

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

Cátia Cilene Lima Rodrigues

Cheias de Graça: Gestação e sentimento de plenitude espiritual
A Experiência Místico-religiosa na gestação, parto e maternidade em dois
grupos de mulheres

DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

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

São Paulo

2008

BANCA EXAMINADORA

AGRADECIMENTOS

A Deus, pela vida.

Ao meu querido marido, Alexandre, pelo amor, paciência, apoio e companheirismo durante a elaboração deste trabalho.

Ao Prof. Edênio Valle, orientador deste trabalho, pela dedicação, competência, respeito e amizade com que conduziu a orientação.

Aos professores do programa de estudos em Ciências da Religião da PUC-SP, por seus valiosos ensinamentos, questões e todo incentivo concedido.

À Andréia, secretária do programa de estudos em Ciências da Religião da PUC-SP, por seu profissionalismo, zelo, atenção, paciência e dedicação a todos os que dela necessitam.

À minha querida amiga Carla, pelo suporte e estímulo nos momentos em que a conclusão deste trabalho parecia tão distante.

Aos amigos que torceram e auxiliaram de diversas formas o desenvolvimento deste trabalho, em especial, Cybele, Natália, Heloísa, Teodoro, Vanderlei e Clarisse.

Aos meus pais, aos meus sogros, e à minha família, pelo amor e incentivo, e por acreditarem em mim.

Às colaboradoras da pesquisa realizada, pela confiança e solicitude em compartilharem suas experiências para realização deste estudo.

Ao Amparo Maternal, que autorizou e acolheu a solicitação de pesquisa com suas abrigadas.

Às Dr^a Babiana Melo e Dr^a Renata Ravaioli, respectivamente obstetra e fisioterapeuta, que indicaram suas pacientes para as entrevistas desta pesquisa.

À CAPES, pelo auxílio financeiro propiciado, viabilizando a realização deste trabalho.

Resumo

Este trabalho investiga o sentido místico e religioso da gestação, parto e puerpério em dois grupos distintos de mulheres: a) mulheres cuja gravidez significa adversidade em sua história pessoal; e b) mulheres cuja gravidez é sinônimo de realização pessoal. Os objetivos do estudo são: compreender de que modo estes processos da maternidade são compreendidos pela mulher e como são elaborados psicologicamente a partir da transformação do corpo presente na reprodução; observar a existência de elementos místicos e simbólicos neste universo; analisar o significado profundo dos elementos manifestados e as possíveis diferenças da experiência mística, simbólica e religiosa nos dois grupos; e observar possíveis alterações da consciência a partir da experiência gestacional quando vivenciada como experiência de Deus na vida da mulher.

Decorrendo da hipótese de que existe uma experiência de transcendência dentro da experiência imanente e natural de reprodução – que amplia a consciência da mulher, expandindo seu sentido existencial e que constitui a gestação, o parto e o puerpério como vivência psicológica de uma experiência arquetípica – esta pesquisa analisou o discurso e os desenhos de 25 mulheres sobre a própria gestação, parto e puerpério, concedidos por elas enquanto vivenciavam estas condições.

Foram acompanhadas 14 mulheres abrigadas no Amparo Maternal – instituição de caridade que abriga gestantes e parturientes abandonadas e sem recursos individuais de sobrevivência – e 11 mulheres que desejaram/planejaram a gravidez e que apresentam alguma estrutura social favorável a esta condição, encaminhadas à pesquisa por profissionais da saúde. Para trabalhar as hipóteses nesta amostra foram utilizados três instrumentos: entrevista, questionário de experiência mística na maternidade (baseado em Hood, Valle, Allport-Ross e Hardy) e técnica projetiva do desenho (com o tema “ser mãe”). Com o material colhido foram realizadas análises quantitativas, qualitativas e comparativas entre os métodos e nos dois grupos, utilizando referencial teórico da Psicologia Social – sobretudo Vergote, Paiva e Valle – da Psicologia Junguiana – Campbell, Neumann, Chevalier-Gheerbrant – e da Psicologia da Gravidez – com Maldonado, Harding e Hrdy.

Os resultados demonstram que há um significado arquetípico na experiência da maternidade vivida na gestação, parto e puerpério, que aponta para uma experiência mística, significando crescimento e evolução para a mulher, bem como acréscimo de respeitabilidade a si mesma – mesmo quando em condições sociais e econômicas adversas. Em nível profundo, os processos observados revelaram-se agentes promotores do processo de individuação, bem como elementos de emancipação espiritual para a mulher. Em nível consciente, a maternidade apresentou-se em ambos os grupos como vivência profunda de Deus e como desencadeadora de experiências místicas para a mulher, não tendo sido observadas diferenças consideráveis entre os grupos neste aspecto. Contudo, na análise comparativa observaram-se diferenças pontuais quanto ao sentido da experiência mística mais freqüente em cada grupo, com uma maior repetição de significado de Benção, Medo, Rejeição, Culpa, Redenção, Conversão e Santidade para o grupo A; e de Santidade, Crescimento Espiritual, Benção e Poder para o grupo B.

Palavras Chaves: Maternidade, Gestação, Mística, Religião, Individuação.

Abstract

This study investigates the mystical and religious meaning of pregnancy, childbirth and postnatal in two separate groups of women: a) women whose pregnancy means adversity in their personal history, and b) women whose pregnancy is synonymous of personal achievement. The aims of the study are: understanding the way these motherhood processes are understood by women, and how they are prepared psychologically from the body transformation that occurs in reproduction; observing the existence of mystical and symbolic elements in this universe; investigating the thorough meaning of the elements that were expressed and possible differences in mystical experience, in both symbolic and religious groups; observing possible changes of consciousness since the gestational experience when lived in the conviction in God.

According to the hypothesis that there is an experience of transcendence into the experience of immanent and natural reproduction - which expands the consciousness of women, increasing its existential meaning which consists the pregnancy, childbirth and postnatal psychological experience as an archetypal experience - this research examined the speech and the drawings of 25 women about their own pregnancy, childbirth and postnatal, conceded by them as they experienced those conditions.

Fourteen women were accompanied in the Amparo Maternal shelter - charity institution that shelters abandoned pregnant women and women without individual earnings of survival - and eleven women who wanted / planned the pregnancy and present some social structure in favor of this condition, referred to this research by the health professionals. To analyze the assumptions, in this sample, three instruments were used: interview, questionnaire of mystical experience in the nursery (based on Hood, Valle, Allport-Ross and Hardy) and projective technique of drawing (with the theme of "being a mother"). Through the collected material quantitative, qualitative and comparative analysis, among the methods and in the two groups were analyzed, using the theoretical structure of social psychology - especially Vergote, Paiva and Valle - of Jungian psychology - Campbell, Neumann, Chevalier-Gheerbrant - and the psychology of Pregnancy - second Maldonado, Harding and Hrdy.

The results demonstrate that there is an archetypal meaning in the experience of motherhood lived during the pregnancy, childbirth and postnatal, pointing to a mystical experience; indicating growth and development for women as an increase of the respectability of itself – even though social conditions and economic adversity. In a deep-level of understanding, the processes that were observed show to be agent promoters of the process of individuation, as well as elements of spiritual emancipation for women. In conscious level, motherhood is presented in both groups as profound experience of God and as a trigger for mystical experience for the woman; differences between the groups in this regard were not observed. However, in the comparative analyses, occasional differences about the meaning of mystical experience were more frequently identified, in each group, with more repetition of meaning of Blessing, Fear, Rejection, Guilt, Redemption, Conversion and sanctity in Group A; and sanctity, Spiritual development, Blessing and power for Group B.

Key words: Motherhood, Pregnancy, Mystic, Religion, and individuation.

Sumário

Introdução	9
Parte I: Psicologia e Religião no Brasil	18
1. Psicologia, Religião e Religiosidade na Realidade Contemporânea	18
1.1. Psicologia Social da Religião: Apresentação.....	18
1.2. Diferenças conceituais entre Religião e Religiosidade.....	22
1.3. A dificuldade no estudo e Pesquisa da Subjetividade Humana.....	26
1.3.1. O problema do estudo da subjetividade em Ciências da Religião.....	29
1.3.2. O problema do estudo da subjetividade em Psicologia da Religião.....	38
1.4. A Subjetividade e Religiosidade como problema de pesquisa.....	40
1.5. Imaginário, Verdade e Cristianismo: A simbologia da maternidade para gestantes que tem o Cristianismo como verdade referencial.....	43
1.5.1. A Verdade.....	43
1.5.2. Concepção de Verdade e Experiência Religiosa.....	47
1.5.3. Crise de Valores da Modernidade Tardia: dicotomia entre crenças, discurso e ação.....	48
1.6. Religiosidade e Saúde Mental.....	52
2. Embasamento Histórico e Antropológico do Campo Religioso Brasileiro.....	55
2.1. Campo Religioso Brasileiro: Aspectos Gerais.....	55
2.2. A perspectiva Psico-Social da Religiosidade Popular.....	61
2.3. Mulheres e Religiosidade na Modernidade	63
Parte II – Símbolos, Mística, Feminino e Maternidade.....	71
3. Símbolo e Realidade.....	72
3.1. Fundamentos teóricos para o estudo dos Símbolos místicos e sua relação com o psiquismo.....	72
3.2. Concepções fundamentais Junguianas para a compreensão psicológica da dinâmica da personalidade humana.....	76
3.2.1. Energia Psíquica: a libido.....	76
3.2.2. A linguagem do Inconsciente.....	77
3.2.3. Individuação.....	82
3.2.4. A Persona.....	84
3.2.5. A sombra.....	86
3.2.6. Anima e Animus.....	87
3.2.7. Self.....	88

3.2.8. A Psique Objetiva: O Inconsciente Coletivo.....	90
3.2.9. A relação entre o Inconsciente Coletivo e o Ego.....	92
3.2.10. O Complexo.....	94
3.2.11. A Estrutura dos Complexos.....	97
3.3. Psicologia e Mitologia.....	99
3.4. Psicologia Analítica e Fenomenologia.....	103
3.5. Símbolo e Linguagem: e experiência de Gestação como símbolo de vivência mística.....	108
3.5.1. O Sagrado e a Experiência Religiosa.....	110
3.5.2. O Símbolo.....	112
3.6. Captar o símbolo.....	114
3.6.1. Leitura Pós-Moderna sobre o Símbolo.....	117
3.6.2. Leitura Teológica sobre o Símbolo.....	118
3.7. O Sagrado e a simulação da Realidade: O mal e a consciência religiosa do Sagrado.....	120
4. A Questão da Mística na Maternidade.....	122
4.1. Sobre a Experiência Mística.....	125
4.2. Sentido de Vida e Experiência Cotidiana: A Experiência de Deus.....	133
4.3. O símbolo e a Maternidade.....	139
5. Feminino e Maternidade.....	143
5.1. Corpo e Reprodução.....	143
5.1.1. Psicologia da Gravidez.....	147
5.2. Realização e Desejo.....	157
6. Maternidade e Religiosidade.....	161
6.1. Maternidade.....	161
6.2. Noção simbólico-religiosa da Feminino.....	165
6.2.1. Mística e feminino numa leitura feminista.....	168
6.2.2. Imaginário popular e arquetípico sobre a dimensão religiosa da maternidade.....	170
6.2.3. O modelo encontrado na figura cristã de Maria.....	172
6.3. O Simbólico e o diabólico.....	173
6.4. Maternidade: experiência arquetípica, símbolos e integração do Self.....	174

Parte III – Pesquisa Empírica	178
7. Metodologia da Pesquisa.....	178
7.1. Método de Pesquisa.....	178
7.2. Descrição do Amparo Maternal: Histórico, descrição, contexto	179
7.3. Descrição dos Sujeitos de Pesquisa.....	182
7.3.1. Grupo A (Mães e Gestantes em Situação de risco social e adversidade em relação à gravidez).....	182
7.3.2. Grupo B (Mães e Gestantes sem adversidades e risco social em relação à gravidez).....	183
8. Apresentação dos dados	185
8.1. Dados e análises do Grupo A.....	186
8.2. Dados e análises do Grupo B.....	206
8.3. Comparação dos dados obtidos com o grupo A e com o grupo B.....	225
8.4. Análise Psicológica sobre a técnica dos desenhos temáticos: o que significa ser mãe.....	233
Considerações Finais.....	267
Referências Bibliográficas	282
Anexos	297

Introdução

“Quando Isabel ouviu a saudação de Maria, a criança se agitou no seu ventre, e Isabel ficou cheia do Espírito Santo. Com um grande grito exclamou: “Você é Bendita entre as mulheres, e é bendito o fruto o vosso ventre!” (Lucas, 1: 41-42).

Tomando o conflito interno de mulheres modernas no exercício de sua sexualidade e emancipação social frente ao conjunto de tradições, crenças e valores religiosos em que foram educadas – e que se apresentam antagônicos aos seus posicionamentos – é possível observar que após a gestação e o parto há uma mudança de valores e ideais, em que a visão de mundo da mulher é alterada.

Há uma relação estreita entre corpo e consciência, uma vez que desde a Grécia antiga, “o corpo é a morada da alma (consciência)”. De fato, diversos estudos em Psicologia apontam para o fato de o corpo expressar, por si mesmo, a realidade intra psíquica que contém, ou seja, expressar em sua apresentação condições internas da pessoa. Outros estudos no mesmo campo apontam para o processo de alteração de comportamento de pessoas que sofrem bruscas transformações físicas, como em casos de amputação de membros, cirurgias plásticas, ou processos de emagrecimento. O corpo é a manifestação material concreta da existência subjetiva do ser humano. Nesse sentido, suas transformações irão impactar diretamente com esta dimensão existencial do sujeito.

Cada vez mais a figura da mulher insere-se no contexto social: seja na educação das crianças, seja nas artes, ciência, trabalho ou política, a mulher está presente, atuante, transformando valores, conceitos e contextos. É agente modificador da realidade atual, e influencia visivelmente o desenrolar da história da humanidade.

Após os movimentos de igualdade sexual dos anos 60, muitas mulheres optaram por “produções independentes”, ou seja, a formação de uma família com a geração de um filho sem, contudo, a união conjugal a um companheiro ou marido. Atualmente, a economia e as finanças da maioria dos países contam com o trabalho e com as contribuições femininas para o seu desenvolvimento.

Desta forma, a mulher não somente faz parte da estrutura econômica de nosso país, bem como é a base familiar, sendo formadora e, em muitas situações, responsável pela manutenção das famílias brasileiras.

Assim, a figura da mulher contemporânea em nossa sociedade torna-se amplo campo para a pesquisa científica em Psicologia, uma vez que participa e atua na sociedade, assumindo novos e antigos papéis, produzindo angústias individuais e até mesmo sociais, provocando alterações culturais e de comportamento. Deste modo, a compreensão da experiência da mulher moderna sob ótica da Psicologia é de relevância em todos os âmbitos de sua atuação: escolas, família, empresas, economia. Enfim, é de importância a toda a sociedade na relação interpessoal de seus membros que, direta ou indiretamente, ligam-se a figuras femininas.

Todavia, estudar o comportamento feminino, a experiência da mulher moderna frente à vida e ao mundo de relações que a cerca é infinitamente abrangente, visto a capacidade humana de adaptações, bem como as particularidades em cada aspecto e detalhe que o tema nos traz. Justifica-se, então, a realização de uma escolha delimitada da dinâmica psicológica feminina: buscando uma ótica de compreensão global dos conteúdos inconscientes humanos, o presente trabalho utiliza-se da compreensão da experiência feminina cotidiana através dos símbolos e fantasias que envolvem a situação de gestação e parto, sobretudo na dimensão religiosa.

Em trabalho anterior (Rodrigues, 2003), estudei a relação entre a sexualidade e a religiosidade de mulheres católicas modernas, verificando que, em nível consciente, a sexualidade é plenamente explorada e a religião desmitificada, francamente analisada e radicalmente criticada por estas mulheres, à luz do racionalismo da Modernidade. Elas entendem os processos históricos de controle da sexualidade e anulação do feminino exercido pela Igreja, sendo ideologicamente contrárias aos mesmos, posicionando-se em suas vidas em coerência com suas idéias. Contudo, foi possível observar a dificuldade para compreender a própria sexualidade comungada com a espiritualidade, manifestando-se sentimentos de culpa e conflitos existenciais.

Nos bastidores de suas vidas, ou seja, em nível inconsciente, os conflitos eram expressos, com dificuldade para acomodar-se psiquicamente à identidade de mulher, mãe, esposa, profissional, e ser existencial (espírito/consciência). Como se assumir a religiosidade estivesse associado ao papel de esposa e mãe submissa, incompatível ao desejo (tão fortemente intenso, legítimo e importante) de se afirmar como mulher, profissional e autônoma, que vive e precisa do masculino, mas para compartilhar e formar parceria, não para conduzi-la.

Tomando por pressuposto que o corpo é a morada da consciência, e que sua transformação impacta diretamente a elaboração da identidade da pessoa e da sua consciência de si, esse projeto supõe que as alterações físicas que a mulher vivencia no processo de gestação-parto e procriação geram também modificações em suas instâncias psíquicas, de modo definitivo e fundamental, a ponto de influenciar também suas questões existenciais – parte do conflito sexualidade e religião, por exemplo.

Por outro lado, considerando o relato de parturientes, observamos relatos muito semelhantes aos de experiências místicas. Frases como “é como se eu fosse uma nova pessoa”, “estou no céu”, “é uma experiência divina, foi como ver Deus”, “Sinto-me completa agora”, apesar da dor e de todo esforço realizado no trabalho de parto, são comuns no discurso de parturientes, bem como no discurso de místicos.

Assim, se a transformação do corpo na gestação do bebê leva a mulher a uma nova consciência de si, o parto é o ápice do sentimento de plenitude existencial, como se após tal evento a pessoa se sentisse completa, pronta inclusive para a morte.

Desse modo, a transformação do corpo para o parto pode se relacionar a elementos conciliadores para a acomodação emocional de conflitos entre identidade religiosa e sexualidade das mulheres modernas, uma vez que em nível social o papel de mãe é amplamente valorizado no Catolicismo e na sociedade ocidental em geral, legitimando a existência feminina, e em nível mais profundo psicologicamente, o parto poderia simbolizar a sacralização do corpo feminino enquanto corpo místico, psíquico e orgânico, sendo para mulher uma experiência divina, uma vez que neste contexto ela é meio da criação, co-criadora da humanidade, legitimando-se espiritualmente.

A relevância do tema consiste, em primeira instância, no seu recorte social e político: tratando-se de pesquisa empírica, que visa investigar o imaginário religioso de mulheres gestantes carentes – que são membros participantes (conscientes ou não) da dinâmica coletiva e, assim, tendo suas ações individuais interferindo no processo político de cidadania de todo o grupo social – o presente trabalho pode denotar em suas observações dinâmicas de exclusão que levam ao subdesenvolvimento uma vez que, como aponta Berger e Luckman (1985), a realidade é construída socialmente, e de acordo com Weber (1997), as crenças religiosas determinam a ética de conduta pessoal do indivíduo, sendo determinantes na visão de mundo que este desenvolve, bem como na sua própria relação interpessoal na sociedade, no que se refere às tomadas de decisão.

De outro lado, de acordo com os últimos resultados do Censo Brasileiro, há uma nova constituição familiar, cuja chefia ou liderança têm sido cada vez mais atribuída a uma mulher, não raras vezes carente econômica, cultural e emocionalmente – justamente o perfil geral de um dos grupos de mulheres gestantes que a pesquisa objetiva investigar. Assim, questões como formação, educação, núcleo familiar podem achar interesse em dados aqui apontados para repensar a dinâmica de indivíduos que na trama social constituíram breve movimento social.

Além disso, no campo da teologia, há relevância da relação espiritual, vivencial, na formação das crenças que será organizadora e orientadora para os indivíduos pesquisados em sua ação conseguinte. Já na esfera particular da psicologia social da religião, o presente trabalho poderá contribuir com a observação e obtenção de dados empíricos sobre a relação entre fé, sentimento e comportamento, além de poder sugerir novos questionamentos a esta área do conhecimento, objetivo básico de todo processo científico.

Além de cada vez mais serem as mulheres as chefes de suas famílias, tradicionalmente em nossa sociedade são também as maiores responsáveis pela educação dos filhos: assim se torna relevante não somente o que elas sentem em relação à existência daqueles seus rebentos, mas, sobretudo, os valores e crenças que lhes transmitem e que, conseqüentemente, tornaram-se os valores e crenças da sociedade num futuro próximo.

Pessoalmente, o tema é relevante à pesquisadora por constituir-se no entroncamento dos dois objetos de sua agenda de pesquisa: a sexualidade feminina na relação com a religiosidade, e a ética e os valores simbólicos que permeiam a sociedade.

