os aspectos relacionais inconscientes agem tanto na direção espiritual quanto na psicanálise, porque agem em qualquer relação humana, como *húmus* da troca verbal. A questão decisiva está em se estar disso consciente e na utilização que disso se faz (p. 125).

Um último aspecto a ser tratado nesse campo refere-se ao cuidado do cuidador por si mesmo, como garantia e possibilidade de uma ajuda exitosa àqueles que a ele recorrem. Para Crespi (1999), “quem não enfrentou diretamente a relação consigo mesmo,

independentemente do papel que lhe foi atribuído na instituição, não poderá estabelecer uma verdadeira relação com os outros” (p. 22).

É comum ouvir queixas em relação a cuidadores “*mal resolvidos*”, como os adjetivou um participante da pesquisa (P 4). Muitos deles chegam à instituição religiosa em momentos de extrema fragilidade e ali permanecem, por encontrar um ambiente acolhedor e afetuoso. Em alguns casos, dão por curadas as feridas, sem o tempo e a ajuda necessários para a resolução do problema, ou atribuem a Deus um milagre de sua transformação, mas os sofrimentos apenas foram velados. E desse modo se tornam cuidadores de outros, agindo com boas intenções. No entanto, na primeira oportunidade em que lhes ocorrem conflitos, perdem o controle das emoções e, para se defender, atacam companheiros de trabalho ou outras pessoas às quais deveriam ajudar.

A vulnerabilidade é, pois, a condição da possibilidade do cuidado, mas também seu limite, porque quem cuida também é um ser humano e isso significa que também é vulnerável e limitado...a pessoa que cuida também requer cuidados, porque também ela é vulnerável” (Roselló, 2009, p. 130).

Concluindo esse primeiro campo, pensamos que acolhida, atenção, cuidado zeloso do outro, delicadeza e respeito no aconselhamento espiritual funcionam como respostas às inúmeras pessoas que, diariamente, buscam a Igreja Católica em busca de conforto, segurança e paz, o que para elas é indicativo de serem amadas pelo próprio Deus. Isso favorece imensamente a vinculação dessas pessoas à instituição e a sua permanência nela, como bem confessou o participante Thadeu:

“De repente me sinto melhor ainda quando você me toca e me diz como é, um sorriso (sic) no rosto se precisar eu estou aqui isto me deu ainda mais confiança, e percebi que Deus está comigo e lhe enviou para me ajudar, depois dessa demonstração de amor não tem como ficar mais longe dele”.

3.2. Campo 2: Devo oferecer mais a Deus, pois recebi muito dele...

Delineamento do campo: Este segundo campo contempla as buscas referentes às necessidades de demonstração de *gratidão* a Deus por graças ou benefícios alcançados, o que, em algumas circunstâncias, traz consigo um sentimento de *dívida* para com Deus. Neste caso, a pessoa que se mostra de alguma forma devedora, se dispõe a servir a Deus assumindo alguma atividade na Igreja Católica como expressão da sua alegria por sentir-se beneficiada, o que equivale à sua realização existencial, ou a uma dimensão simplesmente retributiva. Também se incluem neste campo as necessidades de *redenção* e de *perdão divino* por conta de alguma *culpa ou transgressão* de preceitos decretados por Deus ou pela igreja.

“Diga muito obrigado!” É muito comum ouvirmos adultos ensinando crianças, desde tenra idade, a expressarem sua “gratidão” por algum benefício recebido. Mesmo que ainda elas não tenham condições de compreender toda carga moral e social que esse imperativo contém, fato é que retribuir passa a ser algo necessário, que se inculca no ser humano desde muito cedo pela fidelidade dos adultos aos códigos morais da sociedade. E aqui já começam as confusões entre o sentimento real de gratidão, e a obrigação social de se retribuir a alguém um favor ou benesse.

De tal maneira pesa a obrigação – muitas vezes cognominada de “educação” – de ser grato, que uma ingratidão poderia ser causa até de exclusão de alguém de determinado círculo de relacionamento ou convívio social, e a pessoa seria vista com indignação ou ressentimento. Comte-Sponville (2007), citado por Castro, Rava, Hoefelmann, Pieta, e Freitas (2011) lembra que “a ingratidão não é incapacidade de receber, mas incapacidade de retribuir – sob a forma de alegria, sob forma de amor – um pouco da alegria recebida ou sentida” (p. 75). As conveniências sociais se impõem de tal maneira que, em nome do bom convívio, mesmo que o benefício recebido não seja apazível àquele que o recebeu, mesmo não havendo satisfação, ainda assim se deve agradecer. Cria-se uma relação de dívida contraída pessoal ou comunitariamente, de modo que a gratidão transcende o fato, e se estende à figura do benfeitor. Assim, amplia-se e perpetua-se a dívida, que a qualquer momento pode ser

cobrada ou lembrada. De acordo com Freitas, Silveira e Pietá (2009), instaura-se um círculo vicioso de retribuições:

O beneficiário torna-se grato não apenas pela ação recebida, mas também ao próprio benfeitor. O beneficiário, então, sente uma dívida em relação ao benfeitor e uma obrigação de retribuir o favor. Finalmente, o beneficiário retorna o favor ao benfeitor e o ciclo continua, porque o benfeitor inicial (agora beneficiário) sente-se bem, etc. (p. 50).

No terreno da religião católica, é muito comum que se cultivem sentimentos ligados à gratidão a Deus, por se entender que dele procede toda sorte de bênçãos e benefícios que o ser humano possa vir a ter. A consciência do radical abismo que separa a criatura do criador, pensamento bastante difundido na educação cristã, maximiza esse sentimento, pois se julga que o homem, por si mesmo nada pode, não fosse a bondade de Deus que é pai e cuida de todos com amor e providência. Segundo a Bíblia, Jesus teria dito: “Olhem como crescem os lírios do campo: eles não trabalham nem fiam...Ora, se Deus veste assim a erva do campo, que hoje existe e amanhã é queimada no forno, muito mais ele fará por vocês, gente de pouca fé!” (Mt 6, 28-30). E, em outra circunstância, diante da ingratidão de alguns leprosos que dele teriam recebido uma cura, Jesus fez a cobrança: “Não foram dez os curados? E os outros nove, onde estão? Não houve quem voltasse para dar glória a Deus, a não ser este estrangeiro?” (Lc 17,17-18). A gratidão se constitui, desse modo, num elemento essencial do ser cristão, e passa a ser considerada uma atitude qualificativa do bom religioso que, atento ao que o Apóstolo Paulo disse : “Deem graças em todas as circunstâncias” (1Tes 5,18), tanto na oração pessoal quanto na sua participação formal nos ritos e orações da Igreja, têm sempre na mente e no coração a gratidão como sua expressão de reconhecimento e alegria pelas graças recebidas.

As narrativas trouxeram, de modo recorrente, essa necessidade: *“Por isso vim aqui para louvar e agradecer tudo que ele fez e faz por mim, e minha família”* (Maria Aparecida); *“Muitas pessoas procuram a igreja no momento de dor, mas eu estou tão feliz que resolvi ir aqui para poder agradecer o que me aconteceu”* (Maria de Lourdes); *“Assim, estou aqui para agradecer muito, ao Pai ao Filho e ao Espírito Santo pela preservação da vida que o Pai me concedeu e o mau não conseguiu destruir. Amém!”* (Maria Imaculada). Estes são alguns exemplos de que o imaginário coletivo a respeito da religião inclui a gratidão como um dos

seus elementos constitutivos, e muitos recorrem à Igreja com a finalidade de expressar sua alegria e sentimento de estar bem por conta da experiência vivida, seja ela de segurança, de apoio na hora do sofrimento, de ver-se liberta de algum incômodo ou ameaça, de ser surpreendida por algo prazeroso, de estar vivo, etc.

Se à gratidão pode estar inerente uma dimensão retributiva (Freitas, Silveira & Pietá, 2009), esta se efetivará para além da palavra ritual ou do discurso orante em alguns casos. “Muito obrigado” se revestirá de mediações concretas, tais como a ajuda material à Igreja; o proceder moral adequado aos seus ensinamentos; o engajamento nas atividades da instituição como cuidador: *“Eu me sinto preenchido com o fato de ajudar os outros. Sinto-me realizado, satisfeito com a alegria dos outros, e com a sensação do meu dever cumprido. Cuidamos e somos cuidados pelos outros”* (P 1); ou a prestação de auxílio a alguém, aspectos estes que podem ser bem ilustrados com as falas das participantes: *“Achei que o que eu fazia era muito pouco, sentia que eu poderia oferecer mais a Deus, pois tinha recebido muito dele. Por isso vim agradecer o que tenho recebido e me colocar em suas mãos para o que Ele quisesse em mim e através de mim”* (Maria das Graças). *“Hoje quando me levantei pela manhã, fiz minha oração e pedi ao nosso Pai que me desse a oportunidade de fazer alguém feliz”* (Maria do Carmo).

Já o não cumprimento da vontade divina, normalmente discernida e ensinada pela Igreja, leva a pessoa a sentir que contraiu outra forma de dívida, esta de cunho mais negativo, chamada “pecado”. Atualmente, vários fatores têm levado a concepções bastante variadas do que seja pecado, fatores estes tais como o crescimento do subjetivo como instância avaliativa e decisória, uma mentalidade que relativiza os valores tradicionais da convivência social, o enfraquecimento do poder atribuído à autoridade religiosa, a colaboração da psicologia do inconsciente, etc. Alguns argumentam até pela obsolescência ou não existência do pecado. Não discutiremos aqui essas questões, mas passamos por elas como ponte necessária para chegarmos àqueles participantes que buscam a Igreja para uma reparação pelo motivo de se sentirem culpados, devedores de Deus, julgando terem transgredido os princípios morais a ele tradicionalmente vinculados.

Dois aspectos merecem distinção quando falamos de pecado nesse contexto, a saber: o sentimento de culpa e a consciência do erro. O primeiro liga-se a questões mais inconscientes do sujeito. No segundo aspecto, supõe-se um agir mais consciente, e o fato avaliado concretamente como transgressão, isto é, algum desencontro entre o ideal e o vivido pela pessoa. E o ideal é sempre informado pelas referências externas da moral, que acabam por ser introjetadas como lei interna, ou a chamada “voz da consciência”.

O sentimento de culpa é marcado por autocensuras, ideias obsessivas da pessoa contra si mesma, autoacusações, autodepreciação e tendência à autopunição (Laplanche & Pontalis, 2001). Dependendo da estrutura emocional e psíquica do sujeito, ele será vivido com maior ou menor intensidade. Está ligado quase sempre a um movimento de ajustamento da pessoa ao desejo alheio, desejo que vai sendo experimentado por ela desde sua infância, na tentativa de agradar e de conquistar aprovação externa. Também as experiências de censura e punição são fundamentais para a constituição do que vai sendo elaborado como certo ou errado, padrões e critérios para o exame dos comportamentos ao longo da vida.

Winnicott se preocupou em refletir sobre o tema da culpa, como já tratamos nesse trabalho (capítulo 1), ligando-a ao chamado “estágio do concernimento” e à questão da moral (2000f, 1983e, 1983f, 1983c), em uma perspectiva bem diferenciada da corrente, acima apresentada. Para ele a culpa tem origem na própria criança, quando esta vai se dando conta de que deve se responsabilizar pelos ataques instintivos direcionados à sua mãe, ao mesmo tempo objeto de suas necessidades vorazes e também ambiente que lhe oferece *holding*. Isto se liga aos estados de excitação e de calma experimentados pelo bebê. Se a mãe (ambiente) é capaz de sustentar a situação, oferecer sua presença consistente, e dar o tempo suficiente à criança para que passe ao gesto reparador, a culpa não é sentida, mas permanece dormente. Mas ela poderá aparecer “como tristeza ou estado de ânimo deprimido somente se não surge a oportunidade da reparação” (Winnicott, 1983f, p. 73). Por isso é que Winnicott afirma que “a criança saudável tem uma fonte própria de culpa, e não precisa ser ensinada a sentir culpa ou compaixão...Teoricamente, pelo menos, toda criança tem o potencial de desenvolver um sentimento de culpa” (Winnicott, 2000f, p.365).

A moralidade, segundo Winnicott (1983f), não precisa ser inculcada nas crianças por ensinamentos e preceitos externos, como uma imposição de valores, mas pode ser observada como uma aquisição natural da criança criada em um bom ambiente. Ele supõe uma evolução da criança também no que se refere à moralidade, quando há amor. Segundo ele,

este é o primeiro princípio da educação moral: *educação moral não é substituta para amor*. De início o amor só pode ser efetivamente expresso em termos de cuidado com o lactente e com a criança, o que para nós significa prover um ambiente favorável ou suficientemente bom, o que significa para o lactente a oportunidade de evoluir de forma pessoal de acordo com a gradação contínua do processo de maturação (p. 92).

Isso não significa que seja necessário abolir os códigos morais ou abster-se de apresentá-los às crianças. Sabemos que culturalmente a inserção do sujeito na sociedade requer ajustes aos padrões mínimos de convivência com as regras sociais. O que Winnicott propõe, no entanto, é que haja uma base humana de experiências relacionais positivas vivenciadas pelo bebê no seu contato com o meio, nas quais o seu modo pessoal seja respeitado, e não invadido ou submetido aos padrões externos simplesmente: “Imoralidade para o lactente é se submeter, à custa de seu modo pessoal de viver” (Winnicott, 1983c, p. 95). Quanto às arestas que vão ficando, estas poderão ser trabalhadas pelos adultos, em um processo de “humanização” da pessoa: “o código moral adulto se torna necessário porque humaniza o que na criança é desumano” (Winnicott, 1983c, p. 94). Daí ele poder afirmar que “há mais para se ganhar do amor do que da educação” (Winnicott, 1983c, p. 94).

O ponto de vista winnicottiano sobre moralidade parece se aproximar bastante do que Mahfoud (2012) reflete sobre a questão, ao falar de moralidade como “posicionamento diante de algo numa postura justa” (p. 119). Por postura “justa” entende-se que não se pode olhar simplesmente o objeto externo para configurar uma ação como moral, mas a totalidade do ato, o que inclui partir das exigências do sujeito, do sentimento mais original (não sentimentalismo ou mero apego a opiniões próprias) que o move a atribuir valor ao objeto. Citando Edith Stein, fala de um “núcleo pessoal” que funciona como critério de exame da vida, dos desejos, da história, que possa dar “o tom da elaboração da experiência” (Mahfoud, 2012, p. 120). Não seria esse “núcleo pessoal” uma construção que tem suas raízes nas primeiras experiências boas vividas em intercâmbio amoroso da criança com seu

ambiente, no qual espontaneidade, respeito, liberdade, vão sendo introjetados como valores fundamentais?

Em ambientes católicos as questões do pecado e da culpa nem sempre são tratadas a partir do foco da moralidade, mas sim de um rigorismo moral desumano, ou moralismo, através do qual a pessoa é levada a sucumbir diante do peso da lei, o que não parece manter fidelidade aos ensinamentos originais do fundador do cristianismo, que ensinava que o homem está acima da lei. São situações nas quais a noção da culpa acaba funcionando como algemas a prender as pessoas nas teias do medo e da angústia. Ameaças tais como o castigo divino e o inferno se prestaram, ao longo da história, a esse papel. Como ressalta Giussani (1997),

O moralismo sempre reduz o horizonte moral e é sempre acusador do homem, ou melhor, de um lado o acusa e do outro o justifica. Alguns valores são exaltados e outros, censurados; em relação a alguns pretende-se a plena coerência, enquanto que de outros se aceita e à vezes se aplaude a ausência” (p. 142).

Mais uma vez esbarramos nas fronteiras da teologia, e não nos cabe aqui discutir os seus conceitos. No entanto, olhar o sujeito que busca a Igreja para reparar algo é o foco do nosso campo. Algumas narrativas trouxeram as experiências do convívio com a culpa e a necessidade de reparação como algo muito importante: *“Hoje estou aqui diante dele pedindo perdão, por tanto tempo longe dele e agradecendo pelo chamado em meu coração”* (Tadeu). *“Em sua imensa humildade e misericórdia o Senhor vinha me dizendo que para que tanto sofrimento se Ele estava ali, tão perto de mim. Mesmo eu dizendo não a Ele um dia ele jamais me deixou. E aqui estou me derramando aos pés de tua cruz lhe pedindo Perdão e dizendo: - Pai!!! Me perdoas!!! Teu filho voltou”* (Mathias).

Mas a experiência da reparação espiritual também pode ser interessante e altamente construtiva, quando bem orientada e conduzida por um cuidador, confessor ou diretor espiritual que dê conta de oferecer à pessoa um ambiente suficientemente bom, acolhedor, afetuoso, que provoque a reflexão e o (re)encontro da pessoa com ela mesma, com seus valores e exigências mais profundas. Se acreditamos que a espiritualidade é dimensão integrante da vida humana, e elemento que pode ser estruturante do bem-estar da pessoa, acreditamos também que a possibilidade de revisão de vida e restauração de pontos

assumidos como desconectados com a totalidade do ser possam ser de grande ajuda à pessoa que recorre às igrejas para auxílio no enfrentamento desse desafio.

Assim como na clínica psicológica “a religiosidade dos analisandos necessita ser encarada não apenas à luz de suas determinações infantis, mas como resultado de transformações de experiências vitais em processos abertos para ressignificações que são contínuas e evolutivas” (Franco Filho, 1995, p. 861), do mesmo modo no atendimento religioso a reconciliação da pessoa com sua história e, em nível de fé, com seu Deus, pode ser vivida como uma experiência libertadora. É isso que nos exemplifica a narrativa de Marcos, ao dar ação ao personagem da história em busca da confissão sacramental: *“Aquele dia foi o melhor pois a quarenta anos ela ensaiava ir confessar e não tinha coragem, até que chegou seu grande dia, na presença do sacerdote, ela lhe colocou o seu pecado e sua angústia, sabendo ela da bondade e misericórdia de Deus e que a mesma acreditava fielmente em Deus e em seu amor...”*

3.3. Campo 3: Se eu tive solução, todo mundo pode ter...

Delineamento do campo: No terceiro campo reunimos as buscas referentes à esperança de uma *vida nova*. Como é comum se verificar na rotina das religiões, especialmente do cristianismo, o processo de *conversão* a Deus tem como base e essência a chamada *metanóia*, expressão teológica que traz a exigência do abandono de um estilo de vida, em vista de um novo caminho. Inclui-se nesse campo o desejo de atribuir algum *sentido à vida*, várias vezes apontado pelos participantes, sendo esse fator o elemento sustentador da vida nova. O título desse campo: *“se eu tive solução, todo mundo pode ter”* soa como um testemunho de alguém que julga ter achado um rumo certo para sua vida, mas também como uma motivação para aqueles que ainda virão a aderir ao “estilo religioso” de viver.