Deste modo, a partir da reflexão dos conceitos de corpo, feminino, mística, gestação e maternidade, buscando uma ampliação do conhecimento das relações entre religiosidade e produções simbólicas, este estudo investigará qual o sentido místico e religioso da gestação e parto para mulheres cuja gravidez significa adversidade em sua história pessoal e para mulheres cuja gravidez é sinônimo de realização pessoal, distinguindo possíveis diferenças encontradas nestes dois grupos. Assim, busca compreender de que modo é experimentada a gravidez e maternidade como experiência mística para gestantes, em situação de risco social ou em circunstâncias materiais mais favoráveis.

Obviamente, associam-se a tais questões a relação entre mística e reprodução humana, os símbolos que sintetizam tal relação, a existência de diferencial intrínseco na experiência mística em relação ao diferencial de desejo pessoal pela circunstância de reprodução, que

também serão abordados nas entrevistas e questionários, e considerados para a análise dos dados obtidos.

Em suma, este trabalho visa debruçar-se sobre o sentido místico da gestação, parto e maternidade em grupos de mulheres com desejos e situações antagônicos em relação à própria gravidez, com o objetivo de observar, analisar e compreender: a) o processo de elaboração psicológica dos conflitos de sexualidade, identidade e projeto de vida, a partir da transformação do corpo no processo de gestação; b) os elementos místicos simbólicos do universo da gestação e parto, e; c) a alteração da consciência a partir da experiência gestacional e da maternidade como experiência de Deus na vida da mulher.

Para tal propósito, parto do pressuposto de que haja uma experiência mística e religiosa, de transcendência, dentro da experiência natural e psicológica de reprodução (gestação e parto) para a mulher, sobretudo pela transformação do corpo no processo gestacional e de parto, que lhe evidencia concretamente a co-autoria da vida humana. Tal experiência pode-se dever à aproximação simbólica do significado de “criação”, em que o sentimento de transcendência se daria pela idéia de que neste processo natural haja uma manifestação do Sagrado no corpo feminino, viabilizando a existência da vida humana. Tal experiência configuraria, assim, uma experiência arquetípica, em que há uma vivência de transcendência na imanência humana: a experiência mística se encontraria na intimidade da mulher com o Sagrado Criador ao gerar em seu corpo, dentro de si, uma das Suas criaturas. Assim, representaria o processo de gestação e parto à mulher um mergulho no divino transcendente, com quem se encontra e a quem conhece.

Deste modo, se poderia supor que: a) existem aspectos arquetípicos ligados ao Self que representam experiências místicas à consciência feminina, e que envolvem o processo de gestação e parto em sua dimensão simbólica, independente do desejo ou planejamento da gravidez pela mulher; b) o princípio feminino humano ligado ao arquétipo de criação manifesta-se pela maternidade; c) tais aspectos retratam ou relacionam-se à mística, espiritualidade ou relação com o transcendente para a mulher (seja de modo numinoso ou sombrio, simbólico ou diabólico para a pessoa que o experimenta, mas nem por isso deixa de ser místico) e; d) o trabalho arquetípico focal nestes símbolos religiosos e no imaginário da mulher promove a integração daqueles aspectos à psique, influenciando a integração da feminilidade e identidade feminina ao Self.

Em suma, a hipótese central desta tese aponta para o fato de que gestação e parto são experiências naturais que são vivenciadas, até o presente momento, apenas por indivíduos do sexo feminino, mas que para o ser humano especificamente, também configuram uma singular experiência existencial de relação com o Transcendente Sagrado, seja de forma simbólica ou sombria, que mobiliza sentimentos e emoções próprios à experiência mística e religiosa, capaz de “elevar”, “transportar”, ou mesmo “aumentar a consciência” da pessoa a uma nova amplitude da sua consciência espiritual e individual.

A fim de realizar tal investigação, considerando-se a dificuldade implícita no seu objeto – a experiência humana, inacessível fenomenológica e empiricamente por qualquer um que não o experimentador – o meio possível escolhido para tal conhecimento, ainda que com as limitações inerentes ao objeto seja a análise do discurso sobre a experiência vivida na maternidade por mulheres gestantes ou parturientes.

Para tal, foi realizado um acompanhamento e investigação da hipótese com mulheres abrigadas no “Amparo Maternal” (denominado grupo A), e com grupo de mulheres que desejaram/planejaram a gestação (denominado grupo B). Neste acompanhamento, realizou-se uma aferição do problema de pesquisa através de três diferentes instrumentos: a) breve entrevista semi dirigida (histórico, condições sócio-econômico-emocionais da mulher, sentimentos, comportamentos específicos em relação à gestação, sonhos, comentários, etc.) e análise do discurso sobre a experiência; b) aplicação de questionário adaptado ao tema, baseado nas escalas de misticismo de Hood, de atitudes sócio-religiosas de Valle, de religiosidade intrínseca e extrínseca de Allport-Ross, elementos de experiência religiosa de Hardy. e; c) análise simbólica e subjetiva dos conteúdos arquetípicos das colaboradoras, com referencial junguiano, a partir de técnica projetiva (desenho com o tema “Ser mãe”). Com o material colhido, foram realizadas análises quantitativa e qualitativa dos três métodos de investigação por grupo de amostra, com as devidas tabulações, bem como uma análise comparativa entre os grupos.

A experiência da gravidez entendida como experiência pessoal e intransferível, transcende o discurso, tal como a experiência religiosa. Portanto, o discurso, o relato transmissível, não detém a verdade, mas é também um símbolo da realidade vivida. Nesse sentido, esta pesquisa nutre o propósito de manter o rigor e fundamento epistemológico, contudo, sem perder a sensibilidade ao conhecimento que rompe o contexto do discurso verbal: tal como a manifestação de Deus, o momento da gestação e parto não é “ensinável”, mas visceral, intuitivo, profundo. Talvez essa seja a dificuldade da mulher moderna, tão

masculinizada nas relações interpessoais, lidar com o próprio corpo, sexualidade, trabalho, desenvolvimento intelectual, etc. Na experiência pessoal descrita e simbolizada, se espera encontrar uma “janela” da realidade subjetiva do indivíduo, de modo ontológico, mas tão real quanto a experiência em si. Ou seja, para além do conhecimento com os limites da ciência positivista, a análise dos dados encontrados será permeada pela conceituação dos Símbolos como criações humanas que adquirem peso sagrado. Não se trata de controlar ou conhecer os mistérios dos processos mentais e religiosos em sua totalidade, mas, reconhecendo que essencialmente são inatingíveis, de compreender o processo em seu todo, para poder melhor administrá-lo. Deste modo, pretende-se compreender a verdade na religião e no subjetivismo da mulher nessas circunstâncias especificamente de crises, como agente que pode elucidar a verdade na ciência (psicologia, obstetrícia, etc.) do tratamento da gestante.

Para tal, este estudo está organizado em diferentes partes, que abordam teoricamente a questão da Verdade tanto para a Psicologia quanto para os estudos do Campo Religioso Brasileiro. Além disso, há um aprofundamento nos conceitos de Símbolo, segundo concepções fundamentais Junguianas e sua relação com a Fenomenologia, e as noções de Sagrado, Mística e Experiência Religiosa, serão abordadas também questões próprias ao universo feminino e à maternidade em si, sempre buscando relacionar os conceitos.

Em observações empíricas de cunho ingênuo e cotidiano, noto certo desencaixe ou mesmo alguma confusão em relação ao campo da Psicologia que estuda a religião. Percebendo posicionamentos religiosos que buscam legitimidade científica através da Psicologia, ou mesmo certo preconceito de áreas ou abordagens psicológicas em relação ao estudo da religião, considere relevante me ater à conceituação da Psicologia da Religião, bem como seu objeto e seu método, antes de aprofundar-me no objeto desta tese em si, a fim de fundamentá-lo e justificá-lo coerentemente.

Embora não sejam comuns em um estudo no nível do doutoramento conceituações básicas em relação à área do conhecimento a que ele se refere, considere prudente e necessário realizar discussão sobre Psicologia e Religião, bem como analisar o campo religioso brasileiro na primeira parte deste trabalho – que serão orientadores das análises que se realizarão com os dados obtidos – para fundamentar epistemologicamente as bases desta tese.

Na primeira parte, então, apresento no primeiro capítulo a discussão da Psicologia da Religião e da religiosidade na realidade contemporânea, o conceito de Verdade e a experiência religiosa, o imaginário simbólico no Cristianismo, a crise de valores

contemporânea e a relação entre religiosidade e saúde mental, para assim configurar a simbologia da maternidade para um grupo social de gestantes fortemente marcadas culturalmente pelo Cristianismo. Baseio a apresentação deste conteúdo nos trabalhos de Vergote (2002), Paiva (2005) e Valle (2002), bem como me valho do referencial de Vroom (1989), Wiebe (1998), Neville (2001), e finalizo com uma discussão das idéias de Milbank (1999), Strauss (1997) e Rosenweig (2000) sobre a verdade na experiência humana. No segundo capítulo, dedico-me à análise do campo religioso brasileiro com embasamento histórico e antropológico, a fim de compreender a perspectiva psicológica da religiosidade popular, especificamente na realidade urbana moderna, pois este constitui o panorama e a realidade dos sujeitos desta pesquisa. Para tal, utilizo o referencial teórico de Sanchis, Gambini (1998) e Valle (1998), bem como reviso estudos atuais do tema, com Cavalcanti, Weiss (2002), Nicolau (2001) Rodrigues (2003), Spenser- Arsenault (1999) e Ryan (1999).

Na Segunda Parte são trabalhadas as questões do Símbolo e Realidade nas concepções da Psicologia Analítica e da Fenomenologia, que constituirão o referencial teórico para análise dos dados coletados e para a orientação metodológica deste trabalho, com base em Jung (1996) e estudos de Edinger (1988), Whitmont (1998) e Cavalcanti (1998). Além disso, apresento capítulos que estudam a noção de mística, de feminino, e de religiosidade na maternidade, a fim de ampliar o conhecimento e fundamentar teoricamente as categorias básicas de análise do objeto desta tese. Para tal, utilizo o referencial de Boff (2003) e Bonaventure (1975) para a discussão sobre mística na maternidade, numa perspectiva Junguiana; e de Harding (1995), Hrdy (2001) e Maldonado (1990) para fundamentar as questões sobre a maternidade e feminino especificamente.

Por fim, a terceira parte dedica-se à pesquisa empírica positiva em si. Em seus capítulos apresento a metodologia de pesquisa, orientada nos estudos de Minayo (1999) e de Quevy e Campenhoudt (1992), a instituição em que realizei as entrevistas com gestantes e parturientes em situação de risco social, os dados obtidos neste grupo, denominado A, bem como os dados obtidos no grupo com gestantes e parturientes não consideradas em situação de risco social, denominado nesta pesquisa como B. O instrumento de pesquisa utilizado para levantamento dos dados então apresentados, encontrado em anexo, é baseado nos estudos sobre Psicologia da Religião de Hood Jr., Spilka, Hunsberger e Gorsuch (s.d), bem como em suas escalas de experiência mística e de experiência religiosa. Nesta parte da tese ainda se apresenta capítulo sobre os discursos, bem como uma comparação entre eles, além da análise e discussão dos dados obtidos. A análise dos dados qualitativos será realizada com o

referencial Junguiano (1998), com contribuições de Chevalier e Gheerbrant (2005) e de Cirlot (2005).

Deste modo, os três grandes blocos que compõem as partes desta tese articulam-se entre si, esclarecendo e fundamentando cientificamente o campo, método e o objeto desta pesquisa, submetendo metodologicamente seu referencial teórico geral, conceituando as categorias de análise desta pesquisa que darão sustentação teórica às posteriores análises para, então, apresentar e discutir os dados colhidos segundo as estratégias metodológicas escolhidas. Após a exposição das referências bibliográficas que deram suporte à redação deste texto, apresento como anexo o roteiro das entrevistas e o questionário realizado.

PARTE I: Psicologia e Religião no Brasil

Capítulo 1. Psicologia, Religião e Religiosidade na Realidade Contemporânea

Conforme anteriormente descrito, é perceptível o interesse geral da sociedade pela Psicologia. Em uma rápida pesquisa em revistas semanais de grande circulação no país, podemos observar a reincidência de reportagens – com destaque na capa – sobre comportamento e espiritualidade (VEJA nº. 34/ano 50; CLÁUDIA nº. 10/ano 45; ÉPOCA nº 443/2006, ÉPOCA nº 459/2007). Do mesmo modo, é observável por um lado a rejeição ou a desconfiança da religião em alguns setores da Psicologia, e por outro o mesmo sentimento em alguns grupos religiosos. De modo equivalente, é possível observar associações ingênuas dos conhecimentos da psicologia à espiritualidade e religião, bem como a utilização da psicologia para legitimação de práticas religiosas. Considerando que comportamento, identidade, experiência da maternidade e a espiritualidade são elementos fundamentais para o estudo deste trabalho, e observando o duvidoso panorama anteriormente descrito sobre a relação atual entre os temas, penso ser prudente um aprofundamento dos conceitos e suas relações, especificamente no campo social brasileiro, para fundamentar adequadamente as análises da pesquisa que se realizará.

Deste modo, este capítulo se dedicará a revisar o estado da Psicologia Social da Religião e seus principais autores, sobretudo no Brasil. De igual maneira, a questão da Verdade na experiência religiosa e na maternidade, bem como a relação entre a religiosidade e a saúde mental serão estudadas neste capítulo.

1.1. Psicologia Social da Religião: apresentação

De acordo com Pinker, “... a crença de que os corpos são dotados de alma não é apenas um produto de doutrina religiosa; ela está imersa na psicologia das pessoas, e tende a emergir toda vez que elas não diferem as descobertas da biologia”. (s.d.: 311)

A Psicologia, enquanto ciência, configura o estudo do comportamento humano, compreendendo-se por comportamento o conjunto de ações objetivas e subjetivas do ser humano, ou seja, seus atos empíricos e suas emoções, pensamentos, aquisições cognitivas, relação inter e intrapessoal, etc. Para Lane, o comportamento pode ser entendido como:

... toda e qualquer ação, seja a reflexa (no limiar entre a psicologia e a fisiologia), sejam os comportamentos considerados conscientes que envolvem experiências, conhecimentos, pensamentos e ações intencionais, e, num plano não observável diretamente, o inconsciente. (1991: 7).

Uma vez que a ciência não é o único meio de compreensão da realidade e da vida humana, é possível que o indivíduo não cientista tenha uma visão psicológica do ser humano; no entanto, sem pesquisa empírica de base não é possível fazer afirmações gerais sobre a realidade. De acordo com Hack (2003), para alguns autores, há grande distância entre ciência e religião. O autor aponta a problemática da nomenclatura, definição de objeto e método adequados para o tratado das questões sobre religião, (a parcialidade de preconceitos), bem como o problema da “verdade” em ciência e em religião; do estudo do fenômeno e das ciências humanas/sociais:

As Ciências da Religião oferecerão uma visão de mundo da reforma religiosa do século XXI, sua influência na configuração religiosa e política do mundo ocidental, destacando elementos históricos, simbolismos e ritos, para re-analisar a religião, não apenas em termos de economia e mercado, mas como proposta de reflexão sobre o fenômeno religioso em suas relações com a sociedade. (Hack, 2003: 25)

À Psicologia Social interessa estudar o comportamento do sujeito naquilo que ele é influenciado socialmente, o que se dá desde o nascimento à morte, na dinâmica histórico-social da vida. Ela estuda a relação entre o indivíduo e a sociedade, desde o julgamento de valor, do sentimento de pertença e da construção da identidade, até as relações de trabalho e classe social, passando pelo interesse sobre a formação da concepção de mundo, da linguagem, das relações interpessoais, da mediação entre intenção, ação, pensamento e desenvolvimento da consciência social, bem como a análise das instituições como família, escola, igreja, e de como a reprodução das condições sociais podem propiciar o desenvolvimento da consciência social ao sujeito.

No campo da Psicologia Social da Religião, o objeto de estudo concentra-se na complexidade entre religião e religiosidade. Nascida da Ciência da Religião, percebe algo em comum em todas as religiões e tem como objetivo alcançar o conhecimento dessa constante entre todas elas. Para tal, apresenta uma autonomia da Psicologia, ampliando seu conhecimento para outras ciências da Religião. Nesse sentido, constrói uma diversificação de

abordagens que dialogam com interdisciplinaridade com as Ciências Humanas, bem como com a Teologia e com a Filosofia.

De acordo com Catalan (1999), seu objetivo geral é inventariar comportamentos religiosos, explorar diferentes significativas religiosas, compreender os comportamentos religiosos com relação a outros fenômenos humanos, e conceber uma estrutura Psicológica ao comportamento religioso. Nesta perspectiva, considera-se comportamento religioso aqueles comportamentos humanos que partem da convicção da existência de seres sobrenaturais; que consideram a existência da relação entre as esferas natural e sobrenatural; que se baseia na existência de crenças e rituais sancionado pelo divino; que dividem o mundo entre elementos profanos e sagrados; que considera a comunicação entre as realidade naturais e sobrenaturais; que tenta ordenar a vida em harmonia com os desígnios sobrenaturais; que remetem à verdade revelada, considerando-a superior ao esforço de compreensão do mundo; e que consideram a prática de conviver religiosamente em comunidade. Contudo, as concepções e condutas que trazem sentido ao existir humano remetem à esfera da espiritualidade e, mesmo para o ateu, configura um comportamento psicologicamente religioso.

Existem algumas correntes de compreensão da Psicologia da Religião que se distinguem entre si pela compreensão que fazem da religiosidade para o ser Humano. Sublinhando o instinto, a corrente sociobiológica considera que tudo o que é útil à espécie prospera e permanece, concebendo a religião como um elemento instintivo de utilidade para a perpetuação e manutenção da espécie. A corrente Psicobiológica, que também se baseia na instintividade inata do ser humano, descreve a religião a partir de três instintos atitudinais (medo, curiosidade e sujeição) e três instintos emocionais (admiração, reverência e senso de fascínio).

Entre as correntes da Psicologia que sublinham a aprendizagem e a influência cultural, há a ênfase sobre a defesa e a proteção religiosos como comportamentos infantis, associando a maturação da espécie ao amadurecimento cultural.

Nas correntes que consideram a religião decorrentes de dois processos, o inato e o cultural, existem ainda os estudos em neuropsicologia da religião, que considera os aspectos biofisiológicos do comportamento religioso.

Considerando a finitude da vida e o desejo fundante de eternidade do ser humano, a religião apresenta tanto um caráter funcional quanto transcendente para a emergência da experiência religiosa, ou experiência de revelação. Numa abordagem psicológica, a

experiência mística é a experiência que toma o indivíduo por inteiro, com a perda do senso de tempo e espaço, transformando sua vida, positiva ou negativamente, dando consistência a seu eu pessoal. Assim, a experiência mística não se dá restritamente ao quadro religioso, mas também em outros meios, como através da música, da arte, da emoção que dá um senso de pertença ao indivíduo. Para Glock (s/d), a experiência religiosa é experiencial, ritual e simbólica, ideológica, consequencial (ética) e institucional. A experiência mística transpõe estas limitações, podendo ocorrer também em seus limites. Contudo, permite tanto experiência em estado de consciência ordinário (vigília), quanto alterado (de expansão, concentração, clarividência, premonição, transe), sem que sejam consideradas patologia.

Assim, enquanto as Religiões configuram fenômeno social, a religiosidade se refere às posturas e ao modo de relacionamento do sujeito com o Transcendente, e a Psicologia da Religião lida cientificamente com estes campos e com a questão da fé, considerando outras áreas como genética, neurofisiologia, anatomia, formulações metafísicas, medicina, psicologia, sociologia, etc. para compor seu conhecimento destes processos.

De acordo com Paiva:

Ciência e Religião têm sido um binômio problemático em algumas áreas da cultura ocidental moderna. O acréscimo da Psicologia a este binômio tem o sentido de descartar a extensão da ciência natural e biológica para a ciência humana e de aproveitar a dimensão psicológica que vincula o cientista à religião e o religioso à ciência. (2002: 173).

Em seu trabalho, Paiva (2002) aponta um envolvimento com diálogo ativo entre ciência e religião. Fundamentado em Ian Barbour, apresenta quatro diferentes modos de relacionar tais categorias: o conflito, a independência, o diálogo, e a integração que seguem no sentido do entendimento desses dois modos culturais de conhecer a natureza, o ser humano e Deus. Citando Hefner, Paiva explica que:

... hoje em dia, cientistas e teólogos compartilham de uma interface que pode ser denominada 'busca de sentido'. Enquanto as religiões tradicionais fornecem uma moldura abrangente de sentido, as ciências oferecem uma moldura abrangente de causalidade. São molduras distintas, com convergências e discrepâncias, mas procura-se hoje, com interesse acadêmico, uma forma de articulá-las. (*Ibid.*: 174)

No que diz respeito à Psicologia e Religião/Ciência:

Em relação à psicologia, a questão religião/ciência assume diversas feições. A psicologia tem uma dimensão que aproxima das ciências naturais e biológicas e outra dimensão que a aproxima das ciências históricas e hermenêuticas. Exemplos nítidos seriam a neuropsicologia e a psicologia cognitiva da inteligência artificial, de um lado, e, de outro, a psicanálise e diversas psicoterapias (...) Em relação à religião e à busca de sentido, a psicologia encontra-se mais vizinha da dimensão histórica-hermenêutica, onde, assim, como a religião, “produz conhecimento, desperta motivação e muitas vezes leva à transformação social”. Porém, essa dimensão não pode ser vista como separada da outra: “o que parece estarmos aprendendo por meio da pesquisa em neurociência é que as explicações do cérebro podem acabar exigindo termos como crenças, desejos e sentimentos, bem como neurônios, sinapses e serotonina” (*Ibid.*: página) Apoiando-se na teoria multi-nível de Barbour (1990), Schafranske oferece a perspectiva integrada de que é a partir do self que os acontecimentos no cérebro evoluem para significados psicológicos, dentre os quais, o da busca de sentido. (*Ibid.*: 174)

1.2. Diferenças conceituais entre religião e religiosidade

Para Jerez (1995), no século XIX surgiram múltiplas teorias herdadas em torno do surgimento e desenvolvimento da religiosidade humana. Estas teorias geralmente são inconconsiliáveis, e refletem suas ideologias de caráter teológico, filosófico, sociológico, etc., dificilmente harmonizáveis entre si. Assim, afirma ser necessário analisar objetivamente essas teorias interpretativas do fato religioso e não elaborar uma teoria única, o que poderia ser muito prematuro. A autora aponta que a religião sempre esteve presente em toda história da humanidade (tanto na história, quanto na pré-história) e que a crença em um ou vários seres superiores ao homem é universal e constante no ser humano. "A análise da religiosidade feita por estudiosos como Durkheim, Weber, Jung, Rudolf Otto pretendeu demonstrar que a conduta religiosa é determinada pelos aspectos psicológicos sociais, econômicos e culturais que caracterizam as pessoas." (Jerez, 1996: 8).

Caracterizando a religião, a autora afirma que no passado a fé religiosa era espontânea, porém, vital, traduzindo um laço vital entre o homem e a sociedade, e também um laço entre o mundo e a posse desse mundo, e posse de si mesmo, o que determina a evolução humana e cultural. E, afirma, portanto, que a religião é dinâmica assim como o homem e sua cultura, e através de um estudo deste processo evolutivo poderemos nos deparar com fontes vivas das atitudes religiosas contemporâneas. Em sua revisão literária, conclui que para W. James (1842-1910) o fato religioso é universal e constante, podendo ser analisado através de uma investigação científica, uma vez que ocorre na consciência psicológica humana, enquanto que para Mircea Eliade (1907-1986) os "... estudos fenomenológicos da religião nos revelam um

homem sumamente religioso. Para o homem arcaico o cosmos era uma manifestação do sagrado, uma hierofania..." (1996: s.p.), ou seja, os símbolos cósmicos - o sol, a água, as montanhas, a selva, a rocha, etc., representavam-lhes o divino.

William James (1985) diz que a religiosidade é gerada para que as pessoas possam resolver positivamente questões pessoais geradas por sua vivência no sistema sócio-cultural do seu mundo. Traumas, doenças ou perdas de entes queridos (sofrimentos pessoais) têm o poder de levar o ser humano a questionamentos sobre a existência de Deus. Baseada nisto, Jerez (1995) afirma que o sentimento de mal-estar generalizado diante dos problemas atuais do mundo, como violência, guerras, bombas, e muitas outras coisas, têm levado à construção de pontes sobre todas as formas e fronteiras criadas em última instância pela mente humana, dando como exemplos os encontros de grandes tradições espirituais e o aparecimento de movimentos alternativos.

Os conhecimentos atuais e o grande desenvolvimento tecnológico trouxeram junto com muitos benefícios para a humanidade, a desarmonia. Estamos na crise da modernidade (...) e os problemas que enfrentamos não são apenas econômicos, políticos e tecnológicos (...) são reflexos do estado emocional, moral e espiritual da humanidade contemporânea (...) O mundo está em crise por falhas do paradigma atual: De um lado temos a falta do alimento e do conforto, de outro, a miséria psicológica que acompanha o excesso de alimento e conforto dos países desenvolvidos, onde crescem a solidão, a indiferença, a violência sob todas as suas formas. (Jerez, 1995: 11-12)

Prosseguindo, a autora diz que a crise da racionalidade moderna apresenta um aspecto como se não existisse parâmetros ou referências institucionais atuais. Durante muitos séculos, as referências eram exteriores como a cosmologia. Por exemplo, na Renascença, o homem e a mulher tornam-se a medida de todas as coisas e, hoje, procuram-se um questionamento de todas as coisas para se explicar o real. No entanto, a insuficiência das explicações vem da própria imprevisibilidade do real. O surgimento das religiões vem para dar continuidade a este processo. Através da religiosidade, a pessoa alimenta os grandes sonhos, as grandes utopias que lhe permitem viver e seguir com esperança a vida. Através destas constatações, Jerez (1995) apresenta que um dos poucos desenvolvimentos encorajadores do mundo: o renascimento pelas antigas tradições espirituais e busca mística. Afirma que pessoas que passaram por intensas experiências de transformação e conseguiram aplicá-las a sua vida cotidiana exibem mudanças muito nítidas em seus valores. Esse resultado encerra à grande

promessa para o futuro do mundo, uma vez que se desvia das características destruidoras e auto-destrutivas de identidade, promovendo a sobrevivência individual e coletiva.

As pessoas envolvidas no processo de "emergência espiritual", ou seja, na busca emergente de conforto espiritual para problemas pessoais, individuais, tendem a desenvolver uma nova visão da vida e elevar não apenas a preocupação consigo mesma, mas também com o mundo e com os outros seres. Surgem como prioridade os problemas da humanidade. Deixam-se de lado as diferenças humanas e exaltam-se a o que os homens têm em comum.

A religiosidade individual tem sua origem na família, mais tarde na escola, no bairro e no meio em que se vive. No entanto, mesmo num ambiente coletivo, a vivência individual é dada de forma diferente para cada ser, conforme fatores psicológicos, sociológicos, atividades pessoais, educação, etc. E, daí a distinção entre as religiões históricas é inevitável. Cada uma está condicionada a um contexto antropológico e cultural, mas existe no fundo uma unidade, um centro entre todas elas. Para o "crente comum" há oposição entre as religiões, para os iniciados há uma religião, a do Ser Único, que se manifesta em múltiplas formas, afirma Jerez:

O nível de religiosidade durante a vida inteira afirma-se, enriquece e modifica-se, desenvolvendo-se segundo a lógica que é individual em cada indivíduo, segundo os diversos elementos intelectuais afetivos, emotivos, etc. (...) Apesar de o sentimento religioso ser universal, as mentalidades religiosas manifestam-se de maneiras diversas. Cada povo, cada geração e mesmo cada ser humano tem sua maneira própria de reagir perante o sentimento em relação ao divino. (*Ibid.*: 15)

Jerez (1995), aponta que a religiosidade não é um ato isolado, mas uma progressiva e dinâmica orientação da pessoa como um todo para valores religiosos: é a integração das motivações religiosas dentro do próprio eu, capaz de dar dinamismo a todos os elementos que compõem a identidade do indivíduo. Um indivíduo vive experiências de vida, de conhecimentos, de aprendizagens - físicas, abstratas, religiosas, etc. Para autora, o nome com que a experiência religiosa poderá ser qualificada não importa. Citando James, assinala que a conduta religiosa é uma característica típica do comportamento humano, considerando como a religião interior, pessoal, subjetiva, diferentemente da institucionalizada e objetivada em modelos históricos. Contudo, argumenta a existência de outra etapa da formação religiosa, quando se busca provas da existência do objeto de fé que a instituição religiosa afirma serem reais. Este elemento - o racional - assegura a continuidade no contexto histórico e social. Para

autora, existem duas linhas que dividem o campo religioso: o institucional e o pessoal. A Religião (ou Religiosidade) significa atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que estes se relacionam ao que consideram divino, dando como exemplo a escolha pela vida religiosa na instituição.

De acordo com James (1985), a experiência religiosa origina-se em estados místicos de consciência, podendo ser experimentada diretamente, mas nunca transferida a outros, aproximando-se a estados de sentimentos, antes dos do intelecto, e modificando a vida interior do sujeito entre os momentos de sua ocorrência. Sendo assim, não é privilégio de uma religião específica, mas com base em sistemas metódicos de elevação da alma a Deus, por prática da oração, a experiência religiosa pode atingir os níveis elevados de experiência mística, nos quais o estado de consciência torna-se "... insusceptível, incapaz de qualquer descrição verbal" (James, 1985: s.p.).

Assim, a experiência religiosa pode também apresentar-se diabólica ou desintegradora, quando a emoção é pessimista e, em lugar de consolações, temos desolações. Deste modo, os chamados "estados místicos" quando bem desenvolvidos, são e têm o direito sobre os indivíduos; não apresentam nenhuma autoridade que proíbe a visão crítica; quebram a consciência não-mística ou racionalista, baseando-se apenas no intelecto e nos sentidos. Para James, o "sentimento religioso" é uma entidade mental que pode intervir na vida das pessoas religiosas. Afirmar existir diversos níveis de religiosidade, e que a religiosidade deve ser analisada nos campeões, nos santos, nos místicos, nas pessoas religiosamente realizadas, pois só nestas se manifesta a essência psicológica da religião. Assim, as pessoas religiosamente maduras apresentam-se com mais riqueza de conteúdos psicológicos, derivados da certeza subjetiva que tem na presença do divino que as condiciona e as estimula. A maturidade religiosa traz consigo a motivação e o caráter dinâmico.

Para Jerez (1995), a *Experiência Religiosa* para um indivíduo que tenha anteriormente rejeitado um envolvimento religioso, pode ocorrer como "conversão", levando o indivíduo a adotar, posteriormente, uma crença religiosa particular para dar sentido aquilo que o atingiu. Para a autora, a Experiência Religiosa trata-se de um desenvolvimento. Neste desenvolvimento, ocorrem vários estágios de mortes e renascimentos, ou seja, morte para o nível antigo e renascimento para o nível recém manifesto. Baseada em Wilber, afirma que quando todas as camadas tiverem sido transferidas e todas as mortes consumadas, o resultado será apenas Deus, na verdade final, e ressurgir o fluxo de consciência.

1.3. A dificuldade no estudo e pesquisa da subjetividade humana

Conhecer. Tomar posse de procedimentos, técnicas de verificação, de algo que possibilite descrever, calcular ou prever o que é controlável (mesmo que não infalível) num objeto, fato, entidade, realidade ou propriedade. Mas, em certos limites, e no que se refere ao método e possibilidade de praticar os procedimentos que consistem o conhecimento.

Conhecer, de acordo com Abbagnano (2000), difere de crer, uma vez que crer é a dedicação a uma verdade que não é verificável, enquanto conhecer busca métodos de verificação. Em Agostinho, crer é também conhecer.

A Epistemologia é o conjunto de regras da ciência, ou mais eloqüentemente dizendo, é o ramo da filosofia que trata do modo como conhecemos a realidade, de modo objetivo, com competência para defender a própria idéia. Investiga o que realmente é aquilo que nos parece ser: busca, em última instância, não a verdade, mas o conhecimento. É um rompimento com a mesmice, com aquilo que já é conhecido, com aquela força que leva a permanecer no mesmo lugar numa postura tolerante, e que torna o ser humano estúpido e inerte. A epistemologia só serve para ser transformadora do conhecimento: aprende tanto os jogos, teorias e autores do conhecimento, como também os seus limites.

A problemática no estudo da subjetividade humana encontra-se neste aspecto: como verificá-la. As teorias sociais, as abordagens em Ciências Humanas, as teorias psicológicas que observam a dinâmica psíquica utilizam técnicas de observação do comportamento humano, a relação entre o discurso e a ação, e a análise da significação psicodinâmica nos conceitos enunciados na expressão humana. Assim como todo o método, este também apresenta e está ciente de sua limitação: o discurso do sujeito sobre sua verdade subjetiva. O pesquisador, numa primeira instância, ficaria à mercê da sinceridade ou do engodo do sujeito de sua pesquisa, fossem quais fossem os motivos para isso. Todavia, não seria essa uma variável para análise e consideração na construção do processo que leva ao conhecimento de dada realidade? Não seria a incontrollabilidade do objeto – subjetividade humana – uma de suas características mas, não só por isso, impossível de se estabelecer um padrão médio em sua dinâmica e em sua expressão comportamental?

De acordo com Oliveira, “... no século XX Freud passa a realizar estudos mostrando que o comportamento irracional pode ser explicado, não mais em termos de “demônio”, mas em termos do funcionamento normal de aspectos da personalidade” (1984: 8).

Toda operação cognitiva que visa um objeto e busca estabelecer com ele uma relação que elucide uma característica própria efetiva, de acordo com Abbagnano (2000), resume o procedimento de verificação que consiste o conhecimento. Desse modo, tanto se pode interpretar “conhecer” como a relação enquanto identidade ou semelhança, e a operação cognitiva enquanto processo de identificação com o objeto ou sua reprodução, como também se pode interpretar que a “... relação cognitiva é uma apresentação do objeto e a operação cognitiva é um procedimento de transcendência” (Abbagnano, 2000: 174).

Se, como o referido autor explica Platão, “... conhecer significa tornar o pensante semelhante ao pensado” (Platão apud Abbagnano, 2000: 174), não se conhece com certeza, mas se reproduz o objeto – correspondência entre o Ser e a Ciência é o conhecimento da verdade.

Nos pressupostos Platônicos, além da conjectura das coisas sensíveis, o conhecimento pode também significar a opinião acreditada e a inteligência filosófica que procede dialeticamente, tendo por objeto a realidade do ser.

Na Filosofia Moderna, o Idealismo Romântico concebe o conhecimento como um processo de unificação entre a idéia (consciência que se realiza) e o objeto: há uma unificação da realidade subjetiva com a objetiva, levando à consciência a unidade necessária às duas realidades. Nas expressões religiosas, a relação da consciência com ela mesma configura o conhecimento. Não é possível conhecer o diferente de si, portanto, o único conhecimento verdadeiro é o que se tem de si mesmo. Assim, o testemunho do indivíduo sobre si, da percepção que a consciência tem das próprias experiências vividas, seria a via para o acesso à sua realidade subjetiva, por ser concreta e real para o sujeito. A técnica da entrevista e da análise do testemunho configuraria, assim, um método de averiguação de realidade subjetiva humana.

O positivismo apresenta o conhecimento a partir do pressuposto de que a linguagem possui caráter identificador na operação do conhecimento. O símbolo, ainda que não imagem semelhante daquilo que representa, deve apresentar algo idêntico ao que representa em sua própria imagem.

Numa segunda fase da Doutrina do Conhecimento como identificação, encontra-se no pensamento Kantiano, o conceito de conhecimento identificado com a ordem objetiva. Nesse pensamento, fenômenos não são coisas em si mesmas, mas as representações de coisas. Assim, categoria é a forma como submeter o fenômeno à condição do pensamento. Então, a

ordem objetiva nada mais é que a adaptação da realidade aos procedimentos da mente na operação de conhecer. Conhecer não seria identificar, mas uma operação de síntese – o que deixa em aberto a possibilidade de fazer outra compreensão do que significa conhecer: transcendência.

O conhecimento como transcendência vê conhecer como o ato de deslocamento até o objeto, transcendendo à sua direção. É uma operação em virtude da qual o próprio objeto está presente, em pessoa ou por um signo que o torne rastreável, descritível, previsível. Deste modo, o conhecimento pode ser evidente, que se dá pela presença do objeto em sua própria manifestação; ou não evidente, quando ocorre por meio de “... signos ou sinais que remetem à própria coisa sem que tenham qualquer identidade ou semelhança com ela” (Abbagnano, 2000: 179).

Compreendendo o signo como aquilo que representa ou supõe outra coisa, a síntese em Kant é a compreensão da multiplicidade reunida de diferentes representações, formando um conhecimento; é uma ligação das representações com o objeto pensado. Dessa forma, o conhecimento compreende um conceito pelo qual o objeto pode ser pensado (categoria), e é a intuição com que ele é dado, ou seja, a relação direta e sem intermediários com o objeto, o que implica sua presença, não como coisa em si – o que em sua concepção é inatingível – mas de forma que possibilite o acesso ao signo.

Se, como no pensamento Kantiano, cada “espécie” tem o seu próprio modo de dar-se, de existir e, conseqüentemente, seu próprio método de conhecimento, deve também a subjetividade apresentar signos e meios que, mesmo com a limitação relativista da inatingibilidade da coisa em si que a constitui, possibilite acesso à sua realidade e, assim, ao conhecimento de seu funcionamento.

Compreendendo o conhecimento como o conjunto de operações, mesmo que diferentes entre si, que em diferentes campos objetivam emergir caracteres próprios de objetos específicos, a Epistemologia se ocupa do tratamento do problema do conhecimento: a realidade das coisas, o mundo externo. Porém, perde seu significado na Filosofia Moderna. Atualmente, o objeto da indagação são os procedimentos efetivos, a análise das condições e dos limites de variedade dos procedimentos de investigações, e dos instrumentos lingüísticos do saber científico, a metodologia e a técnica de procedimentos que uma disciplina dispõe para conhecer seu objeto de estudo.

Nesse sentido, o que é experiência? Como lidar com os fenômenos? Uma possibilidade é a descrição do comportamento, outra é o acolhimento do relato humano sobre a experiência vivida. Mas esse é o grande desafio do conhecimento em relação à subjetividade humana: se a experiência não dá acesso à construção do conhecimento em si mesma, como dissertar sobre ela com fidelidade epistemológica? Essa é a grande questão que me incomodou ao estudar Rosenzweig (2000), Strauss (1997) e Milbank (1999), atravessando a crítica da fácil assimilação do fenômeno da religião ao conceito de cultura, que pretendo discutir a seguir.

1.3.1. O problema do estudo da subjetividade em Ciências da Religião

Se a epistemologia tem de servir para levar o pensador para além do medo, para que seja capaz de conhecer e falar desse conhecimento, em sua prática de força, choques, interesses e política, não pode simplesmente se engessar em seu método e sumariamente concluir que não há como acessar como objeto a subjetividade humana; creio que seja necessário a reflexão, trabalho árduo e muitas frustrações nas tentativas e erros de um processo de busca por novas metodologias lógicas que, sem ingenuidades ou discursos incoerentes, possam ampliar o estudo e debate da condição humana para além daquilo que é possível observar apenas com alguns dos sentidos humanos.

As Ciências da Religião têm por objetivo o estudo da religião por um prisma que não o do crente, mas como um objeto subjetivo individual, e fenômeno social (pressão do grupo ao indivíduo, busca de sentido de vida, cultura com sistema de signos) e discussão conceitual (epistemológico).

Mas há uma controvérsia interna em Ciências da Religião no que se refere a seu próprio objeto e método. Se por um lado há quem negue a experiência epistêmica absoluta, considerando o conhecimento “despedaçado” (sofistas), há a epistemologia que questiona e conceitua a somatória das ciências humanas em seus estudos sobre a Religião, considerando Religião como um conceito construído a partir de embates no campo do conhecimento.

Assim, a epistemologia seria o sentimento de estranheza e ignorância diante da realidade, que leva à busca do conhecimento. Para Tomas Kuhn, o método determina o objeto: importância da definição de Religião para conhecer o problema da pesquisa – multiplicidade de conceitos e métodos que definem religião é característica própria das Ciências da Religião.

Em *Psicologia da Religião*, citando William James – enquanto importante estudioso da dimensão psicofenomenológica da experiência religiosa – religião poderia ser compreendida como o “... conjunto de sentimentos, atos e experiências do indivíduo humano, em sua solidão, enquanto se situa em uma relação com o que for por ele considerado divino” (James, 1985: s.p.). Contudo, a dimensão do contexto social e histórico também deve ser levada em consideração, tendo em vista a complexidade do fenômeno religioso e, de acordo com Vergote (2002), este trabalho compreende religião de forma mais ampla em relação ao fenômeno religioso: enquanto relação vivida e praticada entre o ser humano e o que de supra-humano que ele crê, e o conseqüente comportamento de formação de sistema de crenças e sentimentos que desenvolve em função dessa crença. Desse modo, não creio ser “fácil” a assimilação e a compreensão da experiência religiosa humana ao conceito de cultura, de subjetividade ou de construção social da realidade/contexto.

Rosenzweig (2000) faz crítica ao estudo científico que despreza a revelação em si, no procedimento romântico, ao transformar a história da Revelação e Cristianismo em mito. Faz crítica ao tratamento de fora para dentro, apontando que o Pragmatismo considera o conhecimento ao longo do tempo esquecendo do conceito de revelação, e aponta não ser gratuita a passagem de revelação para mito, de religião para cultura.