“O tempo já se cumpriu e o Reino de Deus está próximo. Convertam-se e acreditem na Boa Notícia” (Mc 1,15). Com estas palavras, segundo acreditam os cristãos, Jesus teria iniciado sua missão entre os homens. Outras pessoas, chamadas de discípulos dele, foram associadas a esta mesma missão – a saber, propor aos homens um novo estilo de vida -, proposta esta

que o cristianismo, em todas as suas vertentes, colocou como base e fundamento de sua estrutura. De acordo com a Bíblia, a primeira pregação dos apóstolos na origem da Igreja – poderíamos dizer, o primeiro sermão da história do cristianismo - teve como conteúdo a apresentação de Jesus Cristo e um forte apelo: “*Arrependam-se de seus pecados; salvem-se dessa gente corrompida*” (At 2,39-40). Desse modo, conversão é a primeira e principal exigência do cristianismo.

A ideia de conversão implica em uma mudança radical de vida. Significa que a pessoa deve romper drasticamente com a própria biografia, reescrever a sua história a partir de um referencial absoluto apresentado pela religião, o que, principalmente no passado, levava à vinculação pessoal e, na maioria das vezes, familiar, com a instituição religiosa. “Vestir a camisa” da religião era algo intrínseco ao ideal da conversão. Ainda que hoje o discurso seja o mesmo, a pluralidade de ofertas religiosas, a laicização das explicações sobre o sentido da vida, o menor rigorismo da ética comunitária e a privatização da experiência religiosa relativizam e fazem esmaecer o sentido da conversão como adesão à religião, reforçando o fato de que quase ninguém está mais interessado em defender um *status quo* religioso (Prandi, 1996). Até o momento em que ela atenda às necessidades individuais do sujeito, ele permanece em uma religião. Mas nada garante sua fidelização, de tal modo que, quando quiser, sem nenhum constrangimento social, ele pode mudar de religião, optar por frequentar várias ao mesmo tempo, ou nenhuma.

Se de um lado isso reflete a dificuldade de vinculação do homem moderno, e o enfraquecimento da religião enquanto instituição (Araújo, 2007), por outro lado pode conduzir o *homo religiosus* a uma experiência livre, que dê acesso a uma espiritualidade autêntica, “enraizada no homem e não em uma representação dogmática da divindade” (Ferry, 2007, p.38). Afinal, situar a experiência religiosa para além da tradição ou da formalidade institucional – ainda que não exista religião sem o mínimo de formalidade – pode ser interessante no sentido de focar a experiência em si mesma, e não a sua obrigatoriedade ou formatação sociocultural.

Vários participantes deste estudo acenaram a busca religiosa como necessidade de conversão e vida nova. Alguns refletiram sobre esse desejo apoiados em experiências

frustrantes em relação ao seu passado, como um jovem que confessou: *“Preciso buscar alguma coisa, acreditar em algo, senão a vida não tem sentido nenhum...Lá fora a gente se ilude, aqui a gente entende que a vida tem propósito. Fora não tem direção, mas a igreja direciona para o que é certo”* (P 4). O “certo”, nesse caso, é o novo caminho religioso, que aparece como esperança e possibilidade de sentido que realiza e satisfaz, não decepciona.

Esta contraposição entre o mundo de “fora” e o mundo de “dentro” é clássica nas histórias de conversão. Estas esferas aparecem como duas vertentes excludentes, o que cindiria a vida nos extremos do “sagrado” e do “profano”, ainda que a teologia católica tenha buscado reafirmar, nos últimos tempos, uma noção mais unitária da história, que considera os vestígios do sagrado em toda e qualquer experiência que o ser humano possa realizar, mesmo fora da Igreja. No entanto, é um discurso elitizado, no plano dos debates teológicos e dogmáticos, que normalmente escapa ao fiel mais desavisado. Predomina, desse modo, a ideia de demonização do mundo e da história, como se fossem terrenos onde o maligno e o diabo armam ciladas ao homem de bem. É bastante comum ouvir do convertido convicto a ideia de fuga do mundo e de refúgio no “espaço” do sagrado para preservação da “alma” das ameaças da perdição. Ainda que estas noções sejam mais evidenciadas em ambientes evangélicos e pentecostais, há setores da Igreja Católica nos quais esse discurso é também recorrente.

De acordo com Araújo (2007), o despertar religioso dos nossos tempos seria “tão-somente um sintoma da inquietude da pessoa humana” (p. 84), que se vê cada vez mais desorientada, frustrada em suas apostas na ciência e na razão técnico-científica, que luta com as grandes questões fundamentais da sua existência, que às vezes voltam a causar-lhe incômodo, como aponta Lucas, um dos participantes: *“Há muito tempo me vi diante de um questionamento nada incomum: o questionamento sobre o sentido da vida. E então resolvi fazer uma viagem ao meu passado e recordar experiências boas e não boas. E a grande pergunta que me acompanhou esta viagem foi: tudo o que sou, o que fiz, o que experimentei valeu a pena? Tudo teria que ser ou deveria ser como foi”?*, ou, como bem acentuou outro participante: *“[Estou em] busca de significados para as questões elementares da vida: por que estou no mundo? Qual minha missão? Por que o sofrimento?”* (P 5). Isso nos conduz a um tema maior, que é a questão do sentido da vida.

Por diversas vezes a ideia de “sentido” apareceu como expressão dos anseios mais profundos dos participantes, ainda que nem sempre a palavra tenha sido dita. Um dos participantes, sacerdote, pontua esse aspecto da seguinte maneira: *“alguns verbalizam essas necessidades, enquanto outros não sabem nominar exatamente o que querem”* (P 5). Por isso falam de *“vazio muito grande”*, *“vazio que estava em meu ser”*, *“algo muito grande em minha vida”*, *“o que estava faltando para minha vida”*, *“senão a vida não tem sentido nenhum”*, *“vazio emocional”*, etc.

Como já pontuamos várias vezes nessa pesquisa, entendemos a necessidade de sentido como algo inscrito na própria dinâmica antropológica de todo pessoa. Encontrar razões e significados para viver é um anseio que perpassa e mobiliza a existência humana, como aquela *“sede de infinito que somos todos nós”*, no dizer de Mahfoud (2012, p. 158). Por isso mesmo o ser humano passa sua vida às voltas com a tarefa de significação do ser e estar no mundo, e quando dela se distancia, ou quando perde o élan existencial da busca, se empobrece e limita sua capacidade de realização. Em outras palavras, perde o gosto de viver, como dizia Teilhard de Chardin, citado por Giussani (1997):

O perigo maior que a humanidade pode temer hoje não é uma catástrofe que venha de fora, uma catástrofe estelar; não é nem a fome e nem a peste; é, ao invés, a doença espiritual, a mais terrível porque é o mais diretamente humano dos flagelos, que é a perda do gosto de viver (p. 107).

Partindo do que já dissemos a respeito do pensamento de Winnicott a respeito do sentido do ser e do existir, entendemos que o significado que alguém pode atribuir a sua existência, depende em muito dos sentimentos de confiabilidade em si mesma e no ambiente externo, cujas bases foram lançadas nos primeiros meses de vida do bebê, quando as experiências de *“acreditar”* que vale a pena seguir vivendo foram sendo vividas na relação do bebê com sua mãe suficientemente boa. Portanto, é *“em relação”* que o sentido é construído, a realidade é vista como agregadora de satisfação, e o mundo é aceito como não invasivo. Desse modo, a vida torna-se algo a ser acolhido na gratidão e na alegria, não obstante as frustrações decorrentes do simples fato de estar existindo, que não são capazes de desintegrar a pessoa,

se ela foi afortunada por conviver com um ambiente adaptativo e acolhedor de suas necessidades desde a sua chegada ao mundo.

Fiéis à inspiração winnicottiana, podemos dizer que o sentido da vida resulta sempre da experiência da pessoa em relação com a sua realidade, dialética que tem como ponto de partida uma subjetividade que aos poucos vai se estruturando, até dar conta de ir ao externo de si mesma com segurança, e de voltar a si mais enriquecida por ter extraído dela, criativamente, algo que lhe motive continuar existindo. É deixar-se tocar pela vida de modo que se modifique a cada instante, na perspectiva do que dizia Flankl (2005): “Mudar a si mesmo significa renascer maior que antes, crescer além de si próprio” (p. 33). E nesse processo contínuo de agregar significado à vida, a pessoa vai percebendo que não-ser é o grande risco, e tornar-se uma caricatura de homem é o seu ônus. Assim, vai-se sempre adiante, mirando o horizonte, atendendo ao impulso de ser que, ao mesmo tempo que mostra a ausência da felicidade total, também mobiliza a não desistir da busca: “Ao acentuar um desejo que permanece se dá certa dinâmica...A realização está sempre num horizonte além, por mais que nos aproximemos. Então, o nosso desejo é motor humano, é espera do objeto” (Mahfoud, 2012, p.70). Se assim não for, perde-se o sentido da vida.

E essa perda ou crise de sentido se constitui como uma experiência bastante comum em nossos dias. As grandes e rápidas mudanças advindas do progresso acelerado da tecnologia e das ciências; a dissolução dos antigos “valores” em uma ética solipsista; a ideia arraigada de que o que qualifica a vida como boa é o dinheiro, a beleza do corpo, o poder, - bens aos quais dificilmente se tem acesso -; o banimento do cultivo da espiritualidade pela fragmentação e reducionismos a que se submetem muitas pessoas; o isolamento que dificulta os laços afetivos e relações alteritárias nas quais um “eu” tenha importância para um “tu”; a distração em relação ao real, causa de tantas alienações; a superficialidade das reflexões referentes às grandes questões da existência e da humanidade; o medo de considerar a dor e o sofrimento como dimensões inerentes à vida e também possibilidade de crescimento; a autossuficiência dos que desprezam as tradições que apontam alternativas de significados; o desprezo aos idosos, símbolos da sabedoria; o obscurecimento das grandes utopias e esperanças da humanidade; são algumas das principais causas que se entrecruzam e geram o homem angustiado, “vazio”, “light” (sem conteúdo), “zapping” (que

não se fixa em nada), conforme insiste dizer há décadas o psiquiatra espanhol Enrique Rojas³⁵. Enfim, produzem o homem do *nonsense*, que se confronta duramente com a sensação do vazio, como resumidamente Mathias deixou entrever: “*Só que com o passar do tempo, eu fui percebendo que mesmo eu tendo tudo o que a mente e o dinheiro pudesce (sic) me dar me faltava algo...*”. É como já apontava Frankl (2005):

Hoje os pacientes não acusam mais, como faziam no tempo de Adler e Freud, sentimentos de inferioridade ou frustrações sexuais. Hoje vêm consultar a nós psiquiatras porque estão aflitos com um sentimento de inutilidade da vida. O problema que os leva a encher nossas clínicas é agora o da frustração existencial, isto é, o problema do “vazio existencial” (p.17)

Numa breve retomada do que já dissemos, podemos perguntar mais uma vez em que consiste “dar sentido” à vida? Mahfoud (2012) compreende o significado da vida como aquilo que faz de nós “nós mesmos” (p. 92), o que não depende, no entanto, somente de nós mesmos, como se, em atitude de fechamento da pessoa sobre si, e desvinculada da realidade, algum sentido que lhe valesse a pena pudesse ser encontrado. Também o significado da vida não é algo que se descobre ou somente no raciocínio ou somente no sentimento, mas “da abertura, da adesão ao real com abertura à totalidade pode-se apreender o significado” (p. 91), no ato mesmo do sujeito “mergulhar” em cada situação que experimenta, como lembrava Frankl (2005):

Desde que a situação é sempre única, com um sentido que é também necessariamente único, segue-se que a possibilidade de fazer qualquer coisa com relação à situação é também única, porque é transitória. Ela possui uma qualidade *kairós* (do grego bíblico: tempo da graça e da bondade do Senhor), isto é, se não aproveitarmos a oportunidade de *dinamizar o sentido intrínseco e como que mergulhado na situação*, o sentido passará e irá embora para sempre (p. 32. Grifo nosso).

³⁵ *Enrique Rojas* é um psiquiatra espanhol, nascido em 24 de fevereiro de 1949, em Granada. Professor de Psiquiatria em Madrid, ele é também diretor do Psychiatric Research Institute. Suas pesquisas se concentram em dois temas: depressão e ansiedade. Seus ensaios tratam sobre a sexualidade, crise conjugal e vontade. Dentre suas obras de grande sucesso se encontram: *Psicopatologia da depressão* (1982); *Aspectos clínicos da depressão* (1984); *A teoria da felicidade* (1987); *Ansiedade* (1989); *Remédios para desgosto* (1990); *Man Light* (1992); *O homem Moderno* (1996).

Mahfoud (2012), fundamentado no pensamento do filósofo e teólogo italiano Luigi Giussani (1922-2005), partindo do seu conceito de “experiência elementar”³⁶ nos ajuda a entender que todo ser humano traz consigo exigências fundamentais que o lançam em confronto com a sua realidade, com tudo o que existe. Ainda que o real seja limitado e finito, está envolto em um horizonte último de totalidade. E o homem só se pode afirmar como tal enquanto aceita o real, o que exige perguntar sobre o sentido de tudo, com o olhar em um horizonte sempre maior (Gaspar & Mahfoud, d/n.spe), e no exercício da sua liberdade, supera reducionismos, responde às perguntas fundamentais da sua existência. Desse modo, no intercâmbio contínuo entre suas exigências básicas e sua realidade, vai afirmando o significado de suas experiências e, cada vez mais, se fazendo como pessoa humana:

Quando me pauto no que sou, há meus sentimentos, meu temperamento, minha expectativa, minha frustração, mas há a minha exigência que é capaz de – no embate – afirmar um significado. Ainda que seja junto com a tristeza, afirmo um significado; ainda que seja junto com a raiva, afirmo um significado, ou afirmo que tenho exigência de significado. Sem esse horizonte tenho de administrar a tristeza, administrar a raiva, administrar o relacionamento, moldando imagens ou eliminando os outros...: o significado não virá. E sem significado não somos nós mesmos, não somos (Mahfoud, 2012, p. 92).

Esse exercício exige coragem e ousadia existencial para que o homem se mantenha em constante busca, e sempre atento às mais variadas formas de pseudotranscendência, isto é, experiências reducionistas que têm a aparência da completude, mas que encobrem as perguntas e/ou as respostas fundamentais que cada pessoa deve a si mesma. Obviamente, se as perguntas que a pessoa se faz perdem sua razoabilidade (Mahfoud, 2012) e ficam enclausuradas na mediocridade, as respostas também serão apequenadas e esvaziadas de verdade e sentido. A falta de coragem de perguntar o que realmente vale a pena tem sido a marca de muitos homens e mulheres contemporâneos. Certamente porque as perguntas mais profundas são as mais exigentes, aquelas que mais nos mobilizam e nos tiram de nossa zona de conforto, pois “viver não significa outra coisa senão arcar com a responsabilidade de

³⁶ “Na formulação de Luigi Giussani (2009), **Experiência elementar** designa o ímpeto original que está na base de todo gesto ou posicionamento humano, pelo qual a pessoa pode reconhecer suas exigências fundamentais...e também reconhecer evidências fundamentais...Assim identificadas, a própria experiência fornece critérios de avaliação que permitem chegar a juízos pessoais a respeito da correspondência entre tudo o que o sujeito encontra no mundo e na história, e os anseios que constituem sua própria pessoa” (Mahfoud, 2012, p. 34).

responder adequadamente às perguntas da vida” (Frankl, 2008, p. 102). E em época de superficialidades e respostas rápidas, são muitos os que evitam descer à radicalidade da vida. Como lembra Mahfoud (2012),

as perguntas radicais de algum modo incomodam, doem: “é preciso, então, considerar a vida de modo tal que aquelas perguntas não venham à tona” (Giussani, 2009) de modo que interesses obscurecem a pergunta pelo significado e a sociedade nos oferece doses cotidianas de irracionalidade para esse fim. Acaba-se, assim, distraíndo-se para buscar viver intensamente ou para buscar um equilíbrio frio ou produtivo (p. 45).

Desse modo se entende a crise de sentido como dificuldade que o ser humano tem de autoidentificar-se, tendo sua historicidade esvaziada, caminhando sem utopias, mas também sem memória (Araújo, 2007; Mahfoud 2012), com suas necessidades mais profundas insatisfeitas, já que a sociedade cria artificialmente as necessidades que direcionam o ser humano para sua própria superfície, sem tocar-lhe verdadeiramente o coração da própria existência. Não havendo um direcionamento para a totalidade, nem um outro a quem fazer diferença, centrado no seu próprio narcisismo, certamente não encontrará um sentido para viver, como dizia Viktor Frankl (2005) :

Compreendo o fato antropológico primordial que o ser humano deva sempre estar endereçado, deva sempre apontar para qualquer coisa ou qualquer um diverso dele próprio, ou seja, para um sentido a realizar ou para outro ser humano a encontrar, para uma causa à qual consagrar-se ou para uma pessoa a quem amar (...) Assim o homem se realiza, não se preocupando com o realizar-se, mas esquecendo a si mesmo e dando-se, descuidando de si e concentrando seus pensamentos para além de si (p. 29).

Neste contexto, a Igreja Católica surge na vida de muitas pessoas como uma possibilidade de (re) encontro, (re)descoberta de sentido para a própria existência, como postulou um dos participantes da pesquisa, ao dizer que *“a religião pode contribuir na atribuição de sentido e preenchimento desse vazio emocional e espiritual” (P 6)*. Se retomarmos o conceito de religião já desenvolvido nesse trabalho, encontraremos na sua própria etimologia a principal tarefa que ela tem no que se refere a essa questão do sentido. Nas duas acepções do termo, *re-ligare* e *re-legere*, estão os desafios de religar a pessoa com seu referencial maior, e ajudá-la na releitura do próprio caminho percorrido. De acordo com Boff (2012), cabe à religião

ligar e re-ligar a pessoa com seu Centro, com todas as coisas, como o universo, dando-lhe um sentido de pertença e de conectividade também com a Fonte originária de todo o ser...e ancorar as pessoas em significados transcendentais que lancem alguma luz sobre os dramas humanos e abram perspectiva de uma vida que vai para além da vida (p. 183).

Mas de que maneira a Igreja poderá fazer isto? Certamente o fará menos pela imagem do institucional, e mais pela qualidade dos relacionamentos afetivos; menos pela via do explicativo, e mais pela via da ética; menos pela imposição dos valores dos quais se considera guardião, e mais pela promoção da liberdade e pelo respeito e valorização das diferenças; menos pelo excesso de doutrinas, normas rígidas e ritualismos anacrônicos, e mais pelo cultivo da espiritualidade e pela compaixão às mazelas e dores da humanidade.

A exemplo da mãe winnicottiana, entendemos que a Igreja também se dispõe a exercer uma espécie de maternagem sobre os fiéis e todos que a ela recorrem que seja “suficientemente boa”. Isso implica algumas atitudes fundamentais, tais como a acolhida, o respeito pelas diferenças de consciência e do tempo de cada um, a sustentação das fragilidades, a transparência na comunicação de uma proposta que seja significativa, a ajuda para que a pessoa elabore pessoalmente seu projeto de vida e o consequente acompanhamento da efetivação desse projeto, e a apresentação do transcendente como uma experiência benfazeja.