Em seu pensamento, o conhecimento ocorre no tempo: indica uma contingência necessária entre linguagem e o mundo; a compreensão do conhecimento só se dá no mundo concreto e em tempo real. Assim, faz crítica ao conceito de cultura, justificando que tal idéia leva à inércia da identidade.

Rosenzweig (2000) analisa toda a filosofia, contribuindo assim com uma nova proposta para o olhar em relação à religião, associando a revelação à filosofia. Para ele, conhecimento é diálogo num procedimento conceitual: ato da reflexão e conhecimento pressupõe também um distanciamento, diferenciação, categorias.

Em relação à idéia de que o termo Religião seja um sistema ordinário de atos práticos no mundo, ou uma orientação para falar do transcendente como aquilo que está além dos limites desse mundo e do tempo, Rosenzweig (2000) diz que religião é construção humana. Para ele, relaciona-se com transcendência e eternidade, definindo transcendência em termos de espaço, como aquilo que vai além da capacidade humana de representação no espaço, e eternidade como aquilo que vai além da nossa capacidade de representação no tempo. Quanto à associação entre Religião e Cultura, aponta que muitas vezes não se compreende uma

religião porque se está recoberto pela capa da cultura e, assim, uma cultura só tem valor quando quem opera nela pensa em fazer conhecimento e não cultura. Em sua busca por conceitos autônomos, a cultura se fecha em si mesma, abrindo o foco de sua crítica: a essência (identidade baseada na substância).

Sendo assim, no estudo da Religião, o encontro da verdade para Rosenzweig (2000) se dá no próprio Deus de Israel, que sempre chega na prática, a partir da Revelação: andar lado a lado com Deus é ir para dentro da vida prática. Deste modo, critica a mística porque para ele ela não leva à prática, e considera que toda a definição de mística é uma experiência ontologizada. Aliás, em *Teologia Atéia*, postula como problemática o fundamento do estudo da religião no sujeito humano, no Ser: vê formas de estudar o problema de Deus sem uma ‘desqualificação’ ontológica que se reduza à subjetividade como projeção de necessidade humana.

Rosenzweig (2000) faz uma diferenciação entre mito e revelação, em que aquele é construção humana e este a própria verdade manifestada, sendo esta a base de sua crítica aos erros conceituais no estudo da religião. Para ele, o estudo da religião que nasce como Romantismo é Antropologia, e por isso rompe com a distinção entre o que é Humano e o que é Transcendente, desprezando este último.

Contudo, questiono se não seria uma das facetas do estudo da religião a compreensão que o ser humano tem da relação com o que é transcendental, não considerando esta dinâmica como projeção ou como cultura, mas na expectativa da compreensão da subjetividade e suas nuances na relação específica do que é revelado ao Ser Humano e para os desdobramentos práticos em seu comportamento dentro do tempo e da história. Não vejo incompatibilidade em compreender conhecimento como transcendência, e considerar a religião enquanto revelação, fazer um estudo da perspectiva subjetiva da relação entre o sujeito e Deus nas suas angústias e conflitos entre o desejo e o mandamento, e a influência desta experiência intrapessoal nas relações sociais.

Rosenzweig (2000) aponta que reduzir revelação a mito significa submeter Deus à categoria de sujeito e, dessa forma, a compreensão do conceito de cultura Judaico Cristão Protestante atual é atéia ao negar o transcendente em seu entendimento de religião como construto social e não como realidade transcendental. Faz crítica ao contexto, não acredita que o ser humano possa ser somente uma síntese do contexto em que se insere. Acredita que a idéia de contexto não serve como análise de tradução ou das obras de uma pessoa.

Para ele, as questões de identidade e alteridade são importantes, e o pensamento deve ser falado num diálogo real. Rosenzweig (2000) valoriza o discurso como gerador de mudança (epistemologia da discordância); a idéia de que a unidade de Deus é concebida pelo judeu como resultado da luta para lidar com a divisão do seu eu. Faz crítica à ‘psicologização’ de que a compreensão de Deus é resultado da fratura interna, à idéia de fundamentar Deus em necessidades humanas (projeção) a partir da natureza da subjetividade. Para ele, fundamentar Deus a partir do contexto social é a mesma coisa: Teologia passa a ser antropologia.

Contudo, julgo ser impossível se pensar o sujeito, o indivíduo, o ser humano como desvinculado da influência de seu meio em sua manifestação e ação no mundo concreto. Não se pode radicalizar e conceber o sujeito como fruto absoluto do meio em que foi gerado e educado - outros fatores como o biológico, ou a própria personalidade e pré- disposições psicológicas pessoais, por exemplo, são tão importantes quanto – mas penso ser impraticável a concepção de que as pessoas estão totalmente à parte da realidade objetiva que as cercam. Não há como não perceber o aspecto determinante que o contexto detém na expressão plena da vida humana.

Rosenzweig (2000) não aceita a concepção de que idéias são construídas, considerando o discurso da personalidade centrado no ser humano como paganização. Para o autor, mascarado pela idéia de valorização do ser humano está a hipótese de que tudo pode ser explicado pelo humano. Aponta a impossibilidade de se realizar Ciências da Religião numa perspectiva teológica quando se define religião como cultura, uma vez que em sua análise, Religião é Revelação e Cultura é construto humano, antropológico.

Do mesmo modo, Rosenzweig (2000) postula pragmaticamente que a linguagem não tem relação significativa com o mundo, sendo apenas instrumentos para a ação no mundo, sistemas de sobrevivência humana. Deste ponto de vista, não há essência nelas, não havendo o que interpretar simbolicamente delas. O único significado que teriam seria a ação que dela se desdobra ao mundo concreto através da comunicação.

Todavia, a linguagem é, por definição, um sistema de signos carregados de significados que remetem a idéias, realidades (subjetivas e concretas) e às coisas cujos signos representam. Revelam não a essência, mas parte daquilo que significam, inclusive a experiência que o indivíduo tem de Deus em sua intimidade. Obviamente, não se defende aqui que através da palavra se detém a própria experiência mística do outro; tal dimensão de conhecimento só será possível ao indivíduo que vivencia a experiência de Deus. Mas não se

nega a possibilidade de conhecimento de parte dessa experiência pela interpretação da significação dela para o indivíduo, da representação em seu imaginário, da dimensão simbólica que a experiência religiosa lhe confere e as idéias que lhe desperta para a configuração de sua conduta prática no plano da relação com o outro – transcendente ou imanente.

Em Rosenzweig (2000), a importância da epistemologia está na dinâmica do processo cognitivo, não no nome do objeto como essência. Assim, a palavra não representa o real, e por isso não pode ser uma essência, mas constitui uma dinâmica prática dentro do tempo.

A essência é inatingível de acordo com o autor, e o conhecimento de Deus é revelação. Deste modo, considera que o discurso sobre o “espanto” humano vivenciado diante do que é misterioso e inefável provoca o afastamento dele. Todavia, o estudo da subjetividade não pretensionava apreender Deus, tampouco a experiência religiosa subjetiva humana; ao contrário, penso que a Psicologia enquanto ciência considera objeto de seu estudo o comportamento humano, mesmo que em sua esfera intrapsíquica ou em sua manifestação através da linguagem oral, artística e simbólica, apenas passível de observação, descrição e interpretação. Obviamente, o comportamento em suas diversas possibilidades não é apreensível de outro modo, e em acordo inclusive com o pensamento do autor, isso ocorre dentro da temporalidade real no contato com o outro. A Psicologia Analítica não busca a essência dos nomes, foco da crítica do autor, aquilo que para ele paralisa o fluxo do conhecimento; mas, ao contrário, procura o significado do signo para aquele que o utiliza para compreender seu comportamento subjetivo.

De fato, Rosenzweig (2000) afirma que o conhecimento ocorre por experiência, prática concreta, o que impossibilita o conhecimento da essência da experiência pessoal, uma vez que é única para o indivíduo que a vive. Contudo, isso de forma alguma deslegitima a descrição que o sujeito pode dar como relato da experiência vivenciada que, no seu conjunto comparado ao de outros relatores, pode contribuir para o estabelecimento do conhecimento da dinâmica subjetiva do comportamento humano.

Sua crítica à metafísica e o apontamento à angústia que a busca das essências provoca é fundamentado, mas, por outro lado, questiono-me: como compreender a realidade, desprovido da significação do real para os indivíduos? Como realizar uma análise do discurso sem a compreensão do que significam os signos fonéticos ou gráficos utilizados no seu conjunto? É clara a relação que se estabelece entre o que o sujeito humano pensa e acredita

ser verdade para sua existência e as atitudes que estabelece com o mundo concreto em que se insere. Não se postula, com isso, que exista teoria que de fato explique a existência humana, mas que as “visões de mundo” que os indivíduos assumem para si são coerentes com as atitudes, condutas que estabelecem em sua vida prática e cotidiana. Ou seja, o ser humano age de acordo com o que acredita. Ter acesso à experiência subjetiva, por meio de linguagem oral, simbólica, artística, etc., pode levar ao conhecimento não da essência, mas, sobretudo dos padrões do comportamento humano na realidade concreta. Se a experiência do indivíduo é real, a pergunta que leva ao conhecimento e, penso, seja o objeto da psicologia, não é “o que é?”, mas “como é?”. O estudo dos símbolos, signos e significados não pode ser considerado essencialista, mas é, antes, um método para o conhecimento de algumas das dimensões da realidade: a subjetividade entre elas.

O pensamento de Leo Strauss (1997) critica e discorda da teoria social de Weber (1997), afirmando que a compreensão do presente a partir da análise do encadeamento histórico que se deu no passado é contextualista e metafísica e, portanto, associa a epistemologia à ética, moral e política na prática real, o que para ele demonstra que o discurso atual sobre tolerância é abstrato. Postula o fato de que o pensamento Ocidental Moderno é marcado pela Filosofia Grega e pelo pensamento hebraico contido na Bíblia – que são as bases do pensamento cristão que influencia a atualidade – mas afirma que o conceito de “cultura” é Metafísica quando compreendido enquanto definição do que o sujeito é. Para ele, “cultura” é conceito científico que constitui objeto de estudo – logo, o cientista está fora dela, mantendo neutralidade e objetividade em relação a seu objeto se eximindo dos conceitos, preconceitos e todo o tipo de influência cultural em sua análise (o que, de fato, penso ser impossível).

Em seu trabalho *Jerusalém e Atenas*, Strauss (1997) aponta a diferença de pensamento das duas principais bases do pensamento contemporâneo: a tradição judaica de conhecer para reverenciar, que concebe a verdade como revelação; e a tradição grega, que conhece para entender a realidade. Dessa forma, explica que não há alternativa para o pensamento contemporâneo que o antagonismo tenso e conflituoso que impossibilita o trabalho com a questão da Verdade. Conclui que tanto gregos como hebreus não se concebiam como produtores de cultura (enquanto narrativas, símbolos, signos), mas como pessoas que buscavam a Verdade, e que a produziam.

Assim, a teoria da cultura – enquanto uma cultura que se vê como universal e suspende a discussão da validade dos conteúdos da cultura, levando à perda de identidade por

desconstruir a memória – só pode levar ao conflito entre o relativismo e o Fundamentalismo, ao discurso de Pluralidade diante a ausência de diálogo, numa privatização do conhecimento que nula a noção de verdade; contudo, sem a Verdade, todo diálogo ou pluralismo apresenta-se como ilusório.

Em sua percepção, o mundo moderno apresenta sério problema no campo da ética a partir da relativização da Verdade. Sua crítica ao conceito de cultura reside no fato de que, para ele, quem pensa a questão da cultura não se sente parte dela, mas como quem busca a verdade, o que desencadeia a teoria da cultura, que desenvolve o discurso moral da pluralidade e tolerância que não é neutro, mas, ao contrário, é também cultura e hipoteca a capacidade de discernimento do indivíduo no conflito de valores da atualidade. Ou seja, para ele, o discurso moderno sobre cultura é também cultura, com mecanismos de produzir outras culturas. Mas, o discurso erudito, nessa cultura, tem autoridade por manter-se objetivo diante da realidade.

A problemática epistemológica que Strauss (1997) aponta refere-se ao fato de que tanto gregos quanto hebreus consideravam-se proprietários da verdadeira sabedoria, contudo de formas antagônicas: enquanto gregos prezavam antes a epistemologia e depois a ética, os hebreus, por temor à Deus, priorizam a ética e depois a epistemologia. Assim, sua análise aponta ao fato de que a crítica à Bíblia é realizada a partir do referencial de pensamento grego, que desconsidera as lógicas internas da historicidade da sua construção, o que leva a modernidade ao projeto de desconstrução da legitimidade verdade religiosa, supondo o conhecimento bíblico como sub-racional. Desse modo, para o autor, a transformação da religião numa dimensão fisiológica e psicológica é a alternativa fundamental para a Modernidade: sua racionalidade político-social obriga a redução da religiosidade à subjetividade, não considerando-a como verdade epistemológica, anulando o caráter cognitivo da religião, lhe limitando enquanto dimensão do conhecimento à apenas imaginação.

Diferente de Rosenzweig (2000), que postula a epistemologia por intuição e revelação, discutindo a questão da subjetividade, Strauss (1997) aponta a epistemologia por intenção política, com uma discussão do conhecimento a partir da consideração do ser humano político e social. Assinala que o conflito ocidental atual delimita-se em querer compreender e querer reverenciar: quando os críticos bíblicos fazem referência ao fato de que, na lógica hebraica não há a noção de essência ou de natureza - uma vez que não apresenta dúvida, nem milagre, mas intenciona em sua lógica apresentar a realidade - demonstram não conhecer o

pensamento do seu próprio objeto de estudo (pensamento e lógica hebraica), fazendo suas análises a partir de outra lógica, a grega.

Nesse sentido, Strauss (1997) aponta a fragmentação da Filosofia e como esse é o eixo da ciência ocidental. Indica uma oposição na compreensão da verdade cuja origem está na base composta do pensamento cristão que estrutura a reflexão sobre verdade no ocidente: enquanto a ciência busca o conhecimento da verdade pela objetividade, a religião encontra a revelação da verdade de modo subjetivo. Sua crítica ao conceito de “cultura” reside no fato de que o considera universalizante e, portanto, sem discernimento; não acredita que um conceito possa explicar toda a realidade e dimensão da existência.

Para Strauss (1997), a experiência pura não existe, exigindo sempre uma mediação na linguagem. A Psicologia, em sua observação, pode minar o conceito de conhecimento a partir da revelação ao tentar interpretar a experiência religiosa, uma vez que interpretar significa supor que aquilo não é a verdade, mas significa o que ela é. Contudo, qual seria a possibilidade em desenvolver conhecimento sobre a experiência mística humana em sua subjetividade que diferisse da experiência pessoal ou da análise do relato de quem a experimentou?

Em sua crítica à noção unilateral de verdade postulada pela ciência, Strauss (1997) aponta o caos social atual no que se refere aos padrões e referenciais de valores, indicando como solução ao problema a recuperação da religião como apontador da verdade, ainda que também a considere solução fraca, tendo em vista a existência de uma proposta moral na ciência – o discurso ideológico ético e político de organização do conhecimento.

Em sua percepção, a ciência traz a noção de cultura para compreensão da verdade, que para o autor leva ao relativismo ou ao fundamentalismo religioso que o ocidente experimenta como tensão atual.

Assim, para ele, a compreensão da religião enquanto cultura pressupõe a dissolução da própria noção de religião; todavia, pertencer a um grupo religioso não é apenas ser religioso, mas é um conjunto de fatos “culturais” que leva o indivíduo a sentir-se pertencente ao grupo, como alimentação, hábitos, etc., que não podem ser ignorados na definição da identidade religiosa do sujeito. Em seu pensamento, a experiência religiosa pressupõe a existência de um Ser Transcendente que na direção do humano se revela e com ele se relaciona que a compreensão da religião como cultura reduz ao diálogo do sujeito consigo mesmo nas dimensões do psiquismo, história, sociologia, negando a legitimidade da verdade da

revelação/religião. Para Straus (1997), a experiência religiosa se dá numa dinâmica do externo para o indivíduo, não sendo cultural, imaginação, neural ou psicológica.

Entretanto, a questão que se faz é: na experiência com o sagrado, nesta mesma compreensão de sua dinâmica, os aspectos culturais, psicológicos ou biológicos do indivíduo que a vivência não são influenciados ou não estão associados à interpretação que o sujeito dá à própria experiência? Seria redução da religião o estudo dos desdobramentos da experiência religiosa na esfera da relação com o sensível concreto, na realidade com o relacionamento com os demais seres humanos, ou mesmo na relação intrapessoal do indivíduo e nas decisões que diante desta verdade assume para si?

Teólogo anti-moderno, John Milbank (1995) faz crítica à Modernidade, postulando que a Modernidade é fruto do Cristianismo e, portanto, a crise de valores pela qual passa só pode ser realmente compreendida a partir da história do Cristianismo. Para ele, a origem dessa problemática centra-se na concepção Moderna de que a transcendência não fornece conhecimento ao ser humano.

Assim, aponta que a Modernidade é produto do fim da Idade Média, resumindo-se a um erro de compreensão teológica, configurando uma teologia perversa e com ausência de sentido, perda dos referenciais de valores morais, niilista, cuja gênese reporta à oposição entre razão e revelação. Para ele, todo pensamento sobre verdade sem a categoria do transcendente – seja reflexão sobre corpo, arte, sexo, relacionamento humano - leva à realidade sem referencial que a atualidade vivencia.

Analisa que a Modernidade desenvolve um pensamento acerca do nada por sua extrema ausência de critérios e por seu embasamento da verdade centrada na coerência dos argumentos utilizados, e não na verdade. Para Milbank (1999), sem a categoria “absoluto”, o pensamento cai no niilismo. Não que postule um pensamento de retorno ao passado, mas faz uma análise sobre a Verdade e a situação do ser humano em sua experiência cotidiana. E nesse sentido, aponta que a Modernidade gira em torno do vazio de sentido e de valores. Desse modo, a reflexão sobre o que é Absoluto livra a existência da experiência do vazio. Compreende, assim, que o conhecimento ocorre como diálogo entre o invisível com o visível.

Reporta a origem desse processo ao fim da Idade Média. O Nominalismo como produtor de conhecimento, gestado desde o século XIV, questionava a substancialidade dos ditos universais metafísicos – belo, bom, correto – negando não o bem ou o belo, mas o fato de que quando se fala disso está em contato com isso. Ou seja, nesse discurso pró-liberal, não

se concebe a relação entre o imanente e o transcendente, e o máximo que o pensamento humano pode produzir são palavras-conceitos que são identificação de significação: a razão produz conceitos, e isso significa que palavras são sons vazios, que não dizem coisa alguma. Desse modo, o nominalismo aponta para a incognoscidade de Deus.

Para Milbank (1995), a Modernidade imergiu o ser humano na consciência do nada, em que se experimenta o vazio concretamente: ausência de valores, de referenciais, de regras, etc., o que gera angústia, depressão, falta de sentido de vida às pessoas. Assim, discordando do pensamento nominalista que dá o impulso à Modernidade e com o seu conceito de natureza pura, em que o entendimento pode produzir o conhecimento puro, Milbank (1995) aponta a inexistência do ser “puro em si”. Não supõe com isso que seja necessário orar ou ter revelação para conhecer, mas aponta a necessidade da consciência de que nada é possível de ser conhecido em si.

Para ele, o abandono da categoria “Revelação” – compreendida enquanto verdade – leva ao niilismo, que apenas combate o drama do vazio de valores com a esfera moral. Ou seja, em seu pensamento, o conhecimento supõe uma relação intrínseca com a fé; a realidade objetiva com o transcendente. Acredita que a nova ortodoxia religiosa faz com que a religião fique isolada em si mesma, recusando a ciência e a modernidade, não colaborando com a tomada de sentido da qual a Modernidade necessita. Assim, para Milbank (1999), o pensar racional do finito significa pensar o vazio, e a razão pensa e contempla sistematicamente o nada na experiência do niilismo sem a contribuição da religião - enquanto categoria de conhecimento através da revelação – para a reestruturação de sentido à humanidade.

Deste modo, aponta que quando a ciência questiona-se acerca da verdade, apresenta de antemão um regramento do que ela é, criticando a unilateralidade desse discurso que leva a Modernidade ao consumismo, utilitarismo, reduzindo “verdade” a um sistema que ninguém conhece, numa abstração complexa que leva ao nada, e que não compreende a realidade, o mundo e a existência.

1.3.2. O problema do estudo da subjetividade em Psicologia da Religião

Almeida; Lotufo Neto (2003) alertam para o preconceito dogmático da ciência em relação às experiências anômalas e estados alterados de consciência que, desprezados como importantes elementos na história das sociedades, descritos em todas as civilizações em diferentes épocas, são reduzidos pela ciência contemporânea ao estigma de patologia. Os autores enfatizam a relevância de se observar uma teoria ou paradigma geral que oriente a

pesquisa, com critérios claros para sua escolha (como abrangência ou falseabilidade), mas também indicam o cuidado para não se forçar “encaixar” os dados obtidos na teoria, ignorando-se ou distorcendo as evidências observadas. Apontam a necessidade de humildade intelectual diante a angústia do não saber, para que a pesquisa não chegue a conclusões rápidas e superficiais: é preciso considerar e qualificar a “... literatura produzida pelas próprias comunidades ou indivíduos que vivenciam os fenômenos em estudo” (Almeida; Lotufo Neto, 2003: s.p.), bem como evitar a tentação de catalogar como patologia um fenômeno complexo a partir de um sinal de loucura ou incoerência ou incompatibilidade com as idéias corriqueiras ao bom senso da época.

Nesse sentido, afirmam a necessidade de avaliação das experiências sob critérios adequados, de se investigar o fenômeno em populações clínicas e não clínicas, desenvolvendo instrumentos adequados para avaliar crenças e sua relação com as experiências. Do mesmo modo, consideram importante o cuidado na escolha dos termos para a descrição das experiências espirituais, sobretudo por considerarem a linguagem humana imprópria para descrever a natureza da dimensão desta experiência, sobretudo para os que não as vivenciaram. Também alertam para a importância de distinguir a experiência da interpretação dada pelo indivíduo a ela, e considerar o papel da cultura como “... instrumento explicativo, agente patogênico ou patoplástico, elemento terapêutico e protetor, fator de diagnóstico” (*Ibid.*: s.p.). Sendo assim, apesar de neutra, a postura do pesquisador deve ser empática, porém cuidadosa no estabelecimento de nexos causais.

Para os autores, os relatos de casos ou série de casos devem extrair o máximo de informações possível para a compreensão do fenômeno, atribuindo credibilidade especial aos estudos longitudinais, por darem bons suportes para a análise das interferências causais entre as variáveis associadas. Deste modo, eles levam em consideração a complexidade das relações entre os fenômenos dos estados alterados de consciência (no que se refere à espiritualidade, sobretudo) e a psicopatologia.

Por fim, a avaliação da confiabilidade e validade dos relatos, bem como a criatividade e diversidade na escolha dos métodos, são pontos cruciais para qualidade na pesquisa científica neste campo. Os autores afirmam que a consistência dos relatos pode ser melhor quando se “... busca a mesma informação por meio de perguntas similares ao longo da avaliação” (*Ibid.*: s.p.), que pode apontar a congruência ou incoerência dos relatos. Além disso, consideram positivo associar diferentes estratégias investigativas, o que pode proporcionar uma avaliação mais ampla dos fenômenos estudados.

Concluem que “... sem perder o rigor científico e o senso crítico, será necessário desenvolver novas abordagens. A tarefa de criar novos paradigmas metodológicos é a empreitada daqueles que se aventuram por um caminho ainda pouco trilhado” (*Ibid.*: s.p.).

1.4. Subjetividade e religiosidade como problema de pesquisa

De acordo com Valle (1998), ainda que ciência autônoma, a Psicologia ainda faz uma estreita conexão com a Filosofia no que se refere ao modo como o ser humano está no mundo e dele se distingue em sua individualidade. De fato, como observa este autor, há certa “arbitrariedade” nas reflexões conceituais filosóficas que podem desconsiderar os resultados bem fundamentados na observação psicológica.

Contudo, não fundamenta a Psicologia enquanto ciência posicionamentos confusos ou inválidos do ponto de vista da epistemologia. O próprio Jung (1987), ao definir a religião considerando a subjetividade do tema, não postula que o divino não exista ou que seja projeção humana, mas a considera como o meio de ligação entre o ser humano e o numinoso ou “... *existência dinâmica não causada por um ato arbitrário*” (Jung, 1987: 9). Este autor afirma que a relação com o numinoso é inerente ao sujeito e independente de sua vontade, e que:

... a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal. (*Ibid.*: 9).

Evidentemente, a referência ao sagrado é realizada de diferentes maneiras e por diversas mediações nas mais diferentes religiões. Objetos, frases, símbolos podem ser considerados pelos que buscam transcendência como reveladores do divino; contudo, temos um problema epistemológico no que se refere ao conhecimento da dimensão mais profunda da fé religiosa do indivíduo, uma vez que esta jamais é atingida. A religião procura revelar o mistério, mas o oculta no indivíduo, que só pode mediar a experiência religiosa, a vivência do sagrado ou numinoso, através de símbolos e da linguagem.

De acordo com Vergote, “não cabe à psicologia fazer juízo de valor... Sua grande tarefa é esclarecer os fatores, estruturas e processos de natureza psicológica implicados”

(1997: s.p.), o que se conclui que a Psicologia é uma ciência de observação e estudo do comportamento humano, incluindo-se aí pensamentos e dinâmica intra-psíquica, e no que se refere ao campo da religião, seu objeto é a conduta humana em todos os seus aspectos, sendo imprescindível, neste tocante, a interpretação e explicação daquilo que torna o ser humano capaz às disposições religiosas.

Portanto, e de acordo com Valle (1998), não cabe à Psicologia estudar como objeto o transcendente em si. Deve, e com ênfase, tomar referência das diversas escolas do pensamento humano e manter um processo de crítica e autocrítica em sua tarefa, distinguindo a abordagem científica da filosófico-teológica, a fim de validar epistemologicamente suas possibilidades de interpretações, métodos e objetivos em seu campo do conhecimento. Como afirma Jung:

Incorreria em erro lamentável quem considerasse minhas observações como uma espécie de demonstração da existência de Deus. Elas demonstram somente a existência de uma imagem arquetípica de Deus e, em minha opinião, isto é tudo o que se pode dizer, psicologicamente, acerca de Deus. Mas, como se trata de um arquétipo de grande significado e poderosa influência, seu aparecimento, relativamente freqüente, parece-me um dado digno de nota para a **Theologia naturalis**. Como a vivência deste arquétipo tem muitas vezes, e inclusive, em alto grau, a qualidade do numinoso, cabe-lhe a categoria de experiência religiosa. (1987: 64)

O grande limite que se apresenta à Psicologia da Religião se encontra no que se refere à observação da experiência religiosa. De acordo com Bonaventure, “... a interpretação da linguagem simbólica está na estrita dependência da concentração daquele que a emprega” (1975: 39). Ou seja, os significados atribuídos pelo sujeito que se interpreta são essenciais à fidedignidade do estudo do comportamento, no que tange as experiências subjetivas humanas.

“Experiência” remete à captação empírica da realidade pelo sujeito, e se faz fundamental para o conhecimento, formando base confiável e indispensável para a orientação do sujeito no nível prático de sua relação com o mundo. Também se pode compreender experiência pela prática em algum campo do conhecimento, ou mesmo pela verificação de algum campo do conhecimento. Além disso, pode-se compreender o termo como vivência existencial de alguém.

Assim, como afirma Valle (1998), a experiência está relacionada com a corporiedade e sentidos do ser humano em seu contato com o mundo e realidade objetiva, recobrando, deste modo, inúmeros sentidos qualitativos. Se experimentar está associado ao processo de

conhecer – no movimento de apropriação de procedimentos e técnicas de verificação a fim de calcular ou prever o que é controlável num objeto, explicando os fatores do funcionamento da realidade objetiva – há a possibilidade de atingir um conhecimento baseado na experiência do que ocorre na subjetividade do indivíduo, inclusive no campo da religiosidade. Isso ocorria através da linguagem, das considerações sobre a psicodinâmica humana e dos símbolos utilizados para recorrer à transcendência, considerando, evidentemente, os fatores que limitam tal processo no que é controlável a este objeto.

De acordo com o autor supra citado, a dimensão do significado de experiência religiosa engloba: a) o sentido de vivência – com todo conteúdo e carga emocional que a experiência de vida pode proporcionar ao indivíduo que a experiência, contemplando a tomada de consciência e o sentido e valor que o objeto da experiência lhe produz – e b) o conhecimento oriundo do senso de evidência ligado ao caráter imediato daquilo que é experimentado – considerando-se então seu caráter externo, de observação do que lhe difere.

Desse modo, apenas pelo relato daquele que prova a experiência místico-religiosa e pela análise objetiva sobre tal, não restringindo-se ao que cada um sente ou percebe dentro de si, mas avançando pelo campo da observação e mensuração dos dados observados por meio de critérios e conceituações empíricas, é possível fazer um estudo sério em Psicologia da Religião. De acordo com Valle: “Não é de surpreender que, em uma época caracterizada pela emergência da subjetividade, um conceito tão profundo e sutil como o de “experiência” passasse a ser visto como central para a compreensão psicológica da experiência do sagrado” (1998: 40).

Dessa forma, Valle conclui que a ciência moderna talvez tenha cometido grave erro de perspectiva ao propor a contradição epistemológica entre ciência e religião. Todavia, aponta o fato de que as categorias dessa experiência são também histórico-sociológicas, e desse modo devem ser tratadas. “É só por meio da vivência personalizada dessa experiência arquetípica (não necessariamente no sentido junguiano do termo) que o transcendente e o inefável, típicos das religiões, podem adquirir vitalidade nos adeptos de cada religião” (*Ibid.*: 41)

É inevitável a percepção do nível mais profundo da experiência religiosa apontando para o seu caráter inconsciente. Desse modo, por dar grande contribuição para compreensão da dinâmica consciente-inconsciente, a interpretação fenomenológica pode também contribuir para a promoção do conhecimento da experiência religiosa enquanto subjetividade humana –

que, obviamente, não se restringe somente a essa dimensão, mas que por essa dimensão pode ser epistemologicamente compreendida pela Psicologia como ciência.

Assim, e de acordo com Valle (1998), penso que a abordagem do tema experiência religiosa não pode reduzir-se apenas a um de seus caracteres ou de uma de suas dimensões, tendo em vista o número de tramas e possibilidades de compreensão que ambos os termos dessa expressão podem indicar. Ao contrário, penso que as Ciências da Religião, em sua interdisciplinaridade e diferentes prismas na compreensão do objeto “religião”, ainda que com todos e tantos obstáculos que essa dinâmica implica, podem compor na somatória dos diferentes conhecimentos adquiridos sobre este, uma compreensão mais daquilo que se pretende conhecer: o movimento e as forças da relação entre o humano e o sagrado, do particular aos desdobramentos da vida prática e relação com a humanidade que com ele permanece na imanência, na expectativa – ou não – do transcendente.

1.5. Imaginário, Verdade e Cristianismo: a simbologia da maternidade para gestantes que têm o Cristianismo como verdade referencial

Neste capítulo, realizarei uma reflexão sobre a Verdade, a partir do prisma da Filosofia, na religião e na experiência psicológica, a fim de poder justificar o método em que se realiza a pesquisa de campo deste trabalho: a análise do relato da experiência sobre a maternidade e possíveis eventos místicos dela decorrentes.

Ainda será realizada uma revisão da crise de valores da modernidade com a finalidade de possibilitar uma reflexão sobre a multiplicidade de expressões de expressões sobre a verdade neste contexto, o relativismo moral, a destradicionalização das crenças, a pluralidade que caracteriza este momento histórico, berço formador da amostra da pesquisa que se realizará.

1.5.1. Verdade

“E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará” (Jo, 8:33)

Desde as origens do Cristianismo, a preocupação com a verdade tem sido presente, sobretudo em relação ao conhecimento de Deus. Nos profetas, nas Escrituras, na pessoa de Jesus Cristo, no Amor: como encontrar a Verdade e ter o conhecimento de Deus? Já em

Agostinho, a questão da verdade tem sua resposta no Cristianismo, considerado por ele como a verdadeira religião. Assim, a Verdade tem sua morada na dimensão da prática, do comportamento e do pensamento: para Agostinho significa, acima de tudo, todo conhecimento correto sobre Deus, vinculado ao conhecimento correto sobre o ser humano e ao universo, e que leva o ser humano à felicidade.

Do prisma da Filosofia, a Verdade pode ser considerada como correspondência, como revelação (intersubjetividade) ou como coerência; há ainda a visão pragmática sobre a verdade, que não pode ser desconsiderada. Na teoria da Correspondência, Verdade é o discurso da realidade: com caráter metafísico e certo relativismo científico, busca a essência do real como objeto da Verdade, sendo algo inexprimível, que está além do discurso humano. Assim, a definição da Verdade nesta concepção é coincidência com um objeto que deve ser entendido como tal, e a reflexão do Ser sobre ele mesmo. Procurando a utilização da conceituação de Verdade como correspondência, a Filosofia lógica atuais a afasta da metafísica, procurando defini-la enquanto a designação entre um enunciado e o estado da coisa existente de forma coincidente, ligando ao conceito de juízo de fato. Verdade ainda pode ser considerada como conformidade a uma regra ou Conceito. Mas, de acordo com Kant, esse é um critério de Verdade da teoria da Correspondência.

A concepção de Verdade como Intersubjetividade ou Revelação, tem duas formas fundamentais: a empirista e a metafísica (ou teológica). A primeira admite que Verdade seja o que se manifesta ao ser humano pela sensação, intuição ou fenômeno; já a segunda, define Verdade enquanto a manifestação do conhecimento ao ser humano que se dá por meios excepcionais, evidenciando a essências das coisas naturais. No sentido empirista, pode-se considerar a sensação como critério de Verdade ou como evidência da Verdade, considerando a intuição, o consenso, a concordância entre as pessoas como relevantes e verdadeiros na análise da realidade. A interpretação teológica, ou metafísica, da Verdade como Intersubjetividade, aproxima a noção de Verdade à revelação de Deus, que se dá, para os escolásticos, no intelecto humano e corresponde à palavra de Deus.

Esse conceito de Verdade, com o desenvolvimento das Ciências, passa a abranger toda evidência que se manifesta ao ser humano, como as idéias, no Romantismo. A concepção fenomenológica, enquanto método que possibilita às essências manifestar-se ou revelar-se como tal, tende possibilitar que as coisas manifestem sua essência, sua verdade: a Verdade é a evidência pela qual os objetos se manifestam, considerando-se os sentimentos, sensações, impressões, valores. A crítica ao conceito de verdade como manifestação ou

intersubjetividade reside no fato desse conceito considerar e sustentar-se no senso comum como critério para chegar até Verdade.

A noção de Verdade como Coerência é a que se aproxima ao Positivismo: a teoria científica tem coerência com a Verdade, sustentando-se aí o idealismo epistemológico de busca da verdade pelo conhecimento. Postula que o que não é coerente é falso e não pode ser verdadeiro o que é contraditório. Contudo, a coerência, ou Consciência plena e absoluta, consiste na eliminação de toda relatividade ou harmonia que não seja compreensível pelo intelecto humano. E nisto reside a crítica a esta noção de Verdade para as Ciências da Religião: como conhecer o sagrado? Como conhecer aquilo que está para além do conhecimento humano?

A definição pragmática da Verdade como utilidade e como toda circunstância em que o conhecimento se faz na prática da totalidade, privilegia a ação e a praticidade como critérios de verdade: se algo funciona e é útil à humanidade, é verdadeiro.

As quatro abordagens das teorias da Verdade podem ser aplicadas às Ciências da Religião, contudo penso que no estudo do imaginário sobre a gestação entre mulheres cristãs grávidas, a noção de Verdade considerada melhor apropriada é a que considera a intersubjetividade como Verdade. Ou seja, o objetivo de investigação não seria verificar a veracidade das concepções apresentadas em relação ao conceitos cristãos, ou à praticidade na vida prática delas, ou ainda em relação à correspondência das idéias apresentadas à realidade de como são as coisas, mas investigar a verdade presente nas idéias e imaginário destas mulheres sobre concepção, maternidade e Criação.

Neste sentido, Verdade difere conceitualmente do Real ou da Realidade, pois está mais ligada ao discurso, ao pensamento sobre o real, tendo por antônimo a falsidade e não a mentira, que está no plano moral. Nesse sentido, poder-se-ia falar em verdade na questão religiosa dada a ambigüidade humana, suas contradições e complexidade que não pela esfera da intersubjetividade? A consideração dos símbolos, nesta esfera, é essencial, considerando-os como necessidade humana para compreender o inominável na realidade subjetiva, para que seja viável o acesso à verdade que não pode mencionar.

A realidade multifacetada e além da compreensão é apreendida através do discurso, que sustenta a verdade. As contradições como o ilusório, a falsidade e a opinião são próprias à natureza humana. Muitas vezes, a verdade é dramática e chega a ferir o ser humano. Do mesmo modo, a Religião possui tais características: a ilusão, a falsidade e a opinião estão no

bojo da religião bem como a sua verdade também é capaz de ferir o sentido existencial humano.

Assim, qual o caráter da Verdade da Religião? O discurso religioso remete a outro plano que transcende o real. Por outro lado, crer que toda religião é verdadeira indistinguívelmente remete a uma falha de desenvolvimento psicológico que indica o não posicionamento por falta de consciência e identidade – o que configura a crise de valores e referenciais moderna.

Se considerarmos, de outro modo, que a verdade não está nas expressões, mas na realidade vivida, poder-se-ia abater-se com o fanatismo religioso com a crença na verdade absoluta. A pergunta que surge então é: onde está a verdade? No discurso, na realidade, na mitologia, na lógica racional da ciência, na lógica própria das religiões?

Trava-se a questão epistemológica sobre o conhecimento científico e a sabedoria, a verdade e a realidade. A forma de conhecimento do mundo ocidental moderno tem como referencial o método científico e os pressupostos gregos clássicos, que desconsideram como verdade a revelação e a religião. Mesmo este estudo, para ser considerado legítimo - ou seja, verdadeiro - pela ciência moderna, não pressupõe, ainda que não negue, a verdade do discurso das mulheres que pretende entrevistar; apenas considera como verdade as idéias e o imaginário do discurso das gestantes a serem entrevistadas enquanto verdade intersubjetiva e não como revelação de fato sobre o que se pesquisa.

Se a verdade, neste contexto, é considerada como discurso e interpretação das expressões e da realidade, seria impossível, de fato, compreender a verdade da religião, uma vez que a experiência religiosa está para além das palavras e do pensamento, sendo altamente visceral e profunda, numa realidade mística de religamento com o divino, e numa realidade social de produção humana, com construção de dogmas, expressões, e palavras (ainda que com limitações). Já a Verdade enquanto realidade, aponta para a fato humano de violência, morte, sexo. A busca da realidade religiosa, ao invés do viés cético do questionamento do discurso e da prática religiosa dessacralizando a existência, remete à satisfação do sentido existencial.

Assim, penso que a verdade seja um processo de busca, ainda não totalmente concebido pelo ser humano, e toda vez que se torna estática, torna-se fanatismo. Se expressa na ação do ser humano, do individual ao coletivo. Contudo, não pode ser somente baseada na subjetividade da experiência pessoal, pois leva inevitavelmente ao relativismo do século XX.

Uma das grandes problemáticas para reflexão da Verdade em Religião é a questão dos preconceitos teológicos e dos juízos de valor previamente estabelecidos por aquele que se dedica a tal análise. Além disso, a discussão sobre o sobrenatural é rejeitada pela Ciência, considerando-se religião por criação humana que reflete tudo o que é humano: poder, solidariedade, preocupações, etc. Mas é muito difícil, enquanto ser humano, analisar o que é sobre-humano: a visão é parcial e por isso não compreende objetivamente a realidade religiosa que contextualiza o sobrenatural.

Seria a religião um reflexo da mente ou contato com alguma natureza diferente da humana? A Verdade da ciência é a natureza humana, possível de ser analisada; mas como fazê-lo com outra verdade? Só a autenticidade da experiência religiosa confere verdade à religião, ao atribuir sentido – como coerência na direção das afirmações que a religião faz ou ao determinar uma conotação existencialista na vida do sujeito. Desse modo, não é possível confirmar ou negar uma afirmação teológica, tampouco classificá-la como verdadeira ou falsa. Neste trabalho, o objetivo é conferir a verdade religiosa na experiência mística vivenciada pela gestante na gravidez, manifestada por seu discurso, suas impressões, suas emoções e sensações sobre o fato – ou seja, concebe Verdade como revelação e intersubjetividade.