No entanto, é preciso atentar para o risco de um pseudo-cuidado que não liberta e nem auxilia o sujeito na descoberta de significado para a sua trajetória de vida. Como em tantas vezes historicamente se verificou, se o peso da instituição e do poder fizer sucumbirem o respeito e a compaixão pelas pessoas, a experiência religiosa poderá ser alienada ou cerceadora da vida espiritual, com toda a riqueza que ela possui. Se no intuito de orientar as consciências para o reto caminho não se fizer mais do que meramente determinar de fora para dentro do sujeito o sentido de sua existência, se cairá no que Crespi(1999) chama de

modelo *hiperegóico*, baseado na negação de si mesmo, na remoção dos próprios desejos, das próprias emoções e da própria espontaneidade, que não pode ter senão resultados destrutivos com relação ao crescimento da personalidade individual”(p. 21).

E sem autonomia, sem criatividade, sem desejo não há espaço para falar em sentido. Se o “ideal” desaparece, a vida desaba, como afirma Estêvão, participante da pesquisa: “*Esta pessoa estava se sentindo mau com os problemas da vida e veio buscar por uma ajuda espiritual, foi quando um servo de Deus a tocou e te trouxe-lhe uma nova extima, um novo recomeço com Deus, porque se você não tiver um bom aliscarse você conserteza vai dezabar a qualquer hora. Nos precisamos de um ideal so falta á cada[um] acha-lo.*”

Se acreditamos que sentido é uma elaboração que se faz na assunção da realidade, seja ela qual for, a certeza da realização e da felicidade não pode ser projetada somente para uma vida pós-morte, e nem a religião pode narcotizar o sujeito, numa espiritualidade alienada, utópica e solipsista, esvaziando o seu compromisso de transformação do momento presente. Se essa mesma realidade for considerada simplesmente como uma *prova*, desviando a atenção do presente, como se este fosse “uma noite ruim passada numa péssima pousada”, como disse Santa Teresa d’Ávila, a angústia própria do humano poderá ser afastada (Crespi, 199), mas este continuará sem lugar e sem possibilidade de mergulhar no “humano, demasiado humano³⁷”.

3.4. Campo 4: Hoje não me sinto mais só...

Delineamento do campo: “*Hoje não me sinto mais só*” é a expressão que resume e qualifica esse quarto campo como aquele que reflete a busca da Igreja Católica como *comunidade afetiva*, espaço escolhido para a *vinculação* ou *associação* das pessoas com os chamados “irmãos” na fé”. Alguns participantes claramente disseram entender a comunidade religiosa como possibilidade de *superação da solidão*, local para construir *amizades*, *novas companhias* ou como *ambiente de sustentação*. À diferença do primeiro campo, que se refere às necessidades de acolhida e atenção daqueles que passam pela instituição, mas nem sempre se decidem ficar nela, o presente campo contempla aqueles que permanecem na instituição, sobretudo participando de algum agrupamento religioso.

³⁷ Título de um livro do filósofo alemão *Friedrich Nietzsche* publicado em 1878, no qual busca registrar o conceito de homem de *espírito livre*, isto é, aquele que pensa de forma diferente do que dele se espera.

Já apontamos nesse trabalho para as diversas características da modernidade e pós-modernidade, com o intuito de enxergarmos melhor o nosso contexto atual. Dentre tantos matizes, o isolamento do sujeito aparece como um dos mais fortes e importantes, resultante de um processo cultural que apostou na centralidade da pessoa. O movimento de afirmação do sujeito em relação à sociedade, leis, moral heterônima, tradições, instituições de poder, etc., trouxe a conquista do sujeito “livre e autônomo”, mas também, em escala historicamente crescente, o sujeito individualista, que prescinde do comunitário e se torna instância única de valoração e decisão, muitas vezes à revelia dos processos alteritários. De acordo com Costa (2010),

a concepção do sujeito livre e autônomo desvinculado do seu referencial ontológico deu origem a um sujeito frágil, levou à indiferença pelo bem público e ao individualismo exagerado. *As experiências de solidariedade e fraternidade se tornam sempre mais escassas e superficiais.* O que existe é o “eu” isolado da sociedade e na sociedade. Nessa postura de oposição à razão, a pós-modernidade privilegia o sentimental, exalta o individualismo, o passageiro, o efêmero. Camus disse: “A cidade que pretendia ser fraternal tornou-se um formigueiro de homens sós”. O indivíduo se fortalece, mas também se enfraquece (p. 04. Grifo nosso).

Alguns dos participantes individualmente, e os grupos nos momentos de discussão, trouxeram claramente uma demanda da religião, aqui entendida como inserção em um grupo religioso, como comunidade afetiva e “espaço” importante para vinculações emocionais. Em algumas narrativas evidencia-se o descontentamento com a família, com o ambiente de trabalho ou com o convívio social, ressaltando a Igreja como uma nova possibilidade de amizades e encontros fraternos, que tragam satisfação e possam prover carinho, aceitação, acolhida e auxílio. Na expressão de João, participante, isso fica bem claro: *“Vim buscar uma amizade sincera, como não havia encontrado em nenhum outro lugar, meu trabalho me consumia, me tirava a paciência e não tinha mais uma vida estável com minha família”.* (João). Um dos sacerdotes participantes da pesquisa também considerou essa questão, afirmando que muitos recorrem à igreja e aos grupos religiosos com a intenção de *“encontrar amigos e poder preencher sua solidão relacionando-se fraternalmente como membros da instituição. Desse modo, além das vivências espirituais, há as dimensões da acolhida e da afetividade experimentadas no relacionamento com as pessoas mais próximas que pertencem à igreja, no interior dos grupos ou mesmo fora deles”* (P 2).

É muito comum, no vai e vem cotidiano, especialmente no atendimento espiritual ou psicoterápico, nos depararmos com pessoas angustiadas, queixando-se de solidão. Muitas delas acabam entrando em um processo depressivo grave, que lhes retira quase integralmente da convivência com os familiares e demais pessoas. Outras, no entanto, convivem com inúmeras pessoas no seu dia-a-dia, no ambiente de trabalho e socialmente, mas se sentem sozinhas no meio da multidão. Dentre tantas causas possíveis que levam ao isolamento, como a decepção com os outros, a descrença nas esferas sociais, a violência que assusta as pessoas, não raramente se percebe que, por detrás da solidão, está um grandioso sentimento de falta de sentido para a própria vida. De fato, se a pessoa se perde de si mesma, rompe com a realidade onde pode se dar a tessitura da convivência e dos laços fraternos, permanece na desconfiança e visão do outro como um “estrangeiro”, nega sua abertura às tantas formas possíveis de transcendência, possivelmente colocará em xeque as próprias razões do viver, refugiando-se na solidão e, às vezes, no desespero. Com Mahfoud (2012) entendemos que

o enfraquecimento da nossa personalidade resulta na solidão. “A solidão, na realidade, não é estar sozinho, mas é a ausência de um significado” (Giussani, 2009). Quando estamos na perda do significado, tudo é pesado, tudo machuca, qualquer sinal de dificuldade nos fere... Se não sou realmente significativo para aquele outro, aquele momento – momento que seria de maior afirmação do outro – se torna momento de solidão. Se não existe a surpresa pela presença de um pelo outro, se não existe uma abertura de surpresa pela presença do outro para mim, aquele momento que seria de maior intimidade acontece como momento de solidão, e nos rasga (pp. 196-197).

Outra forma de solidão, essa muitas vezes disfarçada, é a dissolução da pessoa na massa, onde se dá o nivelamento das vivências em detrimento da experiência pessoal e da afirmação da pessoa. Comportando-se como todos se comportam, adquirindo os mesmos produtos que todos adquirem, pensando como todos pensam, cria-se uma sensação generalizada, mas falsa, de inserção social e relação com os outros. Mas como tudo muda muito rapidamente, o homem *zapping* não para em nada, não tem foco, se dispersa de tudo e de si mesmo. Outras vezes, na tentativa de não se anular e de ser visto por outros, radicaliza no extremo da inflação do seu ego, nos arroubos de prepotência ou de narcisismo. De acordo com Araújo (2007),

o individualismo do sujeito autônomo desembocou num individualismo do eu narcísico. O segundo corresponde à desintegração do primeiro. Se o sujeito autônomo significou a afirmação da identidade e da independência, o sujeito narcísico aponta para a perda da identidade e da autossuficiência. Vive-se a fugacidade do momento (pp. 86-87).

Winnicott (1983h) apresenta em “A capacidade para estar só” uma interessante reflexão sobre a solidão vista numa perspectiva positiva, como uma conquista do bebê, que se estende pela vida adulta. Segundo ele, ficar só é diferente de ficar isolado, numa reclusão da convivência sentida como abandono, e muitos podem estar sozinhos, sem a presença de alguém, mas mesmo assim não estaremos sós. Por outro lado, pode-se ficar só, mesmo estando na presença de alguém. É este o paradoxo! Winnicott prefere a expressão “ligado ao ego”, para que se evitem confusões: “*Ligado ao ego* se refere à relação entre duas pessoas, uma das quais está de qualquer modo só; talvez ambas estejam sós, ainda assim a presença de uma é importante para a outra” (Winnicott, 1983h, p. 33. Grifo nosso).

Essa construção se dá, segundo ele, na paradigmática relação do bebê com a mãe boa, que lhe possibilita internalizar um objeto bom no psiquismo. Havendo isso, o bebê conquista a capacidade de descansar contente mesmo na ausência do objeto ou estímulo externo. É um processo complexo, já que “maturidade e capacidade de ficar só significam que o indivíduo teve oportunidade através da maternidade suficientemente boa de construir uma crença num ambiente benigno. Essa crença se constrói através da repetição de gratificações instintivas satisfatórias” (Winnicott, 1983h, p. 34). No entanto, é bem no início que o bebê já vai “ensaiando” essa experiência, que se sofisticada posteriormente.

“Eu estou só” (Winnicott, 1983h) é uma segurança a que se chega quando a criança internaliza a presença contínua da mãe (ambiente bom), e começa a ter prazer em estar só, pois sabe-se protegida e afetivamente acompanhada. A criança começa a descobrir sua vida pessoal própria, e faz do “estar só” oportunidade de relaxamento que a prepara para viver sua espontaneidade, que ela sabe que será bem acolhida pelo ambiente externo, quando manifesta. Estão aqui as bases para o adulto espontâneo, criativo, menos ansioso, que se relaciona bem com sua realidade.

Um grande número de tais experiências forma a base para uma vida que tem realidade em vez de futilidade. O indivíduo que desenvolveu a capacidade de ficar só está constantemente

capacitado a redescobrir o impulso pessoal, e o impulso pessoal não é desperdiçado porque o estado de estar só é algo que (embora paradoxalmente) implica sempre que alguém está ali (Winnicott, 1990c, p. 36).

Pelo que apontamos, conclui-se que buscar a companhia de outras pessoas não se contrapõe à “capacidade para ficar só”, se esta busca não se baseia simplesmente na falta, ou em um “buraco” causado pela ausência de alguém – ou presença de ninguém –, o que seria uma desadaptação. A necessidade desenfreada por estar fisicamente na presença de alguém torna a solidão insuportável e desesperadora. Ela é saudável quando se concilia com a satisfação que o sujeito pode encontrar ao lidar bem com sua solidão pessoal, positiva e necessária.

Associar-se a algum movimento religioso pode ser uma estratégia emocional interessante de busca de relacionamentos que sejam mais sinceros e confiáveis. O participante Felipe, ao descrever na sua narrativa os anseios de seu personagem, afirma: *“Essa pessoa busca namoro firme uma pessoa legal que queira algo sério. E também pra sentir a necessidade de ter amigos que possam ajudá-lo nos momentos difíceis da vida, de não julgá-la pelos seus atos errados mas se de ajudar a dar a volta por cima pra não errar mais e não mais iludir as pessoas prometendo coisas que não podia cumprir”*. Estar na Igreja, com os *“irmãos na fé”*, pode representar a alguém a grande possibilidade de amar e sentir-se amado. E tudo isso em um “espaço” espiritual seguro, no qual se supõe que as relações sejam preservadas, pois afinal de contas está sob a égide de Deus, e por isso mesmo deve ser confiável, como atesta o participante João: *“Hoje eu continuo buscando amizades na igreja mas não mais como curioso e sim, como quem tenta mostrar algo tão bom quanto o que me cativou e me mantém aqui, o amor de Deus através dos meus irmãos de comunidade”*.

A necessidade da inserção da pessoa em algum grupo religioso com intuito de preencher algum vazio afetivo reflete bem a crise que se instaura no homem contemporâneo, profundamente desgastado pela ditadura do racionalismo, que acaba por sufocar-lhe outras dimensões, como a do afeto. Giussani (1997) traz um trecho muito significativo de uma carta de Marx à sua mulher, datada de 21 de junho de 1856, na qual ele comemora a chegada do amor em sua vida como uma experiência integradora e libertadora dos reducionismos que

podem tornar o ser humano “pequeno, débil, lamentoso e irresoluto”. Textualmente, assim se expressou Marx:

“Eu me sinto novamente um homem, porque experimento uma grande paixão...Mas o amor, não pelo homem de Feuerbach, não pelo metabolismo de Moleschott, não pelo proletariado, mas o amor pela amada, o *amor por ti, faz do homem novamente um homem*” (Giussani, 1997, p. 125. Grifo nosso).

No clássico do cinema, “Tempos Modernos³⁸”, a tensão entre o “*homo faber*” (homem que trabalha, produz) e o “*homo patiens*” (o homem que se permite sofrer, apaixonar-se), - no personagem de Chaplin, que experimenta o amor que o resgata do tédio – pode ser vista como denúncia a toda forma de reducionismo e instrumentalização do ser humano, que desde 1936 ecoa, e chega até nós como atual.

Não nos cabe aqui julgar a legitimidade das buscas da religião como comunidade afetiva. Fato é que a necessidade de associar-se a outras pessoas para fruir de algum tipo de atenção e afeto é própria do ser humano. Nota-se, no entanto, o quanto essa dimensão tem crescido atualmente nas diversas religiões, que despontam com os caracteres bem modernos da subjetividade (Araújo, 2007), na proporção em que cresce a sensação de vazio das pessoas. Se nem sempre *in loco*, ao menos na mídia podemos entrar na intimidade (propositalmente evadida) das igrejas, e não será difícil ver comportamentos banhados em afetos e sentimentos entre os “irmãos”. São pessoas que choram, se abraçam, se beijam, se dão as mãos, oferecem atenção e carinho umas às outras. Questiona-se, até, como o faz a teóloga Maria Clara Bingemer (1998), se as buscas de companhia religiosa revelam mesmo uma “busca por encontro em profundidade” e abertura verdadeira à “experiência de alteridade”. Pode ser que, em muitos casos, não se queira, de fato, o outro, mas o que o outro pode oferecer de prazeroso enquanto se precisa desse afeto.

Digno de nota é que cristianismo como comunidade afetiva não deveria causar estranheza a ninguém, até porque a ideia de comunidade fraterna e amorosa e a vinculação ente os

³⁸ O filme “Tempos modernos”, de 1936, é do cineasta britânico Charles Chaplin, em que o seu famoso personagem “O Vagabundo” tenta sobreviver em meio ao mundo moderno e industrializado. A película critica de maneira divertida, mas não menos séria, o capitalismo, especialmente em sua faceta liberal, fordista e imperialista.

irmãos não só são recomendações da Igreja, como pertencem à natureza mesma dessa religião, como atesta a Bíblia, ao nos remeter aos registros sobre Jesus e as primeiras comunidades cristãs. Sendo assim, buscar amigos na religião, de algum modo é ser um bom religioso. Apenas para ilustrar, evocamos uma das principais advertências de Jesus à sua comunidade de discípulos – germe da Igreja futura -, no seu discurso de despedida: “Se vocês tiverem amor uns para com os outros, todos reconhecerão que vocês são meus discípulos” (Jo 13,35). Outro exemplo pode ser encontrado no livro bíblico chamado Atos dos Apóstolos, uma narrativa de como se organizaram as primeiras comunidades cristãs: “Eram perseverantes em ouvir o ensinamento dos apóstolos, na comunhão fraterna, no partir do pão e nas orações. Todos os que abraçaram a fé eram unidos e colocavam em comum todas as coisas” (At 2,42.44). Isso parece estar bem assimilado por Maria do Rosário, participante, quando confessa em sua narrativa: *“Eu não me vejo longe da igreja. Ela é o meu porto seguro onde encontro sempre amigos de verdade e pessoas que amo muito e pessoas que posso também ajudar”*.

Fazer amigos e viver a experiência de uma amizade fecunda como desdobramento da experiência espiritual – ainda que muitos não percebam a relação existente entre uma prática e outra - é a tônica desse campo de sentido afetivo-emocional. Contrariamente à filosofia, que desde a antiguidade se dedicou a examinar a amizade, parece não haver na psicanálise, e na psicologia em geral, muitos estudos aprofundados sobre esse fenômeno (Lejarraga, 2010). Diferentemente do amor conjugal, que comporta uma dimensão explícita e direta de desejos eróticos, a amizade se caracteriza pela “não exclusividade, a ausência ou contingência de desejos eróticos, a reciprocidade e a liberdade” (Lejarraga, 2010, p. 86).

Para Freud, como acentuadamente ele descreve em “Totem e Tabu” (1913/2006b), as relações sociais, os pactos e laços, bem como as rivalidades horizontais entre semelhantes, ocorrem como consequência da renúncia a pulsões e de convenções legais, ao se instaurarem os processos civilizatórios. Ao matarem o grande Pai, tirânico, as hordas primevas são obrigadas a fazer um pacto: o fim do homicídio e a proibição do incesto. Portanto, a convivência social traz consigo renúncias individuais. Já em relação ao relacionamento entre irmãos, Freud desenvolve a teoria da disputa pela exclusividade da mãe, o que gera ciúmes e rivalidades (Freud 1917/2006c). Deste modo,

vemos que o laço fraternal, na visão freudiana, está marcado, na sua origem, pela culpa do parricídio, pela inveja da onipotência paterna e pela rivalidade, aspectos que podem ser elaborados, mas nunca por completo, com a aceitação da lei e a restrição pulsional (Lejarraga, 2010, p. 88).

Também em “Psicologia das massas e análise do ego” (1921/2006d) Freud trata dos laços sociais a partir de sua raiz sexual, e classifica a amizade no grupo da ternura e amor de alvo inibido. Assim, o alvo sexual direto da paixão é deslocado, por um processo de sublimação, para outros alvos socialmente aceitos, como a amizade, onde encontra uma satisfação aproximada e atenuada. Em “Dois verbetes de enciclopédia” Freud retoma essa ideia e afirma que

a esta classe [pulsões sexuais de alvo inibido] pertencem, sobretudo, os vínculos de ternura – plenamente sexuais na sua origem – entre pais e filhos, os sentimentos da amizade e os laços afetivos no casamento – que procedem de uma inclinação sexual” (1923/2006e, p. 253).

Winnicott (1983h), partindo de uma nova perspectiva, nos ajuda a refletir sobre a amizade. Para ele, a “afinidade egóica” é substrato da amizade, isto se referindo ao estado de fusão do bebê com sua mãe, quando esta se adapta às necessidades do infante, compensando, assim, a imaturidade dele com seu apoio egóico. Winnicott insere esse aspecto dentro de um contexto maior, quando fala da capacidade do bebê de estar só (Winnicott, 1983h). Para ele, quando o bebê adquire confiança na mãe (ambiente) e na sua presença constante, ele pode relaxar, desfrutar de estados calmos, e, em algumas ocasiões, dispensar a figura materna. Desse modo vão sendo lançadas as bases para uma vida pessoal própria, condição *sine qua non* para as relações adultas com os semelhantes, com os amigos, de maneira espontânea, como um movimento do si-mesmo (Lejarraga, 2010).

A noção de “experiência de mutualidade”, de “uso do objeto” e do “concernimento” também serão de fundamental importância para o estabelecimento de experiências saudáveis de amizade. Como já vimos, a mutualidade consiste, fundamentalmente, na íntima comunicação entre o bebê e sua mãe, muitas vezes silenciosa e corporal. Winnicott chegou a afirmar que se tratava de uma “alimentação mútua” (1970b, p.198), pois quando o bebê é alimentado pela mãe, brinca, na sua fantasia, que a alimenta também. E de alguma forma o faz. Essa interação certamente é necessária para manter a alegria e o prazer nos relacionamentos adultos, onde a troca afetiva é fonte de grande satisfação: “A experiência

da mutualidade constitui a forma mais primária de intimidade, base de todas as formas posteriores de intimidade, seja na relação amorosa, na situação analítica ou na amizade” (Lejarraga, 2010, p. 92).

Quanto ao “uso do objeto”, que também oferece bases para as relações fraternas e de amizade, somos direcionados a conquistas posteriores à da dependência absoluta. Resumidamente podemos dizer, com Winnicott, que o bebê, nos primeiros meses de vida, não possui um “eu” pessoal e diferenciado da mãe, mas está em estado fusional com ela. Com relação aos objetos (inclusive o seio materno), estes são “percebidos” por ele como criações suas, do seu poder e onipotência, o que lhe dá satisfação. Os objetos têm, portanto, uma realidade subjetiva. E a mãe suficientemente boa, aquela que “faz uma adaptação ativa às necessidades do bebê”(Winnicott, 2000e, p. 326), permite que essa ilusão tenha lugar.

Para que o bebê passe ao “princípio da realidade” será necessário que a mãe paulatinamente falhe na medida em que ele possa tolerar a frustração, desiludindo-o (Winnicott, 2000e). Desse modo, ele passará a uma percepção objetiva baseada no teste da realidade. A passagem da área de pura subjetividade para a outra, objetiva, exigirá uma área intermediária “que se manterá pela vida afora como o lugar das experiências intensas no campo da arte, da religião e da imaginação, e também do trabalho científico criativo” (Winnicott, 2000e, p. 331). Nela, o contato com a realidade se dará “entre” o subjetivo e o objetivo. Nessa área, o bebê criará e encontrará o objeto ao mesmo tempo, brincando imaginativamente, o que lhe traz “prazer intenso” (Winnicott, 1975c, p. 140).

Na sua relação com os objetos, para que vá “percebendo” sua realidade para além da sua subjetividade, o bebê cria o objeto na sua onipotência e depois o destrói (subjetivamente), notando que ele sobrevive (Winnicott, 1984e). A partir daí, o bebê passa a fazer uso dos objetos.

‘Eu te destruí’, e o objeto continua ali recebendo a comunicação. Daí por diante, o sujeito diz: ‘Eu te destruí. Eu te amo. Tua sobrevivência à destruição que te fiz sofrer confere valor à tua existência, para mim. Enquanto estou te amando, estou permanentemente te destruindo na fantasia (inconsciente)’ (Winnicott, 1984e, p. 174).

Quanto às experiências vividas no estágio do concernimento, estas também podem ser muito significativas para a consolidação das relações fraternas saudáveis. Como já acenamos na introdução desse trabalho (capítulo 1), quando a criança começa a se interessar (*concern*) e a se preocupar com os danos causados ao outro – especificamente à mãe – a quem ataca com seus impulsos instintivos, e a desenvolver as noções de reparação e restituição, “desenvolve um mundo interno mais rico, que por sua vez acarreta um potencial de doação maior” (Winnicott, 2000f, p. 366). Essa capacidade de doar o que dá conta de produzir é ingrediente fundamental nos relacionamentos amadurecidos. E ao perceber que, por diversas vezes a mãe sustentou uma situação que poderia ser desagradável, dando o tempo suficiente ao gesto da reparação, o bebê toma posse de uma habilidade de também ser suporte e sustentação na vida de outras pessoas, como afirma Winnicott (2000f):

Aparentemente, após algum tempo o indivíduo será capaz de constituir memórias de experiências sentidas como boas, de modo que a experiência da mãe sustentando a situação torna-se parte do eu, é assimilada dentro do ego. Desta forma, a mãe real passa a ser cada vez menos necessária. O indivíduo adquire um ambiente interno. A criança poderá encontrar novas experiências de sustentação da situação, e com o tempo poderá também tornar-se aquela que sustenta a situação para uma outra pessoa, sem ressentimento. (p. 366).

Em que sentido essas teorias de Winnicott podem contribuir na compreensão do fenômeno da amizade? Com Lejarraga (2010), podemos concluir que só se pode falar de amizade quando há intimidade entre as pessoas, criatividade, reconhecimento e respeito pela alteridade, alegria por encontrar um amigo, mesmo que às vezes impulsivamente ele seja alvo dos nossos ataques. No entanto, saber que podemos reparar os danos, em um processo de concernimento, de modo que o vínculo não seja dissolvido por mágoas e ressentimentos intransponíveis (Winnicott, 2000f), nos faz acreditar na amizade como uma relação íntima de comunicação afetiva e de extrema confiança mútua.

Sendo assim, pensar a comunidade religiosa como comunidade afetiva, onde experiências autênticas de amor e amizade possam ser vivenciadas é interessante, pois realça uma faceta extremamente relevante da orientação cristã, que sugere poder o homem fazer autênticas experiências do amor de Deus, na convivência harmoniosa com seus irmãos. É São João,

discípulo dileto de Jesus, quem faz aos cristãos memória do principal ensinamento de seu Mestre, quando diz: “Se alguém diz: ‘Eu amo a Deus’, e no entanto odeia o seu irmão, esse tal é mentiroso; pois quem não ama o seu irmão, a quem vê, não poderá amar a Deus, a quem não vê” (1Jo 4,20-21). Se for assim, poderemos dar razão às participantes dessa pesquisa, quando dizem:

“Eu me sinto muito bem acolhida, com meus irmãos em Cristo e também com o meu Pároco que sempre me acolheu com muito carinho e dedicação. Sempre teve para comigo uma palavra amiga. Hoje não me sinto mais só, pois se que tenho muitos irmãos e irmãs em Cristo Jesus”. (Maria da Piedade). “Quando a gente se sente acolhido e amado na igreja a gente nunca sai”. (Maria da Conceição)

3.5. Campo 5: Os olhos de alguém que crê e espera...

Delineamento do campo: o quinto campo de sentidos afetivo-emocionais coloca-nos na perspectiva da Igreja Católica buscada como local de acesso da pessoa a Deus, a quem se pode implorar *cura* de doenças, *ajuda* na hora do sofrimento e da dor ou algum *milagre*. A Igreja se configura, nesse campo, como última alternativa ou primeira, dependendo do nível de fé do participante. A expressão “os olhos de alguém que crê e espera” exprime bem a ideia de *fé* como motor das buscas, já que crer e esperar são termos correlatos e imbricados.

“Eu estou com um problema sério de saúde, e vim pedir ajuda...Pois somente Deus poderá me ajudar. Vim a igreja para pedir, nas orações, ajuda. Que ele me cure, ou que eu tenha forças para suportar esse momento difícil da minha vida”... A participante Maria das Dores faz eco, em sua narrativa, dos anseios e buscas retratados por tantos outros participantes, que revelam recorrer à Igreja com o intuito de receber uma graça especial de Deus, já que passam por momentos de extrema vulnerabilidade física ou emocional. Esse recorte de uma narrativa fictícia, que por trás das palavras esconde sentidos afetivos profundos, vem confirmar uma realidade que tem sido objeto crescente de pesquisas em vários campos do saber, inclusive na psicologia: as consequências das práticas da fé e da espiritualidade para o

bem-estar físico e emocional das pessoas. A respeito dos benefícios dessa fecunda inter-relação nos relata Denise de Assis (2010):

Tais práticas não foram associadas apenas a menor índice de depressão ou recuperação mais rápida de estados depressivos (60 de 93 estudos), menor taxa de suicídio (57 de 68), menor ansiedade (35 de 69) e menor abuso de substâncias (98 de 120). Também foram associadas ao bem-estar, esperança e otimismo (91 de 114), maior propósito e objetivo de vida (15 de 16), maior realização e estabilidade nas relações conjugais (35 de 38) e maior apoio social (19 de 20). (p. 1).

Isso vem ao encontro do que Panzini e Bandeira (2007) afirmam em uma acurada revisão de literatura internacional sobre associação entre religião/espiritualidade e saúde, feita a partir de pesquisas realizadas entre os anos 1979 a 2006. De acordo com essas autoras, a maioria dos estudos revisados mostra resultados benéficos a respeito da relação entre vivências espirituais e questões ligadas a “dor, debilidade física, doenças do coração, pressão sanguínea, infarto, funções imune e neuroendócrina, doenças infecciosas, câncer e mortalidade” (p. 127). Citando Koenig (2001), um dos grandes pesquisadores do tema, elas afirmam existir quatro razões para associar religião e saúde: (1) a religião oferece sentido (positivo ou negativo) às experiências humanas; (2) as crenças e as práticas espirituais podem evocar emoções positivas; (3) os momentos de iniciação ou transição podem ser facilitados ou santificados pelos rituais religiosos (adolescência, casamento, morte); e (4) as crenças religiosas direcionam comportamentos socialmente aceitáveis.

Isso se mostra factível, segundo o que foi descrito em várias narrativas. A participante Maria das Graças buscou a Igreja em um momento delicado vivenciado por sua mãe, acometida por uma doença que a levou à morte: *“Minha mãe teve a saúde muito afetada pela doença... Vi então a necessidade de voltar para a igreja a fim de que mamãe pudesse ter toda a assistência religiosa necessária ao seu fim de vida”*. Maria do Socorro recorreu à Igreja ao ver seu filho mergulhado nas drogas, para pedir a Deus a sua recuperação: *“Jesus inspirava a senhorinha a ter calma com aquele rapaz. E Rosinha dizia vamos com Jesus para que ele lhe mostre o caminho a seguir... E seu filho foi colocado num centro para tratamento e se recuperou”*. Tadeu sentiu que sua vida estava vazia e muito difícil, por isso sentiu a necessidade de buscar em Deus a superação. Então foi até a Igreja, como ele mesmo descreve: *“Por isso vim aqui hoje pela necessidade passei por muitas dificuldades financeiras,*

brigas na família, desemprego, doença, infelicidades, que me levaram a pensar em desistir, em abandonar tudo, em me matar. Perdi a vontade de viver, a vida para mim não teve mais graça, não existia mais um porquê de estar aqui...Após passar por tudo isso sinto em meu coração uma vontade de ir ao encontro de Deus, ele me convida a voltar para perto dele e me ajuda a superar tudo isso”.

Nesse campo a figura do cuidador parece ser relativizada, e a ênfase recai sobre o espaço da Igreja como propício para a experiência espiritual da presença de Deus, com o qual a pessoa pode falar diretamente, colocando diante dele suas angústias e necessidades: *“Hoje estou aqui, diante do sacrário, pedindo a Jesus que me ilumine e que me mostre o caminho que tenho a seguir”* (Maria do Carmo). A figura de Deus é investida de confiança, e ele se torna garantia de apoio, inspiração, força e, em alguns casos, alívio do sofrimento humano. É a figura de um Deus que não se vê, mas no qual se projeta, a partir de um imaginário depositário de tantas vivências desde a infância, os atributos que pertencem a um pai ou a uma mãe, como sustenta Rizzuto (2006): *“A criança cria Deus fundamentada em suas representações parentais engrandecidas”* (p. 70). Já lembramos que, para Freud (capítulo 1), Deus é uma imagem paterna transmutada, *“um pai exalçado; transfiguração do pai; uma semelhança do pai; uma sublimação do pai; um representante do pai; um substituto do pai; uma cópia do pai. Deus realmente é o pai”* (Rizzuto, 2006, p. 53. Grifo da autora).

No que se refere a Deus como mãe – teoria pouco recorrente na Igreja Católica, por conta do machismo dos teólogos- essa projeção pode ser derivada das experiências (positivas ou não) da criança com sua mãe, nos primeiros anos de vida, etapa que coincide com as primeiras noções a respeito de Deus dadas a ela pela sua mãe ou por outras pessoas, ainda que muitas vezes Deus seja apresentado como *“papai do céu”*. No entanto, o discurso conta menos que a memória afetiva do colo, do seio bom, do *holding*, do cuidado que acabam por compor o simbólico sobre Deus associado às características da boa maternagem. Como lembrava Winnicott (1983f),

o lactente e a criança pequena são habitualmente cuidados de modo confiável, e deste ser suficientemente bem cuidado resulta no lactente a crença na confiabilidade...numa criança que iniciou a vida deste modo a ideia de bondade e de um pai pessoal e confiável ou Deus pode se seguir naturalmente (pp. 91-92).

Não faltam elementos nas narrativas dos participantes a nos indicar a experiência religiosa dos participantes compreendida na dimensão da fé e da certeza de uma força transcendente que seja capaz de trazer paz, harmonia, saúde e bem-estar: *“Vim parar aqui, nesta igreja, depois de perambular por toda parte, tentando buscar uma esperança a minha família...Rezei, pedi, como à muito não fazia...Depois daquele dia na igreja, voltei para casa, os problemas continuaram os mesmos, mas havia em mim algo diferente, comecei a encará-los com outros olhos, os olhos de alguém que crê e espera. Pois bem, um mês depois, meu marido começou a me tratar melhor, foi diminuindo as bebedeiras, até que um dia ele disse que queria ajuda, foi quando fomos juntos buscar essa ajuda, hoje ele se encontra em recuperação e estamos muito bem...Para Deus, tudo é possível”* (Pedro). A expressão impactante que nomeou este campo, *“os olhos de alguém que crê e espera”*, nos faz pensar em um eco feito pelo participante do que a pregação católica sempre ensina sobre a fé, baseando-se no livro bíblico “Hebreus”, que diz: *“A fé é um modo de já possuir aquilo que se espera, é um meio de conhecer realidades que não se veem”* (Hb 11,1).

Um construto que vem crescendo em aceitação no meio psicológico, sobretudo naquele que reflete sobre as relações da religião com o bem estar físico e emocional das pessoas, é o de *coping* religioso/espiritual (CRE), que tem em Kenneth Pargament³⁹ um de seus mais entusiasmados propugnadores. Palavra de difícil tradução literal na língua portuguesa (lidar com, adaptar-se a, enfrentar ou manejar algo), o termo *coping* foi mantido na sua forma inglesa, e é compreendido entre nós como *“a busca por uma significação em tempos de dificuldade...Tal processo pode fornecer conforto e melhorar a qualidade de vida”* (Denise Assis, 2010, p. 1). Wong-McDonald e Gorsuch (2000), citados por Panzini e Bandeira (2007), afirmam que o *“coping religioso descreve o modo como os indivíduos utilizam sua fé para lidar com o estresse e os problemas da vida”* (p. 128).

³⁹ Psicólogo norte-americano que se dedica a estudar a interface Psicologia-Religião. Duas obras se destacam na área: *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (1997), e *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (2007).

As estratégias de *coping* religioso/espiritual podem ser direcionadas tanto para o *problema* vivido pela pessoa, quanto para as *emoções* advindas da vivência do problema. Por isso, Pargament (citado por Panzini & Bandeira, 2007), as distingue entre estratégias de *coping* positivo e negativo. Positivas seriam aquelas que produzem resultados benéficos ao praticante como “procurar amor/proteção de Deus ou maior conexão com forças transcendentais, buscar ajuda/conforto na literatura religiosa, buscar perdoar e ser perdoado, orar pelo bem-estar de outros, resolver problemas em colaboração com Deus, redefinir o estressor como benéfico etc.”(p. 129). Já negativas seriam aquelas estratégias que trazem consequências que prejudiquem a pessoa, tais como ela se omitir da resolução de seus problemas, delegando-os a Deus; insatisfações em relação a Deus, aos cuidadores ou frequentadores da religião, ou mesmo a crença de que o problema por ela vivenciado possa ser punição divina ou atuação de alguma força maligna, por exemplo.

Com G. Paiva (2007) compreendemos que a tarefa da psicologia não consiste em “perguntar se Deus ajuda, mas se crer em Deus ajuda” (p. 102), isto é, o que a experiência religiosa pode significar para o sujeito no conjunto da sua vida, pressupondo-se uma visão unitária da pessoa, onde caiba a espiritualidade como um dos seus elementos integrantes. Partindo do que colhemos dos participantes para esse campo, podemos afirmar que subjaz às narrativas uma convicção muito forte de que a relação com Deus, mediada pela Igreja, mas não reduzida a ela, representa um potencial imenso de mudanças e resolução de problemas. Sendo assim, “se a pessoa, em outras palavras, consegue dar ao evento que a aflige, uma significação e uma importância garantidas pelo sagrado, ela certamente haure um sentido novo e uma força sobre-humana” (G. Paiva, 2007, p. 102).

3.6. Campo 6: Um coração que tinha sede do Eterno...

Delineamento do campo: Este último campo foca a espiritualidade e a busca dos Sacramentos na Igreja Católica. “*Um coração que tinha sede do Eterno*” remete-nos ao núcleo clássico de toda busca espiritual – a necessidade do ser humano saciar-se, preencher sua vida com a fruição do transcendente – e aos sinais da presença do Eterno na vida experimentada como tão passageira e fugaz, sinais esses que compõem o mundo das projeções simbólicas dos melhores ideais e anseios da humanidade.

Em um clássico da literatura filosófica e cristã, escrito entre os anos 397 e 398, “Confissões”, Santo Agostinho, filósofo e místico do cristianismo, assim expressa sua necessidade do transcendente: “Fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti” (Agostinho, 1984, Livro I, § 1, p. 15). E também:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei... Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e *agora tenho fome e sede de ti*. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz (Agostinho, 1984, Livro X, § 38, p.277. Grifo nosso).

Não fosse essa uma peça literária tradicional da história da Igreja e da espiritualidade, poderíamos tê-la confundido, quanto ao seu conteúdo, com o que vários participantes dessa pesquisa trouxeram em suas narrativas, pois também descreveram sua experiência espiritual como “sede” de Deus: *“Tudo isso não preenchia o vazio no meu coração que estava sedento da presença do Deus vivo”* (Maria das Graças); *“De uns tempos para cá resolvi viver o meu mundinho onde tudo o que me importava eram as coisas que me beneficiassem. A princípio foram as mil maravilhas mas maravilhas que duravam tão pouco, para um coração que tinha sede do eterno, e hoje estou aqui.”* (Paulo); *“Passados alguns meses eu comecei a participar todas as segundas-feiras e ter cada vez mais sede de saber mais sobre Jesus”* (Maria da Conceição). Expressões como *“algo consumia sua alma”, “necessidade de estar com ele”, “Amor que me consola, me preenche”, “pulsava em meu coração uma alegria verdadeira”,* tomadas de outras narrativas, também nos inserem nesse mesmo contexto da relação da pessoa com Deus ser vivenciada como uma cessação de algo que incomoda e urgentemente pede seu complemento, a sede, e o conseqüente bem estar que a água pode trazer.