1.5.2. Concepção de Verdade e Experiência Religiosa

Verdade: realidade, estado das coisas. Caráter daquilo que é verdadeiro. Diferente para Ciências Humanas e Ciências Naturais. Em Ciências Humanas, considerando a limitação já citada: descrição da realidade, sempre considerando o viés do aparato cultural de quem analisa o fato, uma vez que como sujeito humano não pode obter neutralidade e objetividade total diante o objeto a ser analisado - o próprio homem. Nesse sentido, o seu Método Científico para conhecer a verdade resume-se à observação, questionamento, formulação de hipótese, elaboração de teoria, testes e confirmação – ou não – da Verdade. Desse modo, Verdade em Ciências da Religião adquire o caráter de revalorização da crença pessoal como critério de Verdade (embora seja algo pessoal e não comprovada em si empiricamente) – não reduz a verdade a uma questão de opinião, mas considera a crença como verdade. Justamente o que permite a comparação de idéias religiosas é o método: esta a importância para garantir a confiabilidade do estudo, e a verdade que ele apresenta - não tem função ou pretensão de garantir a verdade da idéia religiosa. Sua limitação, então, está na relação entre o método

específico e os diversos prismas de análise interdisciplinares, com contribuições de diferentes ciências humanas.

No que se refere ao conhecimento de Deus e à Verdade Religiosa, o estudo em Ciências da Religião depara-se com os limites da linguagem: ela é incapaz de traduzir a experiência vivida. A Verdade Religiosa existente na experiência religiosa caracteriza-se por ser multifacetada, e a doutrina que compreende tal Verdade atrela-se à historicidade. Assim, toda religião e doutrina fazem sentido à sua tradição e às suas circunstâncias. O conhecimento sobre essa experiência enquanto vivência, apenas o sujeito o terá; todavia, o conhecimento disso é possível enquanto estudo da religião, à distância, com interpretação e legitimidade científica: ou seja, é possível interpretar a realidade religiosa realisticamente, mesmo que analisando a sua esfera metafísica. Considerando Verdade enquanto sentido, Verdade Religiosa é o transporte do que é importante do objeto religioso para o intérprete, que registra e se relaciona com o objeto. Além disso, a Epistemologia ainda tem como recurso a análise de textos, objetos, palavras, sintaxes, talismãs, narrativas, danças, mantras, metáforas, revelações, músicas e todo intermédio considerado pelo crente como sagrado e pertencente ao divino, por isso verdadeiro.

De acordo com Wiebe, “... religião é um fenômeno complexo que envolve a experiência (numinosa ou mística), o sentimento e a emoção, a ação ritual, a prática moral, etc.” (1998: 141). Assim, De acordo com este autor, o conhecimento do transcendente adquirido pela experiência religiosa define a verdade religiosa, tendo caráter subjetivo em si, eximindo-se de qualquer juízo, a não ser em suas expressões no campo da ação, onde também se expressa a verdade religiosa, contudo enquanto doutrinas e credos.

1.5.3. Crise de Valores da Modernidade Tardia: dicotomia entre crenças, discurso e ação

Há no Ocidente uma busca utópica pela Verdade como conceito absoluto que se depara com uma realidade de verdades relativas construídas de acordo com o discurso ideológico, sendo subjetiva. Na busca desse ideal, é imperativo o uso do conhecimento como categoria de compreensão da realidade. Assim, a maneira como se compreende a realidade humana e como se constrói a realidade irá definir a compreensão da Verdade no referencial moderno.

No entanto, a marca mais evidente que define a Modernidade Ocidental é sua crise de valores, de referencial, de identidade: em suma, não se sabe ou não se conhece o paradeiro da

Verdade. Se, por um lado, nas suas origens Clássicas a Verdade é conhecida pela lógica racional, revelada pela natureza, em sua origem hebraica a Verdade é revelada por Deus: incompatibilidade desde a concepção dos referenciais que assume para si. Na busca Moderna pela verdade, diversas leituras sobre a realidade são debatidas com coerência e, contudo, muitas vezes são antagônicas entre si. Com o desenvolvimento dos estudos humanos, a concepção da realidade como construção é concebida e, assim, também a verdade a ela relacionada.

Uma das principais conseqüências dessa dinâmica é a dicotomia entre o discurso e a prática, entre o Ser e o Dever Ser. O sujeito ou grupo crê em determinados valores, discursa em coerência com eles e age de modo contraditório ao discurso crendo estar coerente com ele, como se o discurso concluísse a Verdade, inclusive da ação. As Ciências Humanas, nesse contexto, contribuem com a análise da condição humana sem desconsiderar as limitações em relação à objetividade e neutralidade do objeto de estudo, em diferentes prismas do que pode ser considerado como Verdade.

Enquanto para o Positivismo a verdade existe, mas é incognoscível, não há como compreendê-la de modo científico, o Construtivismo/relativismo considera que as verdades não são variáveis, mas mutáveis e construídas coletivamente; pode-se supor ainda a busca humana pela autenticidade, na abertura contínua da verdade que é concebida na medida em que lhe constrói como noção científica da Verdade.

Ao enfatizar o caráter moral da religião, o positivismo reduz a religião ao plano de descrição, da experiência, nulando o aspecto cognitivo do conhecimento da verdade em religião, que fica resignado ao campo da teologia própria aquela religião, constituindo verdade somente para o fiel daquela crença.

Como, na multiplicidade de expressões, buscar “a verdade” em Ciências da Religião? Na busca daquilo que é constante no objeto estudado: não é absoluto, mas é a verdade de dados naquela circunstância específica estudada e em relação aos elementos nela constantes e independentes da projeção do observador. Assim, a Verdade na Consciência Contemporânea em Ciências da Religião limita metodologicamente o objeto de estudo àquilo que se pode observar, “iluminando” apenas aquilo que é possível supor como verdade, uma vez que a própria ciência não possui instrumental para ir além.

Como se defrontar com a pluralidade de verdades no mundo contemporâneo sem que isso fuja do conceito de Verdade? Como se comparar religiões sem que os traços comuns obtidos dissipem suas verdades?

A busca pela Verdade tem determinado o caráter do conhecimento nas relações de poder no decorrer da história, que desencadeou no Ocidente a absolutização do saber enquanto imperialismo cultural. Na Modernidade, as Ciências explicam Deus, baseando-se em critérios epistemológicos e não teológicos como meio de conhecimento da Verdade.

A relação entre o Cristianismo e a Modernidade no que se refere ao pensamento Ocidental e Compreensão da Verdade tem sido marcado pela tensão entre as categorias vagas do Cristianismo, seus valores e referenciais e a falta de conferência e correspondência às categorias de Verdade da Modernidade, ligadas ao Positivismo e à Ciência enquanto critério de legitimidade.

Assim, o estudo da religião – que suponha ir além da teologia mas não reduzir-se a uma simples descrição dos fenômenos ou dos relatos sobre experiência religiosa – tem responsabilidade de considerar a questão da Verdade de forma franca, ampla e honesta, inclusive levando em conta sua dimensão simbólica e mitológica, além dos contrastes próprios do objeto a ser estudado.

Além disso, a discussão sobre a neutralidade e objetividade em relação ao objeto de pesquisa presente em todas as Ciências Humanas se reproduz nos estudos científicos da Religião. Todo ser humano parte de alguma experiência em relação à religião, ainda que seja a ausência de vivência neste sentido. Assim, penso que a proposta de neutralidade coerente seria a declaração do pesquisador de sua identidade e experiência religiosa, além de sua motivação pessoal para a pesquisa específica, a fim de orientar o leitor sobre o viés de suas análises.

Há ainda, no que se refere à Modernidade, apontar o abismo entre a Verdade da Religião e a Verdade da Ciência, e discutir a segunda como critério para análise das crenças da primeira. A ciência contesta a verdade presente nas idéias religiosas, sem compreender que as analisa por outra lógica que não a lógica própria presente nas religiões. Contudo, deste modo a Modernidade elimina a Verdade na religião, ressaltando (e só podendo analisar em sua lógica) a verdade da religião: não supõe nem compreende que a religião, enquanto discurso e experiência, em essência, não se submete o critério de avaliação externo a si.

Religião envolve atos extraordinários ao cotidiano, que vão para além do fingimento. Por outro lado, utilizar a religião como critério de si mesma para a questão da Verdade ignora a presença da má fé, da real intenção de enganar. Mas a Modernidade se dedicou apenas em desconstruir o discurso religioso evidenciando os mecanismos por trás da religião que, no entanto, não encerram com a questão do comportamento religioso. Ou seja, a verdade da Ciência também trabalha com uma realidade específica, num determinado recorte, tal como a religião, mas estes recortes, critérios e conceitos são distintos no que se refere à Verdade. Tal afirmação não supõe duas Verdades, ou Verdades complementares, apenas aponta os limites dos métodos de conhecimento da Verdade.

A questão da subjetividade da experiência religiosa também pode ser discutida, neste sentido, quando as Ciências Humanas e Naturais dedicam-se ao estudo da verdade da religião, ignorando a verdade na religião. A questão é discutida por Rita Carter que, ao apresentar estudos que relacionam experiências religiosas com áreas cerebrais, provoca:

O fato de parecer que temos um ponto de ativação religiosa em nossos cérebros não demonstra necessariamente que a dimensão espiritual é meramente o produto de certa explosão de atividade elétrica. Afinal, se Deus existe, imagina-se que Ele deva nos ter criado com algum mecanismo biológico com o qual O aprender. (2003: 21)

Deste modo, se poderia supor a religiosidade enquanto dimensão humana natural, observando inclusive que as sociedades humanas invariavelmente apresentam – independente da época ou local – manifestações da dimensão religiosa de diferentes modos. A dimensão subjetiva do ser humano, do mesmo modo, também encontra dificuldade para ser compreendida pela epistemologia e ciência moderna, ainda que natural ao ser humano.

Assim, configura preocupação da Ciência da Religião também compreender a Verdade na religião, no que se refere ao comportamento humano, mas também enquanto intimidade e relação com o que é sobrenatural, numinoso ou divino na interpretação da experiência do sujeito humano.

A Verdade parece ser resultante do diálogo entre as duas abordagens de conhecimento em religião: “na” e “da” religião, consideradas academicamente, observando-se de forma consciente os limites de cada abordagem.

1.6. Religiosidade E Saúde Mental

De acordo com Moreira-Almeida; Lotufo Neto; Koenig (2006) há diversas controvérsias no que se trata da relação entre religiosidade e saúde mental. Revisando oitocentos e cinquenta artigos publicados no séc. XX sobre tal relação, observaram que a maior parte dos estudos de boa qualidade aponta que maiores níveis de envolvimento religioso são associados positivamente a indicadores de bem estar psicológico, tais como satisfação com a vida, felicidade, afeto positivo, bem como a menores índices de depressão, pensamento e/ou comportamento suicida, uso/abuso de álcool/drogas.

Os autores apontam que a religiosidade pode influenciar a saúde mental através do suporte social que a religião oferece ao crente; das prescrições religiosas sobre estilo de vida e comportamento adequado (que geralmente proíbem comportamentos que causem impacto à saúde e risco de vida; das práticas religiosas, privadas ou públicas, que promovem a confiança pessoal preventiva à distúrbios emocionais (como ansiedade, tensão, ataques de pânico, depressão, insônia) seja por técnicas ou rituais religiosos de perdão, liturgia, comunhão, oração, etc. – que oferecem conforto e centramento ao sujeito; direção espiritual; meio de expressão e cartase; da sua apresentação multifatorial, que combina fenômenos múltiplos de crenças, comportamentos e ambiente, para explicar suas ações e conseqüências.

Sendo assim, concluem que existem evidências suficientes para afirmar que o envolvimento religioso associa-se à melhor saúde mental. Contudo, advertem que ambas as áreas carecem de mais investimento tanto na compreensão dos fatores mediadores de tal associação como uma aplicação de tal conhecimento na prática clínica.

A partir da etimologia da palavra e com o prisma da psicologia, Paiva (s.d.) discute o conceito de cura como cuidado e recuperação, associando-o particularmente com o enfrentamento religioso enquanto forma específica de cuidado. Deste modo, a partir do reconhecimento da eficácia do sagrado no enfrentamento (e não do religioso) denota-se as competências complementares do psicólogo e teólogo para o cuidado da psiquê-alma.

Considerando a origem latina de cura enquanto “cuidar” ou “cuidado”, o autor faz a dissociação de o termo sarar, que é a recuperação da saúde. Sendo uma das premissas do cristianismo a caridade, expressada pelo cuidado com os doentes (remediativo mais que preventivo no passado), Paiva estabelece relação entre religião, psicologia e cura:

... em razão dos novos conhecimentos e de novas sensibilidades, a psicologia em geral e a psicologia da religião apontarão novos ou renovados elementos motivacionais, como responsabilidade social, senso de justiça, direitos da pessoa, respeito ecológico, elementos que adquirem uma dimensão religiosa caso incluam uma intencionalidade religiosa. É, com efeito, a relação com o objeto religioso que torna religiosa uma variável, e não categorização em alguma classe especial de comportamentos. (*Ibid.*: s.p.)

Em sua revisão literária sobre religião, saúde, doença, cura de alterações mentais ou físicas, o autor conclui a dificuldade epistemológica para abarcar os entrelaçamentos a fim de estabelecer a relação ou sua ausência entre saúde/doença e religião. Contudo, baseado em Ellison, aponta que os recentes estudos registram de modo consistente que aspectos do envolvimento religioso são ligados a resultados esperados em saúde mental, e que rigorosos métodos de pesquisa revelam efeitos positivos do envolvimento religioso associados a resultados de saúde física:

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 da auto-estima e de auto-eficácia providos pela religião; no enfrentamento das situações estressantes num quadro de referência religioso e, possivelmente, nas alterações das conexões psiconeuroimunológicas ou neuroendócrinas que afetam os sistemas fisiológicos. (*Ibid.*: s.p.)

O enfrentamento da situação de alteração e doença física ou mental, além dos meios seculares, pode ocorrer por via da esfera religiosa que, com seus recursos, oferecem um entendimento e modo de lidar com ela: ritos, exercícios ascéticos, orações etc. que, mesmo não resultando em bem estar físico, apontam para bem estar espiritual com a experiência de união com Deus, ao conferir sentido, estabilidade e conforto ao enfermo. Para Paiva:

Se, como ciência empírica moderna, a psicologia se abstém de incluir qualquer transcendência em seus pressupostos epistemológicos e metodológicos, penso que lhe escapa pronunciar-se acerca do propriamente religioso do comportamento (...) A psicologia deverá contentar-se, como ciência secular, com uma avaliação secular do enfrentamento religioso. Segundo Aletti (2004) não se trata de perguntar se Deus ajuda, mas se crer em Deus ajuda. Esclareça-se que o crer a que Aletti se refere não é o crer religioso, mas o crer psíquico. (*Ibid.*: s.p.)

Desse modo, Paiva articula que o enfrentamento religioso de cunho “sagrado” mobiliza cognições, motivações, pulsões que dão uma nova configuração de existência ao indivíduo, atingindo o sistema biológico humano por sua influência no sistema imunológico.

Para tal apontamento, considera o termo “sagrado” como o que confere realidade que representa valores essenciais benéficos ao ser humano, que incluem a proibição de transgressão a fim de não destruir o sentido desses valores. Nessa perspectiva, sagrado contrapõe-se a religioso, uma vez que corresponde a realidades inerentes ao mundo e reveladoras do mistério, numa dimensão de profundidade e altura concomitantemente. Baseado em Vergote, define o sagrado como realidade humana aberta que possibilita religioso enquanto o que se refere transcendente à realidade humana. Deste modo, conclui que: “... a questão da eficácia singular do enfrentamento religioso como tal não pode ser avaliada pelo psicológico, embora o psicológico possa avaliar a eficácia do sagrado, inclusive do sagrado que possibilita no homem a inserção do religioso” (*Ibid.*: s.p.)

Capítulo 2. Embasamentos Histórico E Antropológico Do Campo Religioso Brasileiro

Visto os temas então discutidos, considero adequado realizar breve levantamento dos aspectos constituintes do quadro do campo religioso brasileiro, a religiosidade popular que marca dinâmica cultural do país, a identidade brasileira, marcada por sincretismo de crenças, e o atual panorama urbano e de incertezas pós-modernas. Tal revisão trará subsídios para compreensão do contexto em qual se insere a amostra que este trabalho investiga, dando suporte para a análise dos dados.

Do mesmo modo, este capítulo se debruçará no estudo da identidade cultural e religiosa brasileira, especificamente sobre a religiosidade popular urbana, conjuntura em que se encontra toda a mostra desta pesquisa, em suas diferentes estratificações sociais, culturais e econômicas. Para tal, realizarei um levantamento de algumas pesquisas recentes sobre mulheres, sexualidade feminina e maternidade, e religiosidade.

2.1. Campo Religioso Brasileiro: Aspectos Gerais

O campo religioso contemporâneo no Brasil é marcado pela realidade brasileira de mesclagem entre estruturas pré-modernas, modernas e pós-modernas. Há uma situação de fragmentação religiosa própria do contexto sócio histórico da modernidade brasileira. Contudo, com tantas diferenças, há algo de comum no pano de fundo das religiões populares no país, uma “mínima religiosa”.

Para a ciência, o primeiro passo não é a elaboração de uma teoria geral, mas antes, a observação dos fenômenos, em estudos descritivos para, então, teorizar sobre os mesmos. Sendo uma ciência positiva, e não especulativa, cabe à Psicologia observar fatos, fenômenos, reações, bem como o campo simbólico (antropológico e psicológico), para depois sugerir uma teoria geral sobre o comportamento humano. Sendo assim, e dado o reduzido número de pesquisas que têm como objeto a religião a partir do prisma psicológico, vejo a necessidade de realizar uma análise panorâmica do campo religioso brasileiro, bem como dos procedimentos próprios à Psicologia da religião para, com tal fundamentação teórica consistente para o campo, iniciar as observações próprias do objeto deste trabalho.

A Psicologia da Religião no Brasil têm seus primeiros estudos influenciados pela área médico-psiquiátrica, no século XIX e início do XX, que considerava a religião as formas de

religião popular como transtornos ou patologias mentais. Entre as décadas de 30 e 60 do século passado, o estudo dos fenômenos religiosos no país foi algo de interesse da Antropologia e História, com contribuições significativas em pesquisas produzidas na Universidade de São Paulo. Esses estudos recusavam o uso do termo “religiosidade”, considerando que o termo sugeria um caráter subjetivo e impessoal, o que contrariava sua afirmação de que a cultura Brasileira apresenta religiões com caráter messiânico e sincrético. A Teologia da Libertação, com sua abordagem sociológica e política, com forte influência das idéias marxistas, contribui para o mapeamento do campo religioso brasileiro nas décadas de 80 e 90 do século XX. Mas, com o avanço do neoliberalismo, há uma fragmentação do campo religioso. A porosidade que se encontra no campo do esporte, da política, da economia, dos valores, etc., é a mesma no campo da religião: a crise de valores da modernidade tem também seus reflexos na religião e religiosidade.

De acordo com Sanchis (1997), subentende-se que há uma religião culta, com teologias e práticas hierárquicas, em organizações superiores; e a religião popular com formas inferiores, da classe baixa, que recebe influência das religiões cultas. Deste modo, falar em religião do povo é a forma do autor de valorizar a religião do povo, enquanto protagonista e criativo de religiões organizadas e resistentes à influência da religião não popular, não do povo. Sendo assim, compreende-se que Religião refere-se a um conceito sociológico, com uma construção coletiva, enquanto que Religiosidade remete a uma experiência pessoal e psicossocial.

Com o fenômeno atual da Religiosidade popular crescente nas grandes cidades, o Campo Religioso enquanto objeto de observação se afasta das discussões entre religião e religiosidade, de popular ou do povo, e passa a ter maior interesse da óptica do impacto da globalização sobre as religiões do povo. De acordo com Boff (1998), a religião do povo apresenta sua produção e elementos próprios, mas a hierarquia da Igreja, em seu poder sistemático, se apropria desses elementos e os administra para os manterem em sua hegemonia do poder.

Assim, a expressão atual da religiosidade popular e o campo religioso cristão brasileiro apresentam uma tensão entre grupos mais marxistas e grupos mais carismáticos, com estes últimos em franco crescimento, com resgate da simbologia popular. O movimento carismático ou pentecostal no cristianismo popular brasileiro representa o que há no campo religioso brasileiro atual no quadro da Globalização em termos de mística, racionalização ou

experiência individual. É a expressão do encontro dos elementos religiosos da Pré modernidade, modernidade e pós-modernidade, num mesmo espaço e tempo.

A formação da sociedade brasileira apresenta três matizes religiosos fundantes: a religiosidade popular portuguesa, a religiosidade africana, e as raízes indígenas do povo brasileiro que, para a compreensão da constituição da religiosidade popular do país é mais relevante que as contribuições oficiais do catolicismo romano.

Gambini (1988) reflete a questão da identidade brasileira a partir de sua origem anterior às perdas ocorridas durante o processo civilizatório a partir da dominação européia do território, evidenciando uma dissociação na consciência e identidade nacional que negligencia seu passado. Fundamentando-se em Darcy Ribeiro, o autor defende que do processo de colonização em que índios, negros e europeus se miscigenaram, surge o povo brasileiro como “... um híbrido que nunca saberá quem é, porque nem pai nem mãe lhe servirão de espelhos ou modelos de identidade” (Gambini, 1988: 22), destituído de alma ancestral.