Esse campo trata especificamente da vivência espiritual e suas mediações na Igreja Católica. Já nos referimos nesse trabalho (capítulo 1) às distinções entre religião e espiritualidade, mostrando como esta última independe da instituição Igreja para ser desenvolvida. No entanto, queremos focalizar aqui o quanto os participantes entendem que a Igreja pode dar suporte ao cultivo de sua espiritualidade, o que tem efeitos na vida cotidiana do fiel, que não se limita, naturalmente, aos momentos em que está no espaço sagrado do templo.

Por espiritualidade entendemos os apelos de transcendência próprios do ser humano, que o lançam sempre à frente e acima das suas vivências cotidianas, como que pedindo algo mais. Na narrativa acima citada, Paulo fala de um descontentamento com as fugidias “*maravilhas*” da vida, que, ao frustrá-lo em suas necessidades de satisfação interior, o impelem à busca de Deus, compreendido por ele como eterno, no sentido de plenitude. Não se trata de uma definição teológica ou dogmática do significado de Deus, mas de algo vivencial.

Pargament (2007), falando como cristão e a partir de um contexto cristão, cria a imagem de um “anel sagrado” para “localizar” o transcendente no interior da pessoa, e referir-se a seus efeitos. Segundo ele, “anel sagrado” seria uma simbolização circular dos aspectos que compõem o ser humano, tendo um “núcleo sagrado” onde se localizam as ideias de Deus, força maior, divindade ou realidade transcendente. Ao redor deste núcleo estão dispostos todos os outros aspectos da vida, que recebem também as características de sagrados enquanto se referem a esse núcleo. Para ele, havendo esse “núcleo sagrado” a irradiar sentido ao vivido, a pessoa é capaz de olhar para a vida com uma lente especial, capaz de alterar o campo visual, numa percepção transcendente, com habilidade para “ver algo mais”. Esse núcleo seria responsável por dar um contorno às experiências humanas, capacitando a pessoa a percepção da totalidade, e organização do que parece fragmentado em sua vida, como ele mesmo diz em metáforas:

Em certo sentido, uma pintura de Van Gogh é de fato nada além de um monte de borrões coloridos em um velho pedaço de lona. Da mesma forma, a música é nada além de sons que vêm arranhar cordas, bater tambores e soprar por meio de objetos ocos. No entanto, quando essas manchas ou sons são dispostos em um determinado padrão, nossa alma vai ao encontro de uma obra prima de Van Gogh ou dos sons de uma sinfonia e, nesse encontro alguma coisa acontece, e somos transportados para os reinos de rara beleza (Pargament, 2007, p. 35, *tradução nossa*).⁴⁰

Essa concepção de algo que impõe “determinado padrão” que nos transporta para “os reinos de rara beleza” também apareceu em algumas narrativas, que apresentaram a experiência espiritual como dimensão reorganizadora da vida dos participantes: “*Não sei*

⁴⁰ “In on sense a painting by Van Gogh is really nothing but a bunch of multicolored smudges on na old piece of canvas. Similary, music is nothing but the sounds that come from plucking string, beating drums, and blowing through hollow objects. Yet, when those smudges or sounds are arranged in a certain pattern, our soul goes forth to meet a Van Gogh marterpiece or the sounds of a symphony, and in that meeting something happens, and we are transported into the realms of exquisite beauty” (Pargament, 2007, p. 35)

descrever quem, nem como é, mas uma Presença que me acompanhou desde o início. Uma Presença acolhedora, cuidadora e curadora...Foi algo que me abriu uma nova perspectiva, um jeito de entender a vida com todas as suas experiências” (Lucas); *“Quando entendi esse lado maravilhoso: espiritual...passei a cuidar melhor das pessoas...”* (Maria da fé). *“Hoje sou feliz...faço as minhas obrigações deixando sempre Ele agir...escuto aquela vozinha escondida de Deus no meu coração.”* (Maria da Fé). Safra (1990) fala de uma experiência encantadora, que vem do sagrado e sacraliza a vida: “A dimensão do sagrado surge mediante a experiência do encanto como transformadora do *self*, colocando o indivíduo diante da potência de ser. Essa experiência atravessa o cotidiano com o absoluto presente na vivência da sacralidade” (p. 177).

A religião católica se organiza, como é próprio das religiões, de modo a ritualizar a experiência espiritual e, pedagogicamente, disponibiliza sinais e objetos que visam a concretizar a presença do sobrenatural para a pessoa. São objetos que compõem o cenário litúrgico, sacramental, ligados às celebrações e às bênçãos. São sinais semelhantes aos amuletos que, portados pela pessoa que crê, lhe trazem a sensação do acompanhamento divino. É o simbólico cumprindo sua missão de ponte entre o mundo interno do sujeito e a realidade externa atribuída e, ao mesmo tempo, atribuidora de sentido. Falando a respeito da importância dos objetos sagrados, Safra (1990), partindo de Eliade (1952), afirma:

Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente...Para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (p. 177).

O espaço e os ritos sagrados nos fazem pensar, aqui, no que Winnicott (1975a) afirmava a respeito dos fenômenos transicionais, do uso dos objetos e da área de realidade compartilhada. Sabe-se que, na teoria winnicottiana, o segundo sentido da realidade, a saber, o transicional, se organiza no momento em que a criança dá conta de fazer interagir suas vivências subjetivas com o não-eu, a realidade que lhe é externa e outra. Isso inaugura uma terceira área da experiência humana, que não é nem somente uma realidade interna e nem externa, mas uma área “entre”, na qual se dá a experiência da ilusão, da significação, da criação e transformação do ambiente. “À medida que a criança vive a separação de sua mãe, apropria-se de um pedaço sensorial do mundo e o recria em sua subjetividade” (Safra, 1990,

p. 176). Assim, objetos são eleitos e apossados pela criança para seguir seu caminho rumo a uma realidade compartilhada. Com o tempo, ela abandona o objeto transicional, que se difundirá para o mundo cultural, herdeiro desse abandono. A religião entra, aqui, como uma forma cultural na qual as dimensões do brincar e do criar continuarão sempre presentes.

A partir daí, a criança está capacitada para lidar com a realidade compartilhada, dando sempre um “colorido especial” ao que encontra. Aos poucos, ela vai sendo introduzida em um universo específico, como o da religião por exemplo, universo esse composto de códigos e símbolos que poderão ser apreendidos e vistos como significativos durante toda a vida. No que se refere ao sagrado, no entanto, há outro aspecto importante, visto que há nele uma dimensão de “verticalidade” (Safra, 1990), enquanto vinculado ao transcendente.

Winnicott (1975a) chega a citar o mistério da transubstanciação, pérola da teologia cristã católica, para referir-se, de um lado, ao poder da significação simbólica e, de outro, à variação dos significados que se dá nas diferenças culturais. Quanto a isso, ele diz: “Parece que o simbolismo só pode ser estudado corretamente no processo de crescimento de um indivíduo, e que possui, na melhor das hipóteses, um significado variável” (p. 20). Depreende-se disso, então, que o objeto não é significativo simplesmente pelo seu impacto sensorial no sujeito, mas, e sobretudo, porque é “veículo de uma concepção, de um estilo, da experiência de ser, presença de potência transformadora” (Safra, 1990, p.180).

Alguns participantes se referiram à importância que atribuem aos sacramentos, o que os motivaria a buscar a Igreja Católica. *O que de fato a trouxe ali depois de tantos anos foi uma confissão que a mesma desejava fazer com aquele padre que a acolheu em sua comunidade cristã; ou seja a mesma senhora há muitos anos havia feito algo que consumia sua alma até que teve coragem de procurar o padre e abrir seu coração, após quarenta anos; ela criou coragem e foi confessar seu pecado”* (Marcos); *“Ao conhecer Jesus, os seus ensinamentos, e o que ele representa na minha vida, não consigo mais ficar longe dele. Sinto uma necessidade de estar com ele, recebê-lo na sagrada eucaristia”* (Maria Aparecida); *“A experiência do Batismo foi tão emocionante...senti vontade de chorar e chorei agradecendo ao Senhor por tanto amor”* (Maria da Luz). Ainda que haja uma teologia densa e tradicional que explica e contorna os significados dos símbolos cristãos, sabemos que a criatividade e a

sensibilidade humanas são fecundas, o que proporciona tantas significações para esses símbolos e ritos, tantas quantas forem as pessoas e experiências que se proponham fazer.

ANTES DE CHEGAR AO FIM

Ao propor essa pesquisa, objetivamos a investigação do imaginário coletivo de pessoas que buscam a Igreja Católica, como também dos cuidadores religiosos, no que se refere aos motivos que as levam até a instituição. A análise do material construído na interação pesquisador-participantes nos levou a várias questões que subjazem a essas demandas, tais como: necessidade de aconselhamento, de conforto espiritual e de amparo da comunidade religiosa em momentos de dificuldades pessoais e familiares (doenças, drogadição, morte, desavenças conjugais), gratidão a Deus por benefícios recebidos, cultivo da espiritualidade, necessidades sacramentais, bem como a atribuição de sentido à vida. Tais questões originaram os campos de sentidos afetivo-emocionais, os quais foram elucidados pelo olhar psicanalítico, em diálogo com outros saberes que nos auxiliaram na compreensão e aprofundamento do fenômeno, sem faltar a inspiração advinda da experiência do pesquisador tanto no atendimento clínico, enquanto psicólogo, como também religioso, na sua condição de sacerdote católico.

Pesquisar a busca religiosa na interface da Psicologia com a Religião não foi tarefa fácil. A consideração de cada uma delas na sua especificidade e dimensões idiossincráticas, mas sem perder os pontos de encontro e complementaridade de ambas, nos trouxe o desafio do rigor científico, que não permite a fusão e nem a confusão das duas dimensões. O propósito de salvaguardar o homem na sua integralidade e inteireza nos deixou como exigência a vigilância contra a tentativa e a tentação da fragmentação, ainda que se queira justificá-la pela intenção didática ou científica do estudo.

Cresce o número de estudos e pesquisas, tanto no Brasil quanto em nível internacional, que procuram aprofundar as íntimas relações entre psicologia, religião e espiritualidade. Isso demonstra claramente uma abertura de vários setores do saber para uma compreensão do fenômeno humano para além de qualquer pretensão exclusivista. Se ainda persiste algum

ranço por parte daqueles que apologeticamente querem uma psicologia separada da religião, ou uma religião que ignore as contribuições da psicologia, este parece estar com as horas contadas. Evidências tanto teóricas quanto práticas têm nos mostrado a necessidade de colocar ao redor da mesma mesa todos aqueles que anseiam por uma humanidade feliz para uma troca fecunda de saberes. De fato, soluções isoladas têm se mostrado ineficazes na viabilização da tão sonhada qualidade de vida para o homem e para o planeta. Conhecimentos setorializados certamente não obterão êxito em seus intentos, se o preconceito ou o apego cioso dos seus propugnadores impedirem o diálogo, a partilha e a interação entre pessoas e suas reflexões.

O dia-a-dia do nosso exercício profissional, bem como as inúmeras pesquisas realizadas, têm mostrado que questões e palavras, tais como: *tolerância, fé, sofrimento, compaixão, paciência, transformação, transcendência, sacralidade, esperança, renúncia, amor, perdão* tem aparecido com frequência cada vez maior ao psicólogo, que não pode mais estranhar tais questões, advindas, muitas delas, das experiências espirituais dos seus pacientes.

Estes termos não devem ser rapidamente descartados como um mero sentimentalismo, pois eles encarnam anseios profundos, fortes emoções e, mais geralmente, uma maneira diferente de ver o mundo. Através de uma lente espiritual, as pessoas podem ver suas vidas em uma perspectiva ampla e transcendente, pois elas podem discernir verdades mais profundas na experiência ordinária e extraordinária, e podem localizar valores atemporais que oferecem segurança e direção na mudança dos tempos e circunstâncias⁴¹ (Pargament, 2007, p. 12, *tradução nossa*).

Como já lembramos, outro eixo de enfeixamento da espiritualidade e também da religião na totalidade das dimensões do humano pode ser verificado nas áreas da saúde física e mental. São inúmeros os estudos que hoje procuram elucidar essa relação. Muitas pesquisas apontam uma íntima ligação da espiritualidade e/ou da religião com o bem-estar (ou o mal-estar) da pessoa. Questões como suicídio, drogas, alcoolismo, depressão, saúde,

⁴¹ “These terms should not be quickly dismissed as merely soft and sentimental, for they embody deep yearnings, powerful emotions, and more generally a different way of viewing the world. Through the spiritual lens, people can see their lives in a broad, transcendent perspective; they can discern deeper truths in ordinary and extraordinary experience; and they can locate timeless values that offer grounding and direction in shifting times and circumstances” (Pargament, 2007, p. 12).

longevidade, quadros psicopatológicos, inteligência, etc., podem ser melhor compreendidas na sua referência às crenças professadas pelas pessoas (Ancona-Lopez, 1999).

Desconsiderar a relação da psicologia com a espiritualidade e a religião é fechar os olhos ao fenômeno da própria constituição do humano, seus modos de ser e estar no mundo. Afinal, não é simplesmente “um detalhe” o fato de que esta dimensão da espiritualidade venha ocupando o pensamento dos filósofos, místicos, educadores, psicólogos, profissionais da saúde, cientistas sociais, etc, desde longínqua data. Aliás, desde que o homem se entende por homem, certamente quis saber o seu *quid* diferencial dos outros seres vivos e, ao perguntar, achou-se racional e, ao dar seus saltos de transcendência, surpreendeu-se como ser espiritual. Considerar esse homem por inteiro é não partir para uma psicologia cindida, é buscar um entendimento e equalização de dimensões da vida que só se empobrecem separadas uma da outra e, nessa pobreza, enfraquecem a compreensão mais integradora do ser humano a respeito de si próprio.

Essa concepção traz consequências e exigências para ambos os lados. Para os profissionais da psicologia fica o desafio da consideração do quanto a espiritualidade ou a religião podem configurar na vida do paciente como elemento integrador (ou desintegrador) de sua personalidade e evolução do seu *self* (Genaro Júnior, 2011). Inspirados em Winnicott, de cujas proposições lançamos mão para fundamentar nosso trabalho, podemos dizer que cabe ao psicólogo exercer o cuidado do ser humano, dando vazão à sua espontaneidade e necessidade de ser, considerando a vida de seu paciente de maneira “menos dissociada e obturada de nomeações intelectuais” (Genaro Júnior, 2011, p. 39), na sua composição complexa e rica.

Aos cuidadores religiosos, especialmente católicos, permanece a exigência da sua capacitação para o atendimento e para o cuidado de pessoas com demandas cada vez mais crescentes de acolhida, afeto, escuta e atenção. Não é necessário que o cuidador seja um psicólogo para isso, mas alguém habilidoso no trato das questões humanas. Quanto aos problemas e necessidades que excedem os limites de sua atuação, fazemos eco ao que vários participantes acenaram a respeito da necessidade do encaminhamento ou oferecimento de serviços psicológicos especializados para seu tratamento por parte da

instituição religiosa. Evitando-se os amadorismos, certamente menos estragos serão feitos na vida das pessoas.

Assim como todo trabalho científico tem seus limites, entendemos que nosso trabalho mereça desdobramentos, aperfeiçoamentos e que suas lacunas possam ser preenchidas com novos estudos e pesquisas sobre a temática em questão, tão atual e urgente para os novos tempos que estamos vivendo. Esperamos ter contribuído com a ciência psicológica, especialmente com os psicólogos clínicos, no sentido de aguçar neles a atenção para a íntima relação entre a espiritualidade e as outras dimensões da vida dos pacientes, que não necessita apenas ser reconhecida, mas trabalhada no processo psicoterápico. Esperamos também que o nosso trabalho auxilie sobretudo os cuidadores religiosos para que, mais cômicos dos motivos que levam um número cada vez maior de pessoas à Igreja Católica, possam oferecer serviços e cuidados mais afinados com as suas demandas.

Sentado na praia deserta
está o homem-angústia
a espera das rosas.

Quem foi que te disse,
estátua do desalento,
que elas viriam do mar?...

O mar é horizontal,
é o tempo.
Não para.
Não ouve.
Não responde,
só quer rodar.

Não fiques aí, homem!
Assim parado,
assim sentado,
assim pesado,
assim calado,
feito fracasso.

Levanta!
Não vês como dança
a bailarina?
Pura leveza!
Ela tem asas...

Mas tu estás demais
colado à terra.
Põe-te nas pontas dos pés.
Estende esses braços caídos,
naquele gesto gracioso e imenso
do semeador nas madrugadas mansas.

Ergue tua cabeça de chumbo
para os desafios das verticais.
Lança para a altura das estrelas
esse teu olhar vazio de luz.

E fica sabendo
meu irmão homem,
meu irmão vencido e solitário:
- é do alto
e não do mar
que te chegarão as rosas!...⁴²

⁴² Gusmão, J. (1960). *O Desafio das Verticais*. Arquivo Pessoal. Congregação da Providência de GAP. Itajubá.