Neste sentido, afirma que a consciência coletiva brasileira apresenta a idéias de que somos fusão de etnias, mas que despreza ou envergonha-se das contribuições indígenas e negras, apontando a sobreposição de um estilo de consciência e padrão de valores – o europeu – sobre o outro que é negado como se não contivesse valor, detonando um drama oculto na consciência brasileira que não se desenvolve no sentido da alteridade, condição essencial para “... nos completar psíquica e historicamente, quando então descobriríamos a plenitude de nossa verdadeira identidade” (*Ibid.*: 26).

Na origem da formação cultural do país, há uma acomodação cultural dessas diferentes matizes, produzindo um verdadeiro sincretismo religioso na formação da religiosidade do povo entre 1550 (1554) e 1808. Mas, a partir de 1822 até meados de 1889, ocorre a denominada romanização do Catolicismo, com a separação entre Igreja e Estado no Brasil, a formação dos colégios católicos, a estruturação da Igreja autônoma ligada ao papado, configurando o imperialismo e a hegemonia católica.

A partir de 1939, até os dias atuais, se observa o terceiro tipo de religiosidade popular no país. Com a modernização da economia, da política, da urbanização, a religiosidade passa a ser influenciada também pelos processos de Globalização, sendo marcada por ela, caracterizando o fim do monopólio da Igreja Católica sobre a religiosidade popular e a maior diversidade no campo religioso brasileiro.

Essa diversidade é demarcada pela assimilação do catolicismo popular - marcado pela mística e devoção, e transmitido pela própria família – pelo êxodo rural para os grandes centros urbanos, com seu mapa religioso caótico e com grande quantidade de opções de grupos religiosos: solitários, os indivíduos filiam-se a grupos de acolhida, acrescentando símbolos e significados a si. A racionalidade iluminista posta em xeque pela própria modernidade, deixa de convencer ou dar sentido existencial às pessoas, que cada vez mais se sentem seguras em agrupamentos religiosos, compõe o quadro.

Para a análise do campo religioso contemporâneo no Brasil, Sanchis (1997) aponta alguns fatores relevantes, como o fim da hegemonia católica, marcada pelo declínio sistemático do número de adeptos desde 1980, a diversidade religiosa, que se multiplica, mesmo dentro do próprio catolicismo, combinando identidades e posições, e a presença simultânea de três etapas da modernidade no Brasil.

Para Sanchis (1997), várias características compõem a complexidade do panorama do campo religioso brasileiro atualmente: a quebra do monopólio de um sistema religioso, o Catolicismo, que além de numérica é qualitativa; a diversidade de elementos, em que as diferenças se acentuam cruzando-se dialeticamente, numa combinação de identidades e modos de adesão religiosa (o recém convertido traz elementos sociais e psicológicos ao novo grupo, configurando um pluralismo religioso); nessa diversidade, surge uma espécie de bricolagem, em que cada sujeito, sozinho, e no contexto de mudanças constantes, vai compondo algo que dê sentido à sua existência, tentando se compor como pessoa nesta dinâmica caótica e fragmentada; a religiosidade popular viabiliza a permanência humana na solidão urbana. Há uma sensibilidade nos grupos populares para buscar uma nova forma de vivência da religiosidade como meio de sentido à existência. Mas essa destradicionalização, adornada pela crise de identidade, reflexividade e individualismo, oferece riscos à sociedade moderna, sobretudo no que se refere à convivência nas grandes cidades (Giddens, 1991). Há uma preocupação com os fundamentalismos, em que a realidade atual busca uma terceira via que seja alternativa para a perspectiva da universalidade absoluta, bem como para o relativismo particular.

De acordo com Sanchis (1997), a religiosidade brasileira apresenta características pré-modernas, com a forte presença do ritual mágico-religioso e de obrigação em relação ao transcendente, modernas, com o ideal do indivíduo com razão única, bem como a construção eclética e radicalmente individual que caracteriza a pós-modernidade. Para o autor, não há fases, mas a co-existência de “lógicas” diferente em combinação nas situações.

No contexto social urbano atual, como dito antes, perduram elementos pré-modernos, modernos e pós-modernos no jogo de tensões e solidão. Assim, enquanto há exigências de definição da identidade religiosa do indivíduo pelas cúpulas, o povo continua transitando em diversos grupos religiosos. Há um clima de permissividade em tensão com o sectarismo intolerante. Há o “fast food religioso”, ou seja, a associação da religiosidade ao marketing, que segue a lógica empresarial moderna. Há a ausência de critérios para a filiação religiosa, resultado da somatória de um campo plural a verdades desconstruídas. Há a preocupação com a subjetividade colocando em dúvida a identidade do indivíduo, e suas opções pessoais. A fragmentação destas identidades, em reflexo da fluidez dessa realidade, provoca a necessidade do auto-conhecimento (reflexividade) diante da crise subjetiva.

Enfim, de acordo com Sanchis (1997), o campo religioso brasileiro se configura pela necessidade de recentramento da função simbólica, do imaginário, que fora descentrado pela modernidade; por configurar uma operação totalizante, holística, mas não submetida a um eixo centralizador; pela presença de aspirações de um Self indissolúvel, espiritual e corporal, para o sujeito, mas que fica à mercê de procedimentos de auto-ajuda na solidão urbana.

A religiosidade Brasileira, marcada pelo traço penitencial no cristianismo – de caráter sacrificial, e com necessidade de purgar o pecado – encontra-se, ainda, vinculada à religiosidade familiar, vinculada à cultura familiar, e não às prescrições oficiais das religiões. É a tradição religiosa consolidada que orienta a religiosidade e a própria conduta pessoal de cada indivíduo.

Herança do catolicismo colonial brasileiro, perdura no imaginário religioso popular, marcado pela realidade sofrida, a concepção da dialética entre o medo e a esperança. De acordo com Otten (1999), a vida extremamente difícil é marcada pela esperança de que o céu se abra e que se receba a misericórdia divina, em que o indivíduo se identifica com a figura mártir presente em Jesus, no calvário, na penitência, na vida dos santos. De fato, o contexto religioso brasileiro ainda é fortemente marcado pela tradição do catolicismo simples e popular, que anseia pela fraternidade e felicidade em um cenário em que o perigo do pecado seja diminuído e a vivência cristã de esperança, coerente com a idéia de serviço a Deus como restaurador da dignidade humana, se concretize pela salvação na realidade social.

Sendo assim, a noção de Deus emerge da angústia existencial gerada em situações de limite da existência humana, como elemento de esperança sobre a situação do medo. De acordo com Valle (1998) e Otten (1999), os seres humanos reagem com semelhança no

sentido do medo e esperança, não em continuidade ou equiparação, mas com emoções primitivas e inspiradoras da religiosidade que, então, dialoga com a ciência e com a racionalidade. Deste modo, e de acordo com Jung, não há superioridade nas religiões históricas por sua racionalidade, pois a base de todas elas é o conjunto das mesmas estruturas emocionais, presentes no inconsciente coletivo. Nesta perspectiva, as religiões apresentam algo em comum no que se refere à fé: diante da angústia existencial – seja pela morte, pelo medo, pelo limite – o ser humano tende à inclinação religiosa de caráter messiânico, numa esperança defensiva, em forma de mitos de libertação.

Num cenário político de opressão, constante na realidade brasileira, a presença do messianismo é uma das fortes características da religiosidade popular, enquanto uma alternativa, na ação religiosa, para o sujeito alcançar melhor qualidade de existência. Do prisma psicológico, para Psicologia Analítica, o medo expressa os elementos arquetípicos da Sombra, tornando-se constitutivo para o desenvolvimento do indivíduo no sentido da individuação. Assim, em mitos, sinais do fim, mesmo que desenvolvidos pela mídia em tempos de maior crise, promovem movimentos religiosos messiânicos de esperança, em busca do caminho de volta ao paraíso.

Numa leitura psicológica do milenarismo brasileiro – considerando a presença de idéias escatológicas sobre um fim eminente, a expectativa por uma mensagem ou unção que encaminhe a direção ao futuro, mitos de retorno ao paraíso, utopia política, e sentimento de batalha espiritual entre o bem e o mal – pode-se observar a impregnação de religiosidade com a presença constante da figura de um messias, o sonho de uma áurea de harmonia universal, e o imaginário popular que concretiza comportamentos que transpõe o tempo. Esses comportamentos não se restringem à classe economicamente mais pobre, mas compõe a religiosidade popular como um todo, em que a classe média se inclui na elaboração da cultura do reavivamento religioso, que gera a sensação de segurança diante às incertezas da Pós-Modernidade. O milenarismo configura a reinterpretação de esperanças não verificadas, e decorre do contato entre duas culturas, em que uma é oprimida pela outra, que está presente na tensão entre o fascínio pelo mal e o desejo de sua superação (medo), e poderosas fantasias de abundância (esperança), o que expressa uma necessidade psicológica de proteção maior: o indivíduo canaliza o medo e a esperança numa direção ou proposta simbólica acessível a todos.

De acordo com os teóricos da Pós-Modernidade, esse fenômeno é comum ao campo das religiões no ocidente, em que a dificuldade de ser uma pessoa no mundo mecanicista leva

a pessoa a um momento de necessidade religiosa de encontro e relação com o Outro, caracterizando o reavivamento da religiosidade. Não há homogeneidade na perspectiva científica racional, o que leva a pessoa à dúvida e a um “eclipse” da razão, enfrentado pela humanidade contemporânea em geral. Dessa necessidade de superação do vazio, a via da religião surge como possibilidade: é relação e experiência de alteridade, com o outro, rica em elementos de significados subjetivos. Nesse sentido, configura-se uma época de “mergulho” no Sagrado: a crise da racionalidade projeta a experiência sensorial, emocional intuitiva, numa condição gnóstica pela busca de um saber não empírico, mais global, harmônico reintegrador, com espessura simbólica.

2.2. A Perspectiva Psico-Social da Religiosidade Popular

A questão da Religiosidade Popular no Brasil remete a uma questão fundamental para a Psicologia: a elaboração da identidade cultural. Com o conflito de diferentes lógicas – as internas e as externas, como a Globalização – o problema de ser “nós mesmos” em nossa “cabloquice” que mescla índio, negro e europeu, a religião adquire um poder simbólico de função política, enquanto transformadora da realidade e agente distribuidor da riqueza. Também configura fator de integração social, enquanto gerador de sentido pelo conhecimento e comunicação. Tanto para Weber (1997) como no pensamento Durkheimiano, só se compreende uma sociedade conhecendo a lógica e o núcleo religioso dela, pois suas crenças regulam o comportamento do sujeito e, em consequência, a dinâmica coletiva. Assim, evidencia-se a importância do estudo da religiosidade popular para compreensão social, bem como para ações de cunho político: a religiosidade popular cria sua identidade religiosa independente da autoridade institucionalizada, vivenciando a religiosidade. Ignorar o poder dos simbolismos religiosos e sua relação com o poder econômico e político é tão ingênuo quanto parece ser interpretar o simbólico: o poder simbólico gera o sentido necessário para a confiança e atribuição de poder na esfera política e econômica concreta, pois a convicção religiosa é o motor da ação.

A subjetividade – que na atualidade assume como traço característico o isolamento e fragmentação do sujeito sem identidade no mundo plural – gera a perda da plausibilidade dos grandes relatos de origem e sentido de vida. Sem pedagogias unificadoras que expliquem tudo, a religião faz sentido nesse emaranhado de conhecimento fragmentado e informações desconexas, diante a necessidade de refazer a identidade religiosa e de construir a própria

lógica simbólica em cada sujeito. Assim, configura-se uma dinâmica de privatização da Religião: o indivíduo constrói, longe da instituição social, sua rede simbólica subjetiva, em que se perde o poder e a importância do grupo social. Há um retorno ao religioso, mas privatizado no mundo ocidental. Associando estes fatores à já mencionada influência do catolicismo colonial popular na religiosidade, observa-se a presença marcante de uma concepção devocional, protetora e mágica da realidade religiosa, com a presença de símbolos e instrumentos mágicos para selar materialmente a relação com o Sagrado, a noção de entrega à relação com o divino, e a necessidade prática de socorro e auxílio para evitar os perigos profanos do cotidiano. Essas concepções religiosas dão sentido ao sujeito, pois descartam a necessidade de comprovação, sendo evidentes para o indivíduo em sua vida prática, sem distinção entre sagrado e profano.

De acordo com Valle (1997), a religiosidade popular nos contextos urbanos apresenta as funções de promover integração social à pessoa, redefinição da sua personalidade, tratar e cuidar emocionalmente, trazer sentido existencial à vida do indivíduo. Deste modo, a análise da religiosidade popular não se restringe à dimensão doutrinal, mas sobretudo inclui o sistema de representações e atitudes que se relacionam com a realidade social e econômica externa, configurando um processo do indivíduo no grupo – no grupo religioso, no lugar popular, com imaginário religioso próprio do grupo popular urbano moderno, com suas características e estratégias próprias, com dinâmicas e relacionamentos específicos. Nas diferentes religiões surgem, então, novas relações específicas, mas atualmente com uma constante: a da privatização, fragmentação dos valores e conceitos, da bricolagem de crenças.

Ao configurar núcleo de comunicação, de símbolos, significados e valores, a religião constitui uma comunidade emocional (Weber, 1997) de fraternidade e relacionamento em que há segurança e dignidade na união, tanto em nível primário, experiencial e pessoal, como em nível secundário, burocratizado e massificado. O problema urbano contemporâneo da cultura de massa e da necessidade do sujeito desenvolver relações individuais significativas soma-se, no campo religioso brasileiro, ao fenômeno da múltipla origem cultural que compõe a identidade nacional. Assim, a urbanização recente e a ampla imigração completam a caracterização do fértil campo para o aparecimento e multiplicação de uma religiosidade popular de relacionamento primário: da solidão e impessoalidade da realidade, e do campo religioso brasileiro em complexo emaranhado de dinâmicas histórico-sociais que moldam os elementos e o perfil da religiosidade atualmente.

Por fim, não é possível compreender religião e religiosidade sem compreender a cultura e a natureza humana (seus aspectos evolutivos e genéticos). A compreensão do fenômeno religioso é imprescindível para a elaboração da integração bio-afetivo-social, pois sua elaboração promove condições afetivas, cognitivas, físicas para o indivíduo viver melhor. E, mesmo com a presença da diversidade cultural, a religião, em geral, trabalha o amor e a tolerância, que determinam comportamentos essenciais para a sobrevivência da humanidade. O ideal de sobrevivência, somado à esperança diante do limite da existência, resulta na interiorização do Transcendente. Sendo essa relação impossível de ser verbalizada em sua totalidade, evidencia-se a importância da análise dos símbolos: função útil para a compreensão da religiosidade popular. Assim, passaremos a discutir a presença do cristianismo e a noção da verdade para experiência gestacional especificamente na realidade da mulher contemporânea que vive em grandes centros urbanos.

2.3. Mulheres e religiosidade na Modernidade

De acordo com Cavalcanti (1998), discutindo o reducionismo religioso da pós-modernidade, afirma que a separação entre atividade teológica e fé, entre a reflexão intelectual e ação do espírito, e entre a análise crítica dos fatos e a revelação de Deus, gera pólos de retorno integral à realidade religiosa medieval sombria, obscura, supersticiosa, inquisitorial, levando à perda da individualidade e liberdade da subjetividade psicológica. Com o imediatismo religioso herético, surgem os desvios teológicos de dissimulação, o discurso simplista e a ditadura profético-milenarista.

Para o autor, constata-se uma ambivalência e paradoxo na relação com o Sagrado: liberdade versus imposição ético-moral, espiritual, ideológica, condicionante e redutora. Sendo assim, Deus/Divindade torna-se “... aquele que se faz presente por detrás da evidência da ausência” (Cavalcanti, 1998: 123), enquanto a fé pode ser discutida nos seguintes termos:

Assim, o valor da ausência será captado e percebido não pela ‘visão’, pois ‘bem-aventurados os que não viram e creram’, mas pelo ‘credulidade despojada’ e ‘irresponsável’ dos que jogam, sem reservas, nesse ‘espaço’ vazio e pleno; nesse que não está, mas está, neste que não é, mas é! (*Ibid.*: 123-124)

No que se refere ao Espírito como a ação não programada ou dirigida pelo homem, Cavalcanti (1998) aponta o paradoxo: dá sentido à existência e tem autoridade de se desfazer da mesma. Para o autor, a Pós-modernidade constitui tempo de brutal relativismo,

cujo um dos poucos valores absolutistas é a superficialidade. Tudo é efêmero, transitório, irrelevante, nega significados, gera desconfiança, decorrente do fracasso da ingenuidade do otimismo humanista em relação ao pressuposto de que o conhecimento objetivo possa ser alcançado pelo ser humano.

Para Cavalcanti (1998), a religião na Pós-modernidade é proliferação da experiência espiritual como característica da secularização: individualização da religião, multiplicação de agentes e expressões religiosas, carência de tom crítico-social (alienação), busca pelo imediatismo objetivo tecnológico papel terapêutico e tranqüilizante, fabricação da “... experiência do sagrado em condições virtuais, estéticas, fenomênicas” (*Ibid.*: 182). Conclui que:

Assim, as angústias, que o modelo vigente produz por seu corte materialista, consumista, sem valores reais de transcendência, sem ética, competitivo, são aliviados pelas formas religiosas oferecidas. Elas devolvem ânimo às pessoas para que superem a decepção e o ceticismo, tão presentes na pós-modernidade (*Ibid.*: 128)

De acordo com Weiss (2002), em seu estudo sobre a múltipla pertença religiosa de mulheres católicas, a insatisfação com a religião leva mulheres católicas ao trânsito religioso. Porém, em sua pesquisa, a autora percebeu que a maior parte de suas entrevistadas não abandonaram o catolicismo, mas somente a relação com a Igreja Católica, abraçando novas crenças presentes no universo religioso da Nova Era.

Baseada nos dados do IBGE, Weiss (2002) aponta que o campo religioso brasileiro está em estado de mutação, com significativas mudanças devido ao trânsito religioso do catolicismo para o protestantismo ou para a categoria “sem religião”. Afirma que o catolicismo não responde as indagações das mulheres entrevistadas, que buscam fora dele uma complementação religiosa. Mas não estando totalmente insatisfeitas com a religião, mantém-se como católicas. Para a pesquisadora, existe uma relação particular com o Sagrado entre sua amostra, onde há uma busca por liberdade e sabedoria para solucionarem seus problemas para os quais as respostas católicas são consideradas insuficientes. Sendo assim, ao fim de sua dissertação, Rosa (2002) questiona até que ponto são mesmo católicas estas mulheres, se estão centradas em si e tão distantes dos valores cristãos de transformação do mundo.

Em sua pesquisa de mestrado, Nicolau (2002) investigou o percurso pelo qual passaram três gerações de mulheres batistas para construir sua sexualidade, com análises intergeracionais. Seu objetivo era detectar qual o percurso da construção da sexualidade da mulher batista, a influência da religião neste processo, quais são os aspectos incorporados dos movimentos sociais na prática cotidiana dessas mulheres, bem como o modo pelo qual as mulheres organizam sua mundo social, sexual e religioso a partir da nova realidade cotidiana.

Entrevistou 28 mulheres batistas, ativas nas práticas dos princípios religiosos, aglutinando-as para análise em grupos segundo suas idades (20/39; 40/59, 60 a 80 anos), e analisou os números do *O jornal Batista*, que apresentaram textos sobre sexualidade. A autora percebeu que a construção da sexualidade das mulheres batistas baseia-se no processo de transformação da mulher na sociedade, que deixam de apoiarem-se e dirigirem suas vidas a partir somente dos relatos bíblicos e da tradição religiosa. Em sua pesquisa, as entrevistadas não vincularam prazer à obrigatoriedade da procriação. A geração mais jovem demonstrou uma insatisfação com a limitada capacidade de realização sexual, buscando prazer dentro do casamento e maternidade. Para a autora, esta geração, que é fruto da geração que conquistou liberdade sexual, não desfruta dos ganhos dessa conquista. Aponta que quanto o discurso educativo, “... não há diferença entre as gerações pré e pós movimento para a liberdade sexual feminina” (Nicolau, 2001: 170). Esse grupo apresentou o questionamento sobre a figura do homem na igreja e a possibilidade da mulher em assumir cargo de liderança: desafio às noções convencionais de família e de papéis sexuais. Elas requerem participação mais ativa dos maridos no lar, reformando a dinâmica da nova família; todavia, enfrentam o conflito em conciliar seus papéis profissionais com o papel de mãe.