REFERÊNCIAS

- Agostinho, S. (1984). *Confissões*. São Paulo: Paulinas.
- Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2003). Ser e fazer: interpretação e intervenção na clínica winnicottiana. *Psicologia*, vol 14 (1). São Paulo: USP, 95-128.
- Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2004). *Ser e Fazer: enquadres diferenciados na clínica winnicottiana*. Aparecida: Ideias e Letras.
- Aletti, M. (2004a). A figura da ilusão na literatura psicanalítica da religião. *Psicologia*, 15(3), 163-190.
- Aletti, M. (2004b). A representação de Deus como objeto transicional ilusório. Perspectivas e problemas de um novo modelo. In G. J. Paiva, W. Zangari, W. (orgs). *A representação na religião: perspectivas psicológicas* (pp. 19-49). São Paulo: Loyola.
- Aletti, M. (2008). Atendimento Psicológico e Direção Espiritual: Semelhanças, Diferenças, Integrações e ... Confusões. *Teologia: Teoria e Pesquisa* 24(1), 117-126.
- Amatuzzi, M. M. (1999). Religião e sentido de vida: um estudo teórico. *Temas em Psicologia*, vol 7(2), 183-190.
- Amattuzzi, M. M. (2010). Pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. In Klöckner, F. C. S. *Abordagem centrada na pessoa: a psicologia humanista em diferentes contextos* (pp. 225-233). Londrina: Unifil.
- Ancona-Lopez, M. (1999). Religião e psicologia clínica: quatro atitudes básicas. In Massimi, M., & Mahfoud, M. (orgs). *Diante do Mistério – Psicologia e Senso Religioso* (pp. 71-86). São Paulo: Edições Loyola.
- Ancona-Lopez, M. (2005). A espiritualidade e os psicólogos. In Amatuzzi, M. M (Org.), *Psicologia e Espiritualidade* (pp. 147-160). São Paulo: Paulus.
- Araújo, J. W. C. (2007). *A noção de consciência moral em Bernardo Häring e sua contribuição à atual crise de Valores*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro.
- Assis, D. (2010). Coping e espiritualidade. *Psicologia.com.pt*. Recuperado em 01.10.2013, de <http://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0537.pdf>.
- Assis Júnior, F. (2009). *O desenvolvimento da capacidade de ter fé: um estudo do ponto de vista da psicanálise de D. W. Winnicott*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, Campinas.
- Bauman, Z. (1997). *O mal estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Bauman, Z. (2001). *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2003). *Amor Líquido*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Bauman, Z. (2007). *Tempos Líquidos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Belinsky, J. (2007). *Lo imaginário: un estudio*. Buenos Aires: Nuova Vision.
- Benjamin, W. (1985). *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (2004). *Modernidade, pluralismo e crise de sentido*. Petrópolis: Vozes.
- Bíblia Sagrada. Edição Pastoral. (1990). São Paulo: Paulus.
- Bingemer, M. C. F. (1998). A sedução do Sagrado. In C. Caliman (org). *A sedução do Sagrado* (pp. 79-115). Petrópolis: Vozes.
- Birman, J. (2003). Dor e sofrimento num mundo sem mediação. *Estados Gerais da Psicanálise: II Encontro Mundial*. Rio de Janeiro. Recuperado em 01.10.2013, de http://egp.dreamhosters.com/encontros/mundial_rj/download/5c_Birman_02230503_port.pdf
- Birman, J. (2005). *Mal-estar na atualidade: A psicanálise e as novas formas de subjetivação* (5ª. Ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Bleger, J. (1989). *Psicologia da conduta*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Boehs, A. E. (2000). A narrativa no mundo dos que cuidam e são cuidados. *Rev. Latino-am. Enfermagem*, v. 8(3). Ribeirão Preto, 5-10.
- Boff, L. (2001). *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Boff, L. (2003). *Saber cuidar* (9ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Boff, L. (2012). *O cuidado necessário*. Petrópolis: Vozes.
- Bruner, J. (1987). Life as narrative. In *Social Research*, v. 54 (1), 691-711.
- Buzzi, A. R. (1984). *Introdução ao pensar*. Petrópolis: Vozes.
- Cambuy, K., Amatuzzi, M. M., & Antunes, T. S. (2006). Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. In *Revista de Estudos da Religião* 03. São Leopoldo, 77-93.

- Campos, E. P. (2005). *Quem cuida do cuidador. Uma proposta para os profissionais da saúde*. Petrópolis: Vozes.
- Camus, A. (2010). *O estrangeiro*. Rio de Janeiro: BestBolso.
- Castro, F. M. P., Rava, P. G. S., Hoefelmann, T. B., Pieta, M. A. M. & Freitas, L. B. L. (2011). Deve-se retribuir? Gratidão e dívida simbólica na infância. *Estudos de Psicologia* 16 (1), 75-82.
- Cavalheiro, C.M.F. (2010). *Espiritualidade na clínica psicológica: um olhar sobre a formação acadêmica no Rio Grande do Sul*. Dissertação de Mestrado, UNISINOS, São Leopoldo.
- Cerqueira-Santos, E., Koller, S. H. & Pereira, M. T. L. N. (2004). *Religião, Saúde e Cura*. *Psicologia, Ciência e Profissão* 24 (3), 82-91.
- CNBB (2011). *Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil*. Brasília: Edições CNBB.
- Costa, P. C. (2010). Anunciar Jesus Cristo na pós-modernidade. *Teocomunicação*, vol. 40(01), 3-20.
- Corrêa, D. A. M. (2006). Religião e saúde: um estudo sobre as representações do fiel carismático sobre os processos de recuperação de enfermidades nos grupos de oração da RCC em Maringá, PR. *Ciência, Cuidado e Saúde* 5, Supl. 134-141.
- Crespi, F. (1999). *A experiência religiosa na pós-modernidade*. Bauru: EDUSC.
- Croatto, J.S. (2001). *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas.
- Del-Fraro Filho, J., (2009) . Os obstáculos ao amor e à fé. O amadurecimento humano e a espiritualidade cristã. São Paulo: Paulus.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Eagleton, T. (2012). *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Esperandio, M. R. G. (2006). *Narcisismo e Sacrifício*. Tese de Doutorado, Escola Superior de Teologia, São Leopoldo.
- Esperandio, M. R. G. (2007). *Para entender pós-modernidade*. São Leopoldo: Sinodal.
- Esperandio, M. R. G. (2011). A capacidade de *outrar-se* – diferenças como desafio para a prática do cuidado e aconselhamento pastoral. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.* 3(2), 425-447.

- Esperandio, M. R. G., & Ladd, K. L. (2013). Oração e Saúde: questões para a Teologia e para a Psicologia da Religião. *Horizonte* 11(30), 626-656.
- Ferreira, A. B. H. (1999). *Dicionário Aurélio eletrônico – século XXI, versão 3.0.* [CDROM]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ferreira, R. F., Calvoso, G. G., & Gonçalves, C. B. L. (2002). Caminhos da pesquisa e contemporaneidade. In *Psicologia, Reflexão e Crítica*, 15(2), 243-250.
- Ferry, L. (2007). *O homem-Deus ou o sentido da vida.* Rio de Janeiro: DIFEL.
- Figueiredo, L.C. (2012). *As diversas faces do cuidar* (2ª ed.). São Paulo: Escuta.
- Fonte, C. A. (2006) A narrativa no contexto da ciência psicológica sob o aspecto do processo de construção de significados. *Psicologia: Teoria e Prática* 8(2), 123-131.
- Forlenza Neto, O. (2008). As principais contribuições de Winnicott à prática clínica. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(1), 42-88.
- Franco Filho, O. M. (1995). Experiência Religiosa e Psicanálise: do Homem-Deus ao Homem-com-Deus. *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. XXIX (4), 859-872.
- Frankl, V. E. (1990). *Psicoterapia para todos: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva.* Petrópolis: Vozes.
- Frankl, V. E. (2005). *Um sentido para a vida.* Aparecida: Ideias e Letras.
- Frankl, V. E. (2008). *Em busca de sentido.* Petrópolis: Vozes.
- Freitas, L. B. L., Silveira, P. G., Pietá, M. A. M. (2009). Um Estudo sobre o Desenvolvimento da Gratidão na Infância. *Revista Interamericana de Psicologia* 43(1), 49-56
- Freud, S. (2006a). Recomendações aos médicos que exercem a Psicanálise. In S. Freud, *Obras Completas*. Vol XII. Imago (original publicado em 1912).
- Freud, S. (2006b). Totem e Tabu. In S. Freud, *Obras Completas*. Vol XIII. Imago (original publicado em 1913).
- Freud, S. (2006c). Uma recordação da infância em poesia e verdade. In S. Freud, *Obras Completas*. Vol XIV. Imago (original publicado em 1917).
- Freud, S. (2006d). Psicologia das massas e análise do ego. In S. Freud, *Obras Completas*. Vol XV. Imago (original publicado em 1921).
- Freud, S. (2006e). Dois verbetes de enciclopédia. In S. Freud, *Obras Completas*. Vol XVIII. Imago (original publicado em 1923).

- Fulgêncio, L. (2011). *A ética do cuidado psicanalítico para D. W. Winnicott*. [Apostila de sala de aula]. Investigação em Psicanálise: Método Psicanalítico, Pontifícia Universidade Católica, Campinas, São Paulo.
- Furlan, R.(2008). A questão do método na Psicologia. *Psicologia em Estudo*, 13(1). Maringá, 25-33.
- Gaspar, Y. E. &Mahfoud, M. (2006). Uma leitura histórica do conceito de experiência e uma proposta de compreensão do ser humano em seu caráter essencial: experiência elementar e suas implicações para a psicologia. In *Anais III Seminário de Pesquisa e Estudos Qualitativos e V Encontro de Fenomenologia e Análise do Existir*. São Paulo:sociedade de Estudos e Pesquisa Qualitativos. Recuperado em 30 de junho, 2008, de <http://www.sepq.org.br/IIIsepeq/anais/pdfs/pchf11.pdf>
- Genaro Júnior, F. (2011). Psicologia clínica e espiritualidade/religiosidade: interlocução relevante para a prática clínica contemporânea. *Psic. Ver. São Paulo* 20 (1), 29-41.
- Giovanetti, J. P. (1999). O Sagrado e a Experiência Religiosa na Psicoterapia. In M. Massimi, M. Mahfoud (Orgs). *Diante do Mistério – Psicologia e Senso Religioso* (pp. 129-146), São Paulo: Loyola.
- Giovanetti, J.P.(2005). Psicologia existencial e espiritualidade. In , M. M. Amatzuzi (org.), *Psicologia e Espiritualidade* (pp. 129-146). SP: Paulus.
- Giussani, L. (1997). *O senso de Deus e o Homem Moderno*. A “questão humana” e a novidade do Cristianismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Giust-Desprairies, F. (2005) .Verbete Representação e Imaginário. In J .Barus-Michael, E. Enriquez, & A. Levy. *Dicionário de Pssicosociologia* (pp. 174-189). Lisboa: Climepsi
- Gonçalves, O. F. (1998). Psicologia e Narrativa: implicações para uma ciência e prática da autoria. In R. Franklin & C. N. Abreu, *Psicoterapia e Construtivismo* (pp. 129-153). Porto Alegre: Artmed.
- González-Rey, L.F. (2005). *Subjetividade, complexidade e pesquisa em psicologia*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- Granato, T. M. M., Tachibana, M., & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2011). Narrativas interativas na investigação do imaginário coletivo de enfermeiras obstétricas sobre o cuidado materno. *Psicologia e Sociedade*, 23(n. spe.), 81-89.
- Granato, T. M. M., Corbet, E., & Aiello-Vaisberg,T. M. J. (2011). Relato de Experiência. Narrativa Interativa e Psicanálise. *Psicologia em Estudo* v.16(1), 157-163.
- Granato, T. M. M. & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2004). Tecendo a pesquisa clínica em narrativas psicanalíticas. *Mudança – Psicologia e Saúde*, 12(2), 253-271.

- Granato, T. M. M. & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2011). Uso terapêutico de narrativas interativas com mães em situação de precariedade social. *Psico*, 42 (4), 494-502.
- Granato, T. M. M. & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2013). Narrativas interativas sobre o cuidado materno e seus sentidos afetivo-emocionais. *Psicologia Clínica*, 5 (1), 17-35.
- Granato, T. M.M., Russo, R. C., & Aiello-Vaisberg, T. M. J. (2009). O uso de narrativas na pesquisa psicanalítica do imaginário de estudantes universitários sobre o cuidado materno. *Mudanças – Psicologia e saúde*, 17 (1), 43-48.
- Heidegger, M. (2001). *Ser e Tempo*. Parte I. (1ª. Ed.). Petrópolis: Vozes.
- Henning, M. C. & Moré, C. L. O. O. (2009) Religião e Psicologia: análise das interfaces temáticas. *Revista de Estudo da Religião*, 84-114.
- Herrmann, F. (2001a). *Introdução à teoria dos campos*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2001b). *O que é o método psicanalítico*. Trabalho apresentado ao International Psychoanalytic Association Congress, Nice, no painel “What is the Psychoanalytic Method?”. Recuperado em 05.10.2013, de http://www.jurandirsantos.com.br/outros_artigos/pp_o_que_e_o_metodo_psicanalitico.pdf.
- Herrmann, F. (2004). Pesquisando com o método psicanalítico. In F. Herrmann. T.Lowenkron, (orgs). *Pesquisando com o método psicanalítico*.(pp.43-84), São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Holanda, A. (Org).(2006). *Psicologia, Religiosidade e Fenomenologia*. Campinas: Átomo.
- Houtart, F. (2003). *Mercado e Religião*. Rio de Janeiro: Cortez Editora.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2012). Recuperado em 25.10.2012, de http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/noticia_visualiza.php?id_noticia=2170&id_pagina=1
- João da Cruz, São (2002). *Obras completas*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Kafka, F. (1985). *A Metamorfose*. Companhia das Letras.
- Kovács, M. J. (2007). Espiritualidade e psicologia – cuidados compartilhados. *O Mundo da Saúde*, 31(2), 246-255
- Langdon, E. J. (1993). O dito e o não-dito: reflexão sobre narrativas que família de classe média não contam. *Estudos feministas*, 1/93, 155-158.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. B. (2001). *Vocabulário de Psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes.
- Laraia, R. B.(2009). *Cultura. Um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Lejarraga, A. L. (2010). A noção de amizade em Freud e Winnicott. *Natureza Humana* 12 (1), 85-104.
- Libânio, J. B. (1998). O sagrado na pós-modernidade. In C. Caliman (org.). *A sedução do sagrado* (pp 61-78). Petrópolis: Vozes.
- Lispector, C. (1964). *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro: Rocco.
- Loparic, Z. (1995). Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia USP* 6(2). São Paulo: 39-61.
- Macedo, M. M. K., & Falcão, C. N. B. (2005). A escuta na psicanálise e a psicanálise da escuta. *Psychê* IX (15), 65-76.
- Mahfoud, M. (2012). *Experiência Elementar em Psicologia. Aprendendo a reconhecer*. Belo Horizonte: Universa e Artesã.
- Maldonado-Torres, N. (2008). A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista de Ciências Sociais*, 80, 71-114.
- Marx, k. (2005). *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Massenzio, M. (2005). *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- May, R. (2001). *O homem a procura de si mesmo*. Petrópolis: Vozes.
- Mucci, F. C. (2005). Conforto e lógica hospitalar: análise a partir da evolução histórica do conceito de conforto na enfermagem. *Acta Paul Enferm* 18(1), 72-81
- Neves, J. L. (1996). Pesquisa qualitativa – características, usos e possibilidades. *Caderno de pesquisas em administração* 1(3), 1-5.
- Nicolaci-da-Costa, A. M. (2004). A passagem interna da modernidade para a pós-modernidade. *Psicologia, Ciência e Profissão*, 24 (1), 82-93.
- Nogueira-Martins, M. C. F. & Bógus, C. M. (2004) Considerações sobre metodologia qualitativa como recurso para o estudo das ações de humanização em saúde. *Saúde e Sociedade*, 13 (3), 44-57.
- Paiva, G. J. (2007). Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia* 24 (1), 99-104.
- Paiva, V. (2007). *Filosofia, encantamento e caminho* (4ª ed.). São Paulo: Paulus.
- Panzini, R. G. & Bandeira, D. R. (2005). Escala de coping religioso-espiritual (escala CRE): elaboração e validação do construto. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 10 (3), 507-516.

- Panzini, R. G. & Bandeira, D. R. (2007). Coping (enfrentamento) religioso/espiritual. *Rev. Psiq. Clín.* 34 (1), 126-135.
- Pargament, K. (2007) *Spiritually integrated psychotherapy*. New York: Guilford.
- Paula, B. (2010). Espaço potencial e religião. *Revista Caminhando*, 6 , 1(8), 115-125.
- Pereira, L. C. (2009). A interface entre o aconselhamento psicológico e o aconselhamento espiritual. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo.
- Peres, S. (2009). Com a palavra o silêncio. *Cad. Psicanál.* 31(22), 157-171.
- Perondini, I. (2008). *Espiritualidade cristã na pós-modernidade*. *Caderno Teologia Pública*. Ano V, 41. São Leopoldo: Unisinos.
- Pessini, L. (2010). *Espiritualidade e arte de cuidar*. São Paulo: Paulinas e Centro Universitário São Camilo.
- Pontes, M. L. S.; Cabrera, J. C., Ferreira, M. C., & Aiello-Vaisberg, T. M. J. Adoção e exclusão insidiosa: o imaginário de professores sobre a criança adotiva. *Psicologia em Estudo*, 13(3), 495-502
- Prado, A. (2001). O despautério. In A. Prado, *Poesia Reunida*. (pp. 354-355). São Paulo: Siciliano.
- Prandi, R. (1996). Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos*, 45. 65-77.
- Queiroz, J. J., Guedes, M. L., & Quintiliano, A. M. L. (Orgs.) (2012). *Religião, modernidade e pós-modernidade*. Interfaces, novos discursos e linguagens. Aparecida: Ideias&Letras.
- Rabello, E. T. & Passos, J. S.(ano n/spe). *Erikson e a teoria psicossocial do desenvolvimento*. Recuperado em 13.10.2013, de http://prolicenmus.ufrgs.br/repositorio/moodle/material_didatico/didatica_musica/un17/links/erikson.pdf.
- Rabelo, M. C. M. (1993). Religião e Cura: Algumas Reflexões sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. *Cad. Saúde. Públ.* 9(3), 316-325.
- Rabelo, M. C. M. (1994). Religião, Ritual e Cura. In P. C. Alves & M. C. S. Minayo (Orgs.). *Saúde e doença: um olhar antropológico* (pp. 47-56). Rio de Janeiro: FIOCRUZ.
- Reale, G., & Antiseri, D. (1990). História da Filosofia. Antiguidade e Idade Média. Volume I. São Paulo, Paulus.
- Rizzutto, A. M. (1996). Psychoanalytic Treatment and religious Person. In E. Shafranske. *Religion and the clinical practice of psychology* (pp. 409-431). Washington: APA.

- Rizzutto, A. M. (2006). *O nascimento do Deus Vivo. Um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal.
- Roselló, F. T. (2009). *Antropologia do cuidar*. Petrópolis: Vozes.
- Russo, R. C.T., Couto, T. H .A. M., & Aiello-Vaisberg, T. M. J. A. (2009). O imaginário coletivo de estudantes de educação física sobre pessoas com deficiência. *Psicologia & Sociedade*, 21 (2), 250-255 .
- Safra, G. (1999). Sacralidade e fenômenos transicionais: visão winnicottiana. In M. Massimi, & M. Mahfoud, M. *Diante do Mistério* (pp. 173-182). São Paulo: Loyola.
- Safra, G. (2000). Uma nova modalidade psicopatológica na pós-modernidade: os espectrais. *Psyché* 4(6), 48-53.
- Stake, R. (2011). Pesquisa qualitativa: como as coisas funcionam. In R. Stake, *Pesquisa Qualitativa* (pp. 21-45). Porto Alegre: Penso Editora.
- Tachibana, M. (2011). *Fim do Mundo: O Imaginário da Equipe de Enfermagem sobre a Gravidez Interrompida*. Tese de Doutorado em Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, Campinas.
- Tachibana, M., Beaune, D., Aiello-Vaisberg, T. M. J.(2013). Mãe feliz, profissional infeliz: o - imaginário coletivo de estudantes *sages femmes* sobre a sua profissão. *Cadernos Ser e Fazer*. Recuperado em 10.10.2013, de <http://serefazer.psc.br/mae-feliz-profissional-infeliz-o-imaginario-coletivo-de-estudantessages-femmes-sobre-a-sua-profissao/>.
- Teixeira, F(2005). O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In Amattuzzi, M. M. *Psicologia e Espiritualidade*. (pp. 13-30) São Paulo: Paulus.
- Valle, E. (2005). Religião e Espiritualidade: um olhar psicológico. In Amattuzzi, M.M. *Psicologia e Espiritualidade* (pp. 83-108). São Paulo: Paulus.
- Valle, E. (2010) *Psicologia e experiência religiosa* (3ª ed.). São Paulo: Edições Loyola.
- Winnicott, D. W. (1975a). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In D. W. Winnicott. *O brincar e a realidade* (pp. 13-44). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1951)
- Winnicott, D. W. (1975b). O Brincar: uma exposição teórica. In D. W. Winnicott. *O brincar e a realidade* (pp. 59-78). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1971)
- Winnicott, D. W. (1975c). A localização da experiência cultural. In D. W. Winnicott. *O brincar e a realidade* (pp. 133-143). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1967)
- Winnicott, D. W. (1975d). A criatividade e suas origens. In D. W. Winnicott. *O brincar e a realidade* (pp. 95-120). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1971)

- Winnicott, D. W. (1983a) Dependência no cuidado do lactente, no cuidado da criança e na situação analítica. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 225-233). Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D. W. (1983b). Provisão para a criança na saúde e na crise. In D. W. Winnicott. *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 62-69). Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D.W. (1983c). Moral e educação. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 88-98). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D.W. (1983d). Os objetivos do tratamento psicanalítico. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp.152-156). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D.W. (1983e). Psicanálise do sentimento de culpa. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 19-30). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1958)
- Winnicott, D.W. (1983f). O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 70-78). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D. W. (1983g). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 163-174). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D. W. (1983h). A capacidade de estar só. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 31-37). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1958)
- Winnicott, D. W. (1983i). Os doentes mentais na prática clínica. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 196-206). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1958)
- Winnicott, D. W. (1983j). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 163-174). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1963)
- Winnicott, D. W.(1984). *Consultas Terapêuticas em Psiquiatria Infantil*. Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1971)
- Winnicott, D. W. (1984a). Sobre as bases para o *self* no corpo. In D. W. Winnicott, *Explorações Psicanalíticas* (pp. 203-210). Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1970)

- Winnicott, D. W. (1984b). A experiência mãe-bebê de mutualidade. In D. W. Winnicott (1984b), *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Arte Médicas (Original publicado em 1969)
- Winnicott, D. W. (1984c). Primórdios da formulação de uma apreciação e crítica do enunciado kleiniano da inveja. In D. W. Winnicott, *Explorações Psicanalíticas* (pp.340-347). São Paulo: Artmed. (Original publicado em 1962)
- Winnicott, D. W. (1984d). O jogo do rabisco. In D. W. Winnicott. *Explorações Psicanalíticas* (pp. 230-246). Porto Alegre: Artes Médicas Sul. (Original publicado em 1964)
- Winnicott, D. W. (1984e). O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. (pp. 121-131). Porto Alegre: Artes Médicas. (Original publicado em 1969)
- Winnicott, D.W. (1987a). Ausência do sentimento de culpa. In D. W. Winnicott, *Privação e delinquência* (pp.119-126). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1984)
- Winnicott, D. W. (1987b). O ambiente saudável na infância. In D. W. Winnicott, *Os bebês e suas mães* (pp. 51-59). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1968)
- Winnicott, D. W. (1987c). A mãe dedicada comum. In D. W. Winnicott, *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1968)
- Winnicott, D. W. (1990a). Integração. In D. W. Winnicott, *Natureza Humana* (pp. 136-142). São Paulo: Martins Fontes.
- Winnicott, D. W. (1990b). Os estados iniciais. In D. W. Winnicott, *Natureza Humana* (pp. 147-152). Rio de Janeiro: Imago. (original publicado em 1954)
- Winnicott, D. W. (1990c). Estabelecimento da relação com a realidade externa. In D. W. Winnicott, *Natureza Humana* (pp. 120-135). Rio de Janeiro: Imago. (original publicado em 1954)
- Winnicott, D. W. (1990d). Um estágio primário do ser: os estágios pré-primitivos. In D. W. Winnicott, *Natureza Humana* (pp. 153-156). Rio de Janeiro: Imago. (original publicado em 1967)
- Winnicott, D. W. (1997). A família e o desenvolvimento individual. São Paulo: Martins Fontes.
- Winnicott, D. W. (2000 a). Psicose e Cuidados Maternos. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 305-315). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1952)
- Winnicott, D. W. (2000b). A Mente e sua Relação com o Psicossoma. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 332-346). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1949)

- Winnicott, D. W. (2000c). A preocupação materna primária. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 399-405). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1956)
- Winnicott, D. W. (2000d). Memórias do Nascimento, Trauma do Nascimento e Ansiedade. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 254-276). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1956)
- Winnicott, D. W. (2000e). Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 254-276). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1956)
- Winnicott, D. W. (2000f). A Posição Depressiva no Desenvolvimento Emocional Normal. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 355-373). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1954-1955)
- Winnicott, D. W. (2000g). A Agressividade em Relação ao Desenvolvimento Emocional. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas* (pp. 288-304). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado entre 1950-1955)
- Winnicott, D.W. (2005). O gesto espontâneo. Cartas selecionadas. In D. W. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1952)
- Winnicott, D. W. (2011a). Psicanálise e ciência: amigas ou parentes? In D. W. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. XIII-XVIII). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1961)
- Winnicott, D. W. (2011b). A cura. In D. W. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 105-114). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1970)
- Winnicott, D. W. (2011c). Vivendo de modo criativo. In D. W. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 23-29). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1970)
- Winnicott, D. W. (2011d). O aprendizado infantil. In D. W. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 137-144). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1968)
- Winnicott, D. W. (2011e). O conceito de falso self. In D. W. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 53-58). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1968)
- Yamane, D. (2000). Narrative and Religious Experience. *Sociology of Religion*. 61(2), 171-189.
- Zia, K. P.(2012). “Gota d’água”: imaginário coletivo de educadoras inclusivas sobre ser professor em tempos de inclusão. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica. Campinas.

ANEXOS

ANEXO 01

NARRATIVAS DO PESQUISADOR

NARRATIVA 1 DO PESQUISADOR (22.03.2013)

O grupo se mostrou muito colaborativo e empenhado em realizar as atividades propostas. Senti que isso se deveu sobretudo ao fato de eu ser um sacerdote, e também por entenderem que a pesquisa poderia trazer benefícios à Igreja Católica à qual todos eles servem devotamente. Havia ali apenas uma pessoa que não era cuidadora.

Com muita facilidade a maioria se permitiu entrar em sintonia com a narrativa proposta, deixando-se tocar pelo “clima emocional” gerado pelo teor da história, que rapidamente levou à identificação com os papéis, ora de cuidador(a), ora de pessoa que busca algum tipo de cuidado. “Procurei colocar o que está em mim, no meu coração”, disse uma participante. Outra também se expressou quanto a esse aspecto com os seguintes termos: “foi um momento de reviver minha história e caminhada religiosa pessoal”. Em alguns casos a identificação ocorreu com os dois personagens ao mesmo tempo, já que muitos cuidadores primeiramente fizeram a experiência de terem sido cuidados por outros, quando ingressaram ou buscaram a Igreja. Alguns participantes falaram dessas experiências com comoção.

Um aspecto que me chamou a atenção desde o início foi a necessidade que vários participantes demonstraram de falar de si, contar recortes de suas histórias de vida, partilhar experiências e narrar vivências emocionais profundas, como uma participante que falou de suas dificuldades com o marido e com uma irmã, ambos depressivos, fatos que a levaram a procurar a Igreja em busca de algum tipo de socorro. Ela disse que, “naquele momento, eles não precisavam da igreja em si [nos seus aspectos formais], mas das pessoas da igreja, pois, para quem tem fé, basta o sacrário [local onde se guardam as hóstias consagradas]; mas para quem ainda não chegou nesse nível de maturidade, há necessidade de pessoas acolhedores e atenciosas”. Eu me senti provocado por essa fala, e fiquei pensando no perigo do legalismo e das burocracias institucionais.

A discussão sobre a atividade de completar as narrativas criou um “clima emocional” favorável à manifestação das subjetividades dos participantes. Em vários momentos, pessoas insistiam em falar de suas angústias pessoais, experiências pessoais de fé, acontecimentos marcantes de suas vidas nas quais sentiram a presença de Deus, bem como da alegria de serem cuidadores, não obstante as inseguranças e medos que têm diante do compromisso assumido perante a instituição. Alguns falaram da necessidade que sentem de serem melhor preparados para lidar com situações mais complexas, com “pessoas difíceis”. Acenaram, muitas vezes, para uma demanda psicológica que as pessoas por ela atendidas trazem que excede suas competências. Uma participante disse que sente *“insegurança do que falar às pessoas, como orientar e compreender as pessoas com suas sequelas de sofrimentos anteriores e que vêm buscar a ‘cura’ na igreja”*. Outra ponderou que *“nesses casos, um abraço pode falar mais do que muitas palavras”*.

Quando entramos na relação fé e psicologia, houve quem afirmasse que *“a fé transforma o coração, muda a mente e cura sofrimentos emocionais”*. Outra participante confirmou essa ideia dizendo que *“a religião ajuda as pessoas a deixarem de ter ‘atitudes primitivas’, como violência para com os outros e si mesmo, relacionamentos não bons e desrespeitos”*. Em alguns participantes percebi certa resistência em admitir que religião e psicologia possam interagir. Mas outros claramente focaram essa necessidade. Um participante disse que *“a igreja reconhece que tem problemas que não são da alçada dela, e tem que encaminhar para o psicólogo atender”*. Outros chegaram a sugerir que a própria Igreja investisse mais nesse aspecto, oferecendo ela mesma condições e recursos para ter psicólogos no recinto da própria instituição para esses atendimentos.

Em um aspecto, entretanto, todos foram concordes: a Igreja tem que ser “expert” em cuidados, atenção, acolhida às pessoas, pois muitas delas chegam à Igreja *“machucadas”* e não precisam de “sermão” em um primeiro momento, mas de alguém que as escute e cuide delas. Nesse ponto da discussão, alguém, com uma *“inveja santa”* citou exemplos de algumas igrejas evangélicas que, por serem pequenas e com poucos participantes, têm condições de olhar de maneira mais individualizada cada fiel.

Terminamos a discussão em clima de alegria e esperança. Foi preciso ir encerrando o “papo”, visto que o grupo estava animado a seguir conversando, mas o horário já havia se estendido muito além do combinado. Tanto o tema como a narrativa interativa mobilizaram o interesse da maioria dos participantes, que também se preocupam com a questão de um cuidado mais eficaz

e à altura das demandas que chegam. Ter alguém que se preocupe com isso pareceu-lhes um movimento de cuidado a eles mesmos, que têm muita boa vontade, mas se angustiam muito com as frustrações que enfrentam no dia-a-dia.

NARRATIVA 2 DO PESQUISADOR (26.04.2013)

Senti-me muito bem acolhido pelo grupo, composto na sua maioria de cuidadores. Confirmou-se a percepção que tive no encontro anterior de que a minha presença, de padre psicólogo, era fator de motivação para o grupo, despertando interesse pela temática e confiança em realizar a atividade. Senti que eu representava para eles, naquele momento, algum tipo de cuidado especial às suas necessidades.

De modo geral, os participantes acharam muito interessante a experiência de escrever a história, completando a narrativa. Com muita facilidade projetaram nos personagens e nos enredos por ele criados suas próprias experiências e vivências pessoais. Alguém usou do próprio expediente narrativo para fazer um desabafo de suas decepções em relação a membros da instituição.

Uma dimensão que ficou muito forte nesse grupo foi a satisfação demonstrada pelos cuidadores em cuidar de outras pessoas. *“Eu me sinto preenchida com o fato de ajudar os outros. Sinto-me realizada, satisfeita com a alegria dos outros, e com a sensação do meu dever cumprido. Cuidamos e somos cuidados pelos outros”*, disse um participante. Senti que, com essa afirmação, o participante quisese dizer algo na ordem inversa do que disse, tal como: *“porque somos cuidados, cuidamos dos outros”*. Essa intuição foi se reforçando ao longo da discussão.

O grupo demonstrou uma firme convicção de que a instituição Igreja Católica, na pessoa de seus cuidadores, tem a missão de apoiar os sofrimentos alheios, mesmo que a demanda seja psicológica. De acordo com um dos participantes, que representou a maioria nesse pensamento, *“os cuidadores não têm a obrigação de entender de psicologia, mas num primeiro momento precisam ser acolhedores, afetuosos, ‘dar amor’, e encaminhar para quem pode [ajudar]”*. Outro lembrou que *“grande parte das pessoas procura a igreja nas horas de crises, de dor, quando precisam de um apoio emocional”*. E o grupo foi unânime em defender que os cuidadores precisam primar pela acolhida, que serve como um “sinal” da presença de Deus. Segundo um dos participantes, *“o primeiro lugar que as pessoas procuram quando estão em crise é a igreja.*

Esperam encontrar Deus mais próximo através das pessoas, do próprio espaço sagrado, dos sacramentos, da oração. Buscam sinais que mostram que a pessoa pode ser acolhida”.

Esse cuidado inicial dispensado à pessoa que procura a Igreja nem sempre a vincula à instituição, mas conserva-se na memória da pessoa, como uma “*lembrança bonita*” da Igreja, como disse uma participante: “*as pessoas choram e vêm buscar algo que precisam, estão em dificuldades. Depois que [isso] passa, somem, mas vão marcadas*”.

Outro aspecto bastante reforçado pelo grupo refere-se à Igreja como comunidade afetiva, onde as pessoas encontram amigos e podem preencher a sua solidão relacionando-se fraternalmente com membros da instituição. Desse modo, além das vivências espirituais, há as dimensões da acolhida e da afetividade experimentadas nos relacionamentos das pessoas mais próximas que pertencem à Igreja, no interior dos grupos constituídos ou mesmo fora deles.

Os participantes se queixaram das dificuldades que encontram para lidar com certas situações trazidas pelas pessoas que recorrem aos cuidados da igreja, quando estas são de ordem mais emocional. Citaram como exemplos: depressões, jovens que usam drogas e histórias de tentativas de suicídio. De acordo com um participante, “*a maioria dos cuidadores não estão preparados (sic). Mesmo alguns padres não estão preparados para acolher. Falta habilidade e comprometimento*”. Sugeriram a organização na Igreja Católica de uma pastoral da escuta e do acolhimento e de um serviço de psicologia para casos extremos, mantido financeiramente pela instituição.

Senti que havia certa angústia subjacente às falas e reações de alguns participantes, especialmente quando se diziam despreparados para a tarefa de cuidadores e se referiam ao amplo cenário das pessoas a quem servem nos trabalhos da Igreja. Em alguns casos, percebi que havia ainda feridas emocionais não cuidadas suficientemente, gerando fragilidades e medos.

NARRATIVA 3 DO PESQUISADOR (10.05.2013)

O grupo se mostrou bastante acolhedor e interessado pela proposta. Era composto na sua maioria por jovens que estão na Igreja Católica há um tempo superior a seis meses, mas que não assumem o papel de cuidadores de outros. Assim que a narrativa foi entregue a eles e lida conjuntamente, percebia-se neles uma expressão bastante reflexiva e o silêncio denotava interiorização e, em certos casos, mergulho na subjetividade. Isso se confirmou quando alguns

deles disseram: *“Eu escrevi uma história e me coloquei nela”; “são dois personagens de mim mesmo; eu mais antigo e meu eu de agora”; “escrevi a história da minha vida e de muitas outras pessoas que eu conheço”*. Um participante disse ter usado a narrativa que escreveu para um desabafo.

Outra questão relevante é a recorrência de um mesmo enredo: vários deles comentaram ter nascido em família católica e ter recebido os sacramentos iniciais, abandonado a instituição por ocasião da adolescência, enfrentado alguma situação difícil e retornado mais tarde. Em muitas histórias há um fato “divisor de águas” (perdas, decepções afetivas, vazio, problemas familiares), que levou os participantes a retornarem para a Igreja. *“Você se sente mais feliz aqui”*, comentou um jovem. Outro disse: *“se eu tive solução, todo mundo pode ter”*.

Vários participantes pontuaram que a religião pode preencher vazios, lacunas em sua vida, embora seja possível também estar na Igreja e se sentir vazio, como uma jovem que disse que um dia perguntou a Deus: *“é só isso que o Senhor tem pra mim?”*

Também foi recorrente a convicção de que as experiências religiosas, de fé, devem ser compartilhadas com outros que ainda não descobriram a importância da religião em suas vidas. E foi consensual o sentimento de que o ambiente religioso favorece o encontro com Deus e a experiência de sentir-se amado por Ele quase sempre por meio do amor dos chamados “irmãos” na Igreja. Daí a necessidade de não guardar somente para si a alegria dessa experiência, mas levá-la como testemunho a outras pessoas. Um jovem pontuou: *“Pra que guardar só para mim? Se o amor me tocou, pode te tocar também!”*. Alguns apontaram caminhos para se fazer essa “divulgação” das alegrias da vida religiosa de um jeito atraente aos de fora, especialmente jovens, apresentando-lhes uma Igreja mais animada, festiva, inserida no mundo, o uso da tecnologia como a internet, missas mais alegres com músicas que os jovens curtem, baterias, bandas, etc.

Senti esse grupo mais espontâneo, menos formal e institucionalizado que os grupos de cuidadores. Facilmente relataram fatos considerados “pesados” de suas vidas, sempre comparando o antes da conversão e o depois. Falaram de uso de drogas e álcool exagerado, de irresponsabilidades e aventuras com final trágico, de dependências sexuais, pensamentos suicidas, etc., que marcaram suas vidas e levaram-nos a desejar algo capaz de *“realmente preencher”*.

Ficou bastante nítida em alguns jovens uma concepção mais dualista da realidade, isso talvez por conta de sua filiação religiosa em algum grupo mais radical da instituição. Os limites entre sagrado e profano foram claramente delineados, de tal modo que o mundo *“lá fora”* tem todas as características de mau, enquanto o mundo de *“dentro”*, a saber, imbuído do espírito religioso é bom.

Quanto ao seu olhar para os cuidadores da Igreja, os participantes sentiram-se muito à vontade para expressar suas opiniões. Vários deles sentem a Igreja Católica hoje muito mais acolhedora do que antes. Salientaram que há cuidadores muito acolhedores e amigos, com ênfase ao padre daquela comunidade religiosa. Disseram que a acolhida funciona como um *“cartão de visitas”*, já que muitas pessoas chegam à consciência de que Deus pode preencher o vazio de suas vidas em um segundo momento, depois que experimentam o afeto, a atenção dos cuidadores e demais amigos da Igreja em um primeiro momento. Essa vinculação emocional, portanto, apareceu de modo bastante forte.

Não pouparam, no entanto, os cuidadores mal preparados, que não sabem lidar com seus cargos e tarefas. Falaram de alguns *“mal resolvidos”*, que decepcionam aqueles que os procuram em busca de ajuda. Pensam que não é só uma questão de método o trato com os outros, embora devam variar as possibilidades para atrair e agradar a maioria. O problema maior, segundo eles, é a *“personalidade da pessoa”*, já que tem cuidadores *“autoritários, ciumentos, que não confiam nos jovens e se acham donos da igreja”*.

Lembraram, ainda, que em sua paróquia há alguns psicólogos que atendem o povo como voluntários, em alguns horários da semana, após triagem feita pelo padre, mas que a demanda é grande e que o serviço poderia ser ampliado. Eles pensam que há demandas das quais os cuidadores não dão conta porque *“não sabem lidar com isso”*.

NARRATIVA 4 DO PESQUISADOR (16.07.2013)

O grupo estava bem disposto e curioso em relação à discussão que teríamos. Uma participante se mostrou mesmo ansiosa para falar de sua história e *“aproveitar a presença do padre que também é psicólogo”*. Outro participante estava preocupado com a mulher a quem devia buscar no emprego, mas preferiu ligar e avisá-la de que permaneceria no grupo. Senti que ele estava

interessado e disposto a falar sobre si, o que se confirmou com a sua participação bem ativa na discussão.

No grupo não havia nenhum cuidador, e os participantes variavam entre jovens e adultos. Senti que um clima inicial de pouca espontaneidade foi logo desfeito e a maioria se sentiu à vontade para se expressar. Também a identificação dos participantes com a história inicial da narrativa e com os personagens foi imediata. Foram unânimes em dizer que haviam escrito *“coisas da própria vida”*. Outro confessou: *“a história faz a gente enfrentar a própria vida”*. Um participante jovem agradeceu a oportunidade de ter participado, e expressou seus sentimentos dizendo que foi *“gratificante porque pôde expressar coisas que nunca foram ditas pra ninguém, nem mesmo em confissão”*. Isso foi referendado por outro, que afirmou: *“a experiência foi diferente, pois me fez ver quem eu era e quem eu sou”*. Outra participante disse estar feliz pela oportunidade, já que, até então, ninguém havia lhe perguntado o que ela sentia em relação ao fato de estar buscando a Igreja Católica. Pelos seus comentários, senti que estava cultivando ressentimentos antigos referentes a não ser acolhida na Igreja Católica de seu bairro de origem, e que queria falar sobre isso.

Esse grupo era um pouco diferenciado dos anteriores também pela coincidência dos motivos que os levaram a se encontrar: quase todos estavam em busca de algum sacramento ou para si mesmos ou para alguém da família, como batizado, casamento, crisma ou primeira comunhão. Apenas poucos jovens estavam ali como membros de um grupo de jovem da paróquia. Isso permitiu um viés interessante à pesquisa.

A primeira questão apontada por eles, além da identificação com a história, foi a expressão de uma certa *“surpresa”* pelo que descobriram na religião católica, com a ajuda de seus cuidadores. Como não eram participantes frequentes da Igreja, já que a buscaram há pouco tempo, disseram não ter ideia, anteriormente, da proporção de atividades realizadas pela Igreja e do quanto há uma *“vida interessante, mas escondida”* pelos aspectos formais e burocráticos da instituição. Um deles disse que os *“amigos mostraram uma igreja de outra maneira, duas feições”*. Uma participante reforçou isso dizendo que *“lá fora religião não é um assunto que se fala normalmente com as pessoas, e muita gente não conhece o que a Igreja Católica é mesmo, aqui dentro. A igreja te trata com seriedade”*. Alguém sugeriu que a Igreja divulgue melhor o que faz, e fale mais de sua proposta.

Quando a discussão se encaminhou para as motivações deles e de outras pessoas em buscar a Igreja Católica, muitas foram as contribuições. Um participante disse ter entrado a Igreja com um propósito (batizar o filho), mas ficou por outros motivos. Ele disse que havia chegado a uma importante conclusão: *“preciso buscar alguma coisa, acreditar em algo, senão a vida não tem sentido nenhum... Lá fora a gente se ilude, aqui a gente entende que a vida tem propósito. Fora não tem direção, mas a igreja direciona para o que é certo”*. Outros motivos foram elencados pelos participantes: *“busca de um apoio em Deus”, “situações dolorosas de álcool e drogas”, “influência da esposa que era da igreja e me aceitou como eu era”, “problemas na família”, “curiosidade”, “convite de um amigo”,* enfim, uma gama de motivos que vão desde necessidades espirituais até situações emocionais conflitivas que demandavam ajuda.

Quanto ao seu modo de avaliar os cuidadores, o grupo se mostrou dividido. Alguns estavam satisfeitos com o modo como foram tratados, dizendo que os cuidadores com quem tem algum tipo de relacionamento são acolhedores e bem preparados, um participante argumentou: *“cuidadores são pessoas comuns, que tiveram suas necessidades de estar aqui, e progrediram”*. Outros foram de opinião de que *“os líderes precisam de mais conhecimento e formação. Muitas vezes eles vêm com julgamentos e cobranças desnecessárias”* ou que *“há igrejas e pessoas que trabalham dentro de suas dependências que não são acolhedoras”*.

Para a maioria do grupo a Igreja deveria flexibilizar mais nas exigências que faz, mas *“sem perder seus princípios”*. Segundo eles, os aspectos formais às vezes são pesados demais. A Igreja precisaria ser mais atraente, aberta ao diálogo e disposta a ouvir as pessoas. *“A igreja às vezes espanta os fieis para outras religiões”*. E *“é preciso abrir espaço para as pessoas se mostrarem e transitarem à vontade”*. Em relação às exigências, um participante, em tom de desabafo e crítica, comentou: *“quando Jesus começou a batizar, ninguém era casado na igreja”*.

Um aspecto interessante que apareceu nessa discussão foi o pensamento de um participante de uma certa dívida que ele teria com Deus e com a Igreja. Segundo ele, *“tanta coisa boa que a gente recebe a gente tem que levar para os outros. Deus deu seu Filho, a gente tem que se dar”*.

A discussão foi finalizada por mim, dada a hora avançada, e porque alguns manifestaram necessidade de sair, mas alguns participantes ainda permaneceram falando a respeito das narrativas e de suas histórias pessoais. A proposta mobilizou questões e sentimentos significativos para eles.

NARRATIVA 5 DO PESQUISADOR (06.06.2013)**PADRE 01**

A discussão se deu em clima descontraído e de confiança. A identificação comigo, sendo ambos padres, certamente possibilitou uma conversa franca e serena. O participante se mostrou bastante envolvido com o clima sugerido pela narrativa, e colocou-se no lugar do personagem cuidador, papel que lhe é comum no dia-a-dia.

De acordo com a visão do participante, a busca mais frequente das pessoas – o que ele tem notado no exercício de seu sacerdócio, especialmente nas orientações espirituais que realiza – é de um sentido para a vida. *“Tenho família, tenho emprego, tenho tudo, mas nada parece me preencher”*, citou um exemplo de queixa comum. Segundo ele, a maioria queixa-se de um vazio interior, e busca algum significado para as questões elementares da vida: por que estou no mundo? Qual minha missão? Por que o sofrimento? Ele sustentou que alguns verbalizam essas necessidades, enquanto outros não sabem nominar exatamente o que querem.

O participante afirmou que a busca por sentido não é uma característica somente de pessoas que estão fora da Igreja ou da religião. Para ele, *“alguns encontram no religioso e na liturgia caminho e sentido, mas muitos dos que estão dentro da igreja tentam, mas não conseguem encontrar o que procuram”*. Ele contou que atribuía a falta de sentido da vida das pessoas à falta da experiência religiosa. Hoje ele diz não saber exatamente a que atribuir, visto constatar em pessoas que participam da Igreja o mesmo vazio descrito por outras que não participam. Pensa em questões existenciais mais profundas que mobilizam as pessoas.

O sacerdote distinguiu *“experiência religiosa”* de *“vivência de fé”*. Segundo ele, uma verdadeira vivência de fé agregaria sentido à vida das pessoas, mas muitos ficam somente na dimensão da religião, mas não aprofundam o caminho.

Enquanto comentava a respeito do seu papel de cuidador, senti angústia em suas expressões e voz. Falou que se sente despreparado no atendimento quando percebe que a questão trazida pela pessoa é de fundo eminentemente psicológico. Segundo ele, *“há toda uma problemática emocional para a qual os cuidadores, inclusive ele, não estão preparados para responder a estas questões”*. Em casos assim, se não consegue tratar do assunto com facilidade, ele encaminha para psicólogos. Ele relatou que cuidadores leigos se perdem ainda mais quando têm que lidar com problemas emocionais que lhes aparecem: *“em situações mais complicadas, entram em pânico, se desesperam”*. De acordo com seu modo de pensar, todo cuidador deveria ser

acolhedor, ter consciência de seus limites, agir com sinceridade, saber ouvir e se colocar no lugar da pessoa que atende, num exercício de empatia. No entanto, nem sempre isso acontece.

Para o participante, a formação psicológica é fundamental para todos os cuidadores, em nível que os prepare melhor para a sua missão, conscientes das fronteiras entre religião e psicologia, mas buscando sua interação. Segundo ele, na formação dos padres faz-se urgente uma matéria de psicologia aplicada ao atendimento espiritual e pastoral.

NARRATIVA 6 DO PESQUISADOR (07.07.2013)

PADRE 02

Fui acolhido calorosamente pelo sacerdote, que se mostrou motivado para completar a narrativa proposta, e discutir a respeito da atividade. Logo que perguntado a respeito de como vivenciou a experiência de completar a narrativa, disse que se colocou no lugar daquela pessoa que escuta, já que ouvir as pessoas é sua *“experiência de cuidar”*, realidade que vive no seu dia-a-dia. Ele disse acreditar que acolhida e escuta são as maiores necessidades que as pessoas têm, pois a muitas pessoas *“falta oportunidade de serem ouvidas, acolhidas e amadas”*. Daí recorrerem ao padre ou a outros cuidadores da Igreja para se *“livrarem do fardo, esvaziarem as lamentações e preocupações, vomitarem um pouco de suas neuroses”*. Perguntado por que o padre é tão requisitado, ele afirmou que *“a primeira possibilidade é a confiabilidade da pessoa na não violação da conversa. Elas vêm tirar, se libertar de algo, confissão...Padre e psicólogo ajudam, mas as pessoas não têm dinheiro e oportunidade para irem ao psicólogo”*.

Para o sacerdote, a culpa é algo de difícil convivência, e muitas pessoas sofrem com ela, pois se sentem devedoras de Deus, vivendo como quem carrega um fardo muito pesado, que as faz esquecer que é Deus é misericórdia e libertação. A escuta acolhedora faz com que as pessoas se deem oportunidades, e se libertem do que lhes pesa.

De acordo com o pensamento do participante, vivemos um momento muito difícil, e as famílias perderam muitas coisas, de tal modo que muitos nem têm mais lugar dentro de casa, vivendo na solidão, sem cuidados da família, famílias ausentes ou indiferentes. Segundo ele, muitas pessoas são transformadas em simples objeto de alguém ou de alguma coisa. A desvalorização da pessoa humana é tão forte que há muitos que caem na depressão, querem amar e ser amadas, mas não

encontram respostas. Ele entende que a religião pode contribuir na atribuição de sentido e preenchimento desse vazio emocional e espiritual.

Uma forte experiência de fé, um encontro verdadeiro com Deus, pode ajudar as pessoas, na visão desse cuidador, já que a *“fé pode dar alicerce, transformar a vida das pessoas. Mas a experiência de Deus da maioria das pessoas é muito vazia. Querem um Deus milagroso, que sane os problemas e depois voltam felizes pra casa e esquecem de Deus”*. No entanto, reforçou o participante, *“há muita coisa de ordem emocional. Creio que 70% da problemática do povo é psicológica e não do contexto da fé. Isso exige atendimento e cuidados especializados”*. Por isso é importante ter psicólogos de confiança a quem encaminhar as pessoas, talvez dentro da própria paróquia, ou fora dela.

O participante afirmou que metade dos cuidadores religiosos não está preparada para atender a demanda que chega, especialmente por falta de uma formação humana e psicológica mais intensa. Na sua opinião, *“muitos leigos pensam que são padres e não sabem lidar com autoridade, pois se tornam autoritários e não sabem acolher e ser misericordiosos como Deus é”*. Até mesmo os padres, no seu modo de ver, precisariam de formação mais adequada, já que *“só formação de filosofia e teologia não dá embasamento para nos tornarmos pastores de fato”*.

O participante me pareceu muito afinado com a concepção de religião como cuidado. Sua acolhida simpática me deixou a sensação de alguém zeloso e preocupado com as pessoas, em sintonia com o que procurou expressar na narrativa interativa e na discussão que tivemos.

ANEXO 02**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

A pesquisa a que você está sendo convidado a participar está sob a responsabilidade do psicólogo Vanildo de Paiva, aluno do Programa de Pós Graduação em Psicologia da PUC-Campinas. A pesquisa tem como objetivo investigar quais as principais demandas de cuidado das pessoas que buscam a Igreja Católica, a partir da compreensão dos motivos que as levam a buscar cuidados nesta instituição.

A sua tarefa, como participante da pesquisa, consiste em completar uma história fictícia, individualmente. Tal história será registrada por escrito por você ou pelo pesquisador, caso você assim prefira. Na sequência, você e o pesquisador, individualmente ou em grupo, poderão conversar sobre as vivências daquele momento. As histórias serão posteriormente consideradas à luz do método psicanalítico, levando em conta as vivências emocionais e as associações feitas tanto pelo pesquisador quanto por você.

Todos os dados que você fornecer serão tratados com a máxima confidencialidade pelo pesquisador. Em nenhum momento seu nome será divulgado. Todos os dados serão analisados pelo pesquisador com o exigido sigilo. Saiba que sua participação nesta pesquisa é totalmente voluntária, não havendo qualquer remuneração por sua participação. Se você aceitar participar, saiba que é totalmente livre para abandoná-la a qualquer momento ou retirar sua contribuição de nosso banco de dados. Você poderá ser excluído(a) da pesquisa pelo pesquisador, caso ele identifique em você algum tipo de constrangimento ou sofrimento por causa dela.

Com esta pesquisa, espera-se beneficiar a todos os envolvidos no cuidado religioso - sejam as instituições religiosas, católicas ou não, ou aqueles que as buscam - ampliando a compreensão do lugar que a religião ocupa na busca de sentido para a experiência humana, e oferecendo pistas para uma adequação, se assim se mostrar necessário, entre a demanda dos que procuram a igreja e o cuidado oferecido por elas.

Todos os cuidados serão envidados para que você seja poupado(a) de qualquer forma de constrangimento, visto que o objetivo da pesquisa é promover a reflexão sobre o cuidado religioso. No entanto, em havendo algum desconforto ou constrangimento da sua parte, decorrentes da necessidade de complementar as narrativas e de refletir sobre a

atividade realizada, o pesquisador se compromete a oferecer-lhe atendimento psicológico, sem custo financeiro algum, tanto durante como após a realização da pesquisa.

Em caso de você concordar em participar deverá assinar e datar este Termo de Consentimento, do qual uma cópia será fornecida a você.

Se você tiver dúvidas durante sua participação na pesquisa, ou mesmo depois dela ter se encerrado, poderá entrar em contato para esclarecê-las com o psicólogo Vanildo de Paiva, através do telefone (11) 98417-1173. Questões de ordem ética podem ser esclarecidas junto ao Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humano da PUC-Campinas, que aprovou esta pesquisa. Endereço: Rod. Dom Pedro I, Km 136 – Pq. das Universidades-Campinas-SP – CEP: 13.086-900; telefone/fax: (19) 3343-6777; e-mail: comitedeetica@puc-campinas.edu.br.

Vanildo de Paiva

Psicólogo – CRP 6/110744

Eu declaro ter sido informado(a) e compreendido a natureza e objetivo da pesquisa, motivo pelo qual concordo em participar deste estudo. Declaro ainda ser maior de 18 anos.

Nome:

RG:

Assinatura:

Data: ___/___/___

ANEXO 03



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Imaginário coletivo sobre o cuidado religioso na igreja católica

Pesquisador: Vanildo de Paiva

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 10218012.0.0000.5481

Instituição Proponente: Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUC/ CAMPINAS

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 213.787

Data da Relatoria: 04/03/2013

Apresentação do Projeto:

A pesquisa visa conhecer os motivos que levam as pessoas a buscar o cuidado religioso na igreja católica, que tipo de cuidado demandam e o que pensam os cuidadores a respeito dessas buscas. Adota abordagem metodológica qualitativa, baseada na Psicanálise, de modo especial das ideias winnicottianas. Três grupos de participantes, compostos por cinco membros cada, serão convidados a ampliar uma narrativa fictícia sobre o tema, iniciada pelo pesquisador, e serão entrevistados a respeito da atividade realizada. Os dados serão analisados pelo pesquisador, em interlocução com seu grupo de pesquisa, e confrontados com a literatura psicanalítica específica. Participarão desta pesquisa 15 pessoas adultas, de idades variadas.

Um grupo será composto por pessoas que buscam a igreja católica, mas que ainda não se encontram vinculadas à prática proposta aos ingressantes pela instituição; cinco pessoas que já se engajaram na prática religiosa proposta pela igreja; e outras cinco pessoas que, uma vez vinculadas à igreja, assumiram o papel de cuidadores daquelas, a fim de que sejam comparadas essas diferentes perspectivas a respeito do cuidado religioso". A unidade de análise será a mesma para os três grupos: o imaginário coletivo sobre o cuidado religioso.

Objetivo da Pesquisa:

A pesquisa tem como objetivo investigar quais as principais demandas de cuidado das pessoas

Endereço: Rodovia Dom Pedro I, Km 136
Bairro: Parque das Universidades CEP: 13.086-900
UF: SP Município: CAMPINAS
Telefone: (19)3343-6777 Fax: (19)3343-6777 E-mail: comitedeetica@puc-campinas.edu.br



que buscam a igreja católica, a partir da compreensão dos motivos que as levam a buscar cuidados nesta instituição.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

No projeto revisado o pesquisador explicita os riscos e benefícios a que estarão sujeitos os participantes. Frente a possíveis conflitos ou malestar psicológico, compromete-se a oferecer atendimento psicológico, sem custo financeiro, tanto durante quanto após o término da pesquisa. O compromisso é ratificado no TCLE.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

Consideramos que a versão revisada do projeto atende de forma satisfatória a todas as solicitações feitas pelo CEP, no primeiro parecer. Incluiu o texto da narrativa fictícia que os participantes deverão complementar; o roteiro de questões para a entrevista posterior à narrativa; adiciona excelente explanação sobre o cuidado religioso e quem é considerado cuidador; indicou como os dados serão registrados; adequou e complementou os termos do TCLE, segundo as recomendações. Ademais, o pesquisador informou que alterou o número de participantes de 20 para 15, a serem distribuídos em 3 grupos (e não mais em 2), atendendo a recomendação da banca do Exame de Qualificação.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Adequados.

Recomendações:

não há novas recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Todas as solicitações foram atendidas de forma satisfatória.

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

CAMPINAS, 07 de Março de 2013

Assinador por:
CARLOS ALBERTO ZANOTTI
(Coordenador)

Endereço: Rodovia Dom Pedro I, Km 136
Bairro: Parque das Universidades CEP: 13.086-900
UF: SP Município: CAMPINAS
Telefone: (19)3343-6777 Fax: (19)3343-6777 E-mail: comitedeetica@puc-campinas.edu.br