Para a geração entre 40 e 59 anos, a noção de prazer está centrada na relação a dois. Quanto ao papel da mulher, esse grupo reflete a postura imposta pela tradição batista: ser mulher são ser mãe e doméstica. Já a geração de pessoas entre 60 e 80 anos demonstrou gerenciar o próprio prazer, apropriando-se das “bem venturas do cotidiano”, segundo a autora. Nicolau (2002) aponta que, para essas mulheres, prazer não está vinculado à noção de sexo propriamente dito, mas à sexualidade como lazer, intimidade, afetividade e relação a dois.

De modo geral, a pesquisa revela que as mulheres entrevistadas assumem a educação como elemento essencial à emancipação e à não subordinação ao gênero masculino. Nicolau (2002) sugere que, quanto maior o nível de escolaridade da mulher, maior sua autonomia e insubordinação. No discurso oficial batista, o corpo feminino está recluso à esfera doméstica, com função sexual associada à reprodução. Mas, na prática, a pesquisadora constatou que

essas mulheres não sentem tal obrigatoriedade, utilizando métodos anticonceptivos para evitar filhos. Notou uma abstenção sobre a discussão do aborto; as mulheres que se colocaram contra tal prática provocada, basearam suas argumentações em relatos bíblicos e padrões religiosos; as que se colocaram a favor, refletem tal possibilidade em casos restritos. A pesquisadora conclui que, nessa categoria temática, permearam os valores religiosos para o posicionamento das mulheres.

Na discussão sobre casamento, entre as entrevistadas o evento deve ser firmado em laços de amor e cooperação mútua, e é objeto de satisfação sexual e realização pessoal. Todavia, para elas o divórcio cabe em casos de violência, maus tratos e adultério, embora tenham afirmado que o casamento é instituído por Deus, e que não deve ser dissolvido. Houve o levantamento do questionamento sobre o privilégio aos casados dentro da igreja, em que os programas privilegiam pais, mães e filhos, excluindo mulheres solteiras e divorciadas. Nesse aspecto, Nicolau (2002) sugere que não haja espaço para novos modelos familiares dentro dos modelos religiosos batistas.

Por fim, a pesquisadora aponta que nas três gerações são percebidos comportamentos conflituosos e ambigüidades, ainda que com adequações e remodelamentos à modernidade. Percebeu que essas mulheres buscam aproximar o ideal de mulher batista imposto pela Igreja ao seu real cotidiano: visto as lacunas entre discurso oficial religioso batista e a vivência cotidiana, há um esforço em conciliar doutrina, fé e prática, “... apontando para a construção de uma sexualidade que se desenvolve dentro deste campo de reconciliação ou de conciliação entre as partes integrantes do universo religioso” (IDEM, 2001: 176).

Ryan (1999), questionando-se sobre o modo pelo qual alguém pode ser um “bom” católico no mundo contemporâneo, tendo em vista as divergências entre os ensinamentos transmitidos pela igreja Católica e a realidade das pessoas que são católicas, aponta para o conflito interno e externo que tal desacordo gera. Em seu texto, a autora lembra de sua avó como uma brilhante mulher de negócios, positiva e forte, e justifica isso com o fato dela ser uma boa católica. Uma vez que era imigrante, sua fé ofereceu-lhe estabilidade e esperança na nova terra, dando unidade não apenas à ela, mas a toda comunidade estrangeira, através das reuniões sociais e religiosas. Descreve um mundo simbólico e comportamental que no passado remetiam à identidade católica. Mas aponta as modificações do mundo contemporâneo desde a geração de sua avó até os dias atuais, e as reformas pelas quais a Igreja passou após o Concílio Vaticano II, concluindo que as práticas e ritos católicos desapareceram ou se transformaram, não mais podendo ser utilizadas como instrumento de

reconhecimento de um bom católico. Aponta para a nova ordem daquilo que significa ser católico nos dias atuais.

Para Ryan (1999), as principais virtudes almejadas pelo católico são a fé, a esperança e caridade, seguidas pela pureza e virgindade. Mas quanto ao que identifica o católico no mundo moderno, a autora apresenta novas virtudes, como a prática social da fé e a justiça.

Entretanto, a autora revela que sofreu em sua experiência pessoal ao deparar-se com o conservadorismo da Igreja, quanto às crenças e práticas do católico, ao que questiona sobre a possibilidade de alguém ser divergente da doutrina e ensinamentos católicos e, ainda assim, ser um católico praticante. O texto preocupa-se com a definição do que significa ser católico, remetendo aos santos e mártires como modelos de pessoas que divergiram da Igreja em certo momento, mas que tornaram o mundo melhor.

A autora remete ao fato do distanciamento entre a Igreja e muitos católicos, dada a realidade moderna e as posições da instituição frente a ela. É apontado o sentimento de abandono vivido pelos fiéis, a insegurança sobre a identidade de católico, e o conflito de consciência frente às diferenças entre o que ensina a Igreja e o que pensam as pessoas. Por fim, ressalta as dificuldades para buscar apoio em membros do clero, por que o católico se sente distante da igreja, e a dificuldade para a leitura da Bíblia, enfrentada pelos fiéis que desconhecem o contexto em que os livros foram escritos, bem como as camadas de significações do Livro Sagrado Católico. Em sua conclusão, afirma que são várias as mudanças da doutrina da Igreja motivadas por novas concepções sociológicas. Há a necessidade de mudança frente o auto-conhecimento do ser humano contemporâneo, sem a perda dos princípios e valores evangélicos fundamentais. Questões sobre sexualidade e distribuição de poder entre homem e mulher pedem mudanças, mas a igreja divide-se em grupos de progressistas, moderados e conservadores em relação a elas, dividindo-se e dificultando acordos. O texto destaca como fundamental para ser um bom católico: amar o próximo, não buscar vingança, ser humilde e pacificador, e perdoar. Não se deve destacar práticas e doutrinas sem considerações das consequências para a vida de toda a Igreja.

Rodrigues (2003), em tese de mestrado observa um hiato entre o discurso e comportamento sexual de mulheres católicas e as orientações doutrinárias da Igreja, salientando conflitos entre a crença religiosa ensinada sobre sexualidade e o desejo das mulheres em experimentarem outra dinâmica no que se refere à sexualidade. No entanto, essas pessoas não manifestavam insatisfação com a Igreja no que se referem à fé, ritos e

valores. Motivada a compreender os processos envolvidos na integração da sexualidade à personalidade da mulher católica moderna e o modo como se dá a formação da identidade sexual e religiosa no contexto moderno, pesquisou a questão da identidade religiosa da mulher contemporânea. Apresenta a hipótese de que a mulher católica moderna realiza uma releitura da fé, criando novos paradigmas de crenças firmados em valores cristãos aproximados aos da modernidade, a fim de legitimar a própria sexualidade e integrá-la à personalidade de modo psicologicamente saudável. Para compreender a relação entre identidade religiosa e sexualidade feminina na prática cotidiana de mulheres católicas modernas, Rodrigues (2003) pesquisou 22 mulheres católicas entre 20 e 60 anos, de classe média e nível médio superior de escolarização, residentes na cidade de São Paulo. Foram aplicados 22 questionários e 5 entrevistas semi dirigidas, que visavam investigar o histórico pessoal de experiências sexuais e crenças religiosas, bem como nível de conhecimento doutrinal da Igreja a respeito da sexualidade humana, opiniões, condutas e sentimentos por elas manifestados em suas experiências.

Em suas considerações finais, visualizando o contexto de crise de identidade, destradicionalização, insegurança e falta de confiança percebido na modernidade, Rodrigues (2003) afirma que a mulher católica atual realiza um processo de readaptação da religião, atribuindo novas interpretações aos valores cristãos, permitindo experiências no campo da sexualidade condizentes com sua realidade, e reelaborando sua identidade católica. No entanto, ainda que após reflexões pessoais tenham assumido conscientemente condutas sexuais diferentes daquelas orientadas pela doutrina católica, aproximando-se do contexto social da modernidade, em nível mais profundo esse processo revela-se conflituoso e ainda em construção.

Spenser-Arsenault (1999) analisa a construção do significado de ser “católica” para a mulher católica contemporânea, e os conflitos entre os ensinamentos da Igreja e a prática atual dessa mulher, apontando para a discrepância entre a “retórica” e “prática” no que se refere à sexualidade e maternidade. Assinala que isso não abala a identificação religiosa dessa mulher, mas que ela torna-se agente ativo na construção do significado atual da identidade da “mulher católica”.

Seu texto considera o interesse das Ciências Sociais na construção social da vida das mulheres, destacando a comunidade religiosa como instituição importante para compreensão da construção dos papéis sexuais. Particularmente para as mulheres católicas, o significado de ser uma boa integrante da sua Igreja concentra-se na análise de sua vida sexual. Destaca-se a

figura da Virgem Maria como forte influência. Todavia, salienta que o modo como são incorporados os ensinamentos da Igreja na vida da mulher contemporânea ocorrem de outro modo, onde existe o questionamento crítico sobre o ensinamento sem abandono da Igreja, agindo ativamente na construção de suas identidades religiosas e crenças.

Embora o modelo de sexualidade para a mulher católica baseia-se na Virgem Maria, a mulher católica contemporânea reconstrói a imagem mariana tornando-a compatível à realidade atual, sem comprometer sua identificação com a Igreja Católica. A discussão sobre Catolicismo, mulher, sexualidade e maternidade sofrem adaptações do ensinamento Católico.

Depoimentos sobre a sexualidade revelam sentimentos de culpa, conflito sobre ser ou não uma “boa” católica, confissão e associação de sexo à procriação. Mas estes não representam a experiência de todas as católicas, pois há uma diversidade que sugere que em algum ponto da vida dessas mulheres houve uma regulamentação da prática sexual transmitida à mulher católica. O texto traz alguns exemplos de diversidade de opiniões e práticas de diferentes mulheres católicas, em que a autora analisa e discute a rigidez de discurso e a realidade da prática da mulher católica, em que constata que a identidade atual não vincula o compromisso com o Catolicismo e o seguimento de todos os seus ensinamentos.

Alguns depoimentos indicam que “... estar conformada com os ensinamentos da Igreja sobre sexualidade não faz parte de como elas definem o significado de ser uma boa mulher católica” (Spenser-Arsenault, 1999: s.p.), e sugerem uma modernização dos mesmos. Além disso, a autora argumenta que a divergência entre ensinamento católico sobre sexualidade e prática da mulher católica não prejudica a identificação desta enquanto mulher católica confiante, o que sinaliza que ela não pratica o Catolicismo em todas as esferas de sua vida.

Baseando em outros autores, Spencer-Arsenault (1999) indica que a maternidade tem sido socialmente construída como o primeiro papel do feminino, e destaca o esforço da Igreja para a mulher católica reconhecer a importância em seu papel de mãe, contribuindo para a construção da maternidade da mulher católica, inclusive com a veneração à Virgem Maria. A autora discute que ter a Virgem Maria como exemplo de maternidade intensifica a crença de que a maternidade é essencial à vocação de mulher e dá um especial status às mães da igreja Católica. Sugere que como mãe, a mulher católica tem seu papel na instituição.

O texto conclui que quando questionadas sobre ensinamentos católicos e sexualidade e maternidade, as mulheres do estudo discordam da igreja sobre a contracepção, mas escolhem

incorporar os ensinamentos católicos sobre maternidade em suas vidas. Embora diferentes, suas escolhas não são problema para a construção do que lhes significa serem “boas mulheres católicas”, ou seja, que ela permanece na sua religião em seus termos pessoais, rejeitando a ética sexual da Igreja mas praticando sua fé católica.

Se considerarmos as pesquisas citadas, podemos observar que o campo religioso contemporâneo define-se por um emaranhado de concepções simbólicas, conceitos religiosos, tradições culturais, tecidos tal uma colcha de retalhos de diferentes tons e temas, mas que no conjunto faz algum sentido para o ser humano, solitário e desorientado, inseguro no caos urbano e na velocidade da realidade virtual. Contudo, nota-se uma constante em relação ao papel feminino, de modo bem integrado na psique feminina, na religião e na sociedade: a maternidade.

PARTE II - Símbolos, Mística, Feminino e Maternidade

Esta parte do presente trabalho está organizada em quatro capítulos, em que pretendo aprofundar o estudo teórico nos conceitos fundamentais para compreensão do objeto da pesquisa. Para tal, iniciarei esta parte com um capítulo que se debruça no estudo do símbolo como linguagem, ou seja, como detentor de verdade que aponta para uma esfera da realidade humana. Sendo assim, apresentarei um levantamento das principais concepções da Psicologia Analítica a este respeito, bem como da percepção da Fenomenologia sobre o símbolo como manifestação daquilo que transpõe os limites da linguagem verbal. Tomando o símbolo como linguagem, será delineada ainda neste capítulo uma discussão sobre a experiência da gestação como símbolo de experiência mística. Por fim, realizo uma discussão sobre a manifestação do Sagrado e a experiência religiosa, tanto nas perspectivas de bem como nas perspectivas de mal, consideradas aqui apenas como elementos com os quais a pessoa deve confrontar e aos quais deve elaborar e integrar à psique para seu desenvolvimento no processo de individuação.

O capítulo seguinte se dedica a refletir sobre o significado da experiência mística e o sentido existencial nas dinâmicas da maternidade, em que o conceito de mística agrega o paradoxo do maravilhamento com o que é cotidiano, como experiência de Deus. Neste sentido discuto os símbolos associados ao bem e ao mal na questão da maternidade.

A este capítulo se segue outro que se concentra nas questões específicas do feminino e da maternidade, como o corpo e a reprodução, a psicologia da gravidez, os fatores estressantes na maternidade, como infertilidade, desejo, expectativas, temores, fantasias e gestação na adolescência.

No último capítulo desta parte, apresento a associação dos temas discutidos nesta parte, em especial da maternidade à religiosidade. Para isso, discorro pelos temas da Sombra e Numinosidade no princípio feminino da maternidade, a noção simbólica e religiosa do feminino, a mística e o imaginário arquetípico sobre a dimensão religiosa da maternidade. Deste modo, observando a forte influência cristã na cultura ocidental, afirmada pela literatura científica sobre o tema, o modelo de maternidade mariana é estudado, bem como o que pode ser simbólico e o que pode ser diabólico na experiência da maternidade para a mulher contemporânea. Antes de apresentar a coleta de dados da parte seguinte, faço uma discussão sobre a maternidade enquanto experiência arquetípica para a mulher, expressando símbolos e proporcionando meio de integração do Self e ampliação da sua consciência.

Capítulo 3. Símbolo E Realidade

Considerando a proposta deste trabalho, sua hipótese e a abordagem teórica com a qual se pretende tratar os dados coletados, a discussão do símbolo como linguagem que expressa a realidade é fundamental para a compreensão da coerência do método utilizado nesta pesquisa. Sendo assim, recorro a uma revisão dos conceitos junguianos fundamentais para o entendimento da dinâmica da personalidade e psiquismo humano, trabalhando a linguagem do inconsciente, o processo de individuação e os principais arquétipos para o desenvolvimento psicológico.

Dada tal revisão, a compreensão da associação entre psicologia e mitologia, bem como os processos inconscientes envolvidos nas crenças e expressões culturais espontâneas, darão suporte para a discussão sobre os elos de afinidade entre a psicologia e a fenomenologia no estudo do símbolo como elemento de linguagem e expressão do inconsciente e de tudo o que transpõe os limites da linguagem verbal, ou mesmo da cognição humana, embora seja real e verdadeiro para quem o utiliza. Neste sentido, apresento o objeto específico da pesquisa, a maternidade, como um símbolo arquetípico e elemento de experiência mística para a mulher, sua expressão sagrada e a experiência religiosa no contexto da atualidade.

3.1. Fundamentos teóricos para o estudo dos símbolos míticos e sua relação com o psiquismo

De acordo com Davidoff, (2001), a noção Junguiana de libido aponta para além da sexualidade. Ressalta o inconsciente, não como Freud, mas focalizando os objetivos e lutas das pessoas, a busca por sua individualização e totalidade, seu desenvolvimento criativo e não neurótico. Confere ao Inconsciente também os conteúdos positivos, negativos e coletivos e pessoais. “Jung acreditava que as pessoas são o produto de duas forças: histórias atuais e experiências compartilhadas com toda a raça humana por toda a sua existência: o inconsciente coletivo” (2001: 510). Tal dimensão da psique trabalha com imagem para sua comunicação e linguagem, denominados arquétipos através de símbolos e mitos.

Morris; Maisto (2004), afirmam que, para Jung, a libido representa todas as forças vitais, é a energia psíquica. O Inconsciente apresenta forte papel no comportamento humano, mas diferente de Freud, o vê como fonte de energia e vitalidade ao ego, não como fonte de

excitações a serem controladas por ele. Concebe uma dimensão de inconsciente pessoal em que estão os pensamentos reprimidos, experiências esquecidas, idéias não desenvolvidas, que podem tornar-se conscientes se forem evocados, e uma dimensão de inconsciente coletivo, com memórias e padrões de comportamento herdados de gerações passadas, compartilhadas por toda espécie: neste prisma, a mente é parte do corpo que evolui por milênios, desenvolveu memórias e impressões coletivas, que são formas de pensamento comuns à humanidade - os arquétipos (compostos por imagens mentais, figuras, símbolos, mitos). Os autores definem os Arquétipos como de papel fundamental na formação da personalidade, especificamente a persona, ego, sombra, anima, animus, self. Na concepção Junguiana, as principais forças psicológicas: são o pensamento, o sentimento, a percepção e a intenção, e o desenvolvimento psíquico se atinge à meia-idade.

De acordo com Fadiman; Frager (1986), na teoria da Personalidade Junguiana, há a preocupação com a consciência e sua ampliação, o que justifica os estudos interdisciplinares em antropologia, história, mitologia, filosofia e psicologia para esta abordagem. Afirmam que Jung não ignorou o lado negativo ou mal ajustado da natureza humana, mas seu esforço dirigiu-se à investigação da aspiração de realização humana (individação), ou seja, a noção de maturidade emocional enquanto processo de interação das várias instâncias psíquicas. Sua psicologia está focada no equilíbrio entre os processos psíquicos conscientes e inconscientes e no aperfeiçoamento de intercâmbio deles, promovendo a integração da personalidade.

Apontam como principais conceitos estabelecidos por Jung, as noções de Atitude (Introversão: indivíduo orientado para seu interior; Extroversão: indivíduo orientado para seu exterior; Flexibilidade, em que há alternância dessas atitudes no decorrer da existência, embora uma predomine); e a noção de Funções Psíquicas, que é essencial à compreensão das dinâmicas de relacionamento social (Pensamento, Sentimento, Sensação, Intuição); a noção de Inconsciente Coletivo, como herança psicológica somada à herança biológica determinantes essenciais do comportamento; a de Arquétipo, como as “imagens primordiais” que com frequência emergem em lendas, mitos, religiões, figuras, etc., em motivos que se repetem em diferentes épocas e culturas; e, por fim, a noção de Símbolos, como o eixo entre o subjetivo e o conhecido objetivamente.

A respeito do arquétipo materno, os autores afirmam que não se trata só da imagem da mãe real de cada pessoa, mas compreende também toda figura maternal no sentido de nutridora (mãe natureza, Virgem Maria, Vênus, avó e tias, etc., bem como Igreja, paraíso, etc.): “... o arquétipo materno inclui não somente aspectos positivos, mas também negativos ,

como a mãe ameaçadora, dominadora ou sufocadora” (Fadiman; Frager, 1986: 51). Explicam que os símbolos são expressões do inconsciente, emocionalmente carregadas, que possuem linguagem própria do inconsciente, que é algo em si mesmo vivo e dinâmico, é a situação psicológica do indivíduo em dado momento.

No que se refere à psicodinâmica e ao crescimento psicológico, Fadiman e Frager concordam que, para abordagem Junguiana, todo ser humano tem uma tendência para individualização (auto desenvolvimento), ou seja, tornar-se um ser único e singular, si-mesmo. Individualização é o desenvolvimento da totalidade, do eixo ego-self, das partes do psiquismo com objetivo de unir consciente e inconsciente. Mas, para tal, há a necessidade de desnudar a persona, a máscara que esconde o self; de confrontar a sombra: aceitar a realidade interna que negligenciamos ou reprimimos; de confrontar a anima/animus: para além das projeções de desenvolver o self e descobrir a própria individualidade. Assim, a Individuação constitui processo complexo, com avanços e retrocessos, nem sempre fácil ou agradável.

Os autores assinalam que em Psicologia Analítica, o relacionamento e interação social são importantes na formação das principais estruturas da personalidade, constituindo meio pelo qual também se viabiliza o processo de individualização:

Como ninguém pode tornar-se consciente de sua individualização a menos que esteja em íntimo e responsavelmente relacionado a seu próximo, ele não está se retirando para um deserto egoísta quando tenta se encontrar. Ele só pode descobrir-se quando está ligado de forma profunda e incondicional a alguém e em geral relacionado a muitos indivíduos com quem ele pode comparar-se e através dos quais ele é capaz de discriminar a si mesmo. (Jung apud Fadiman, 1986: 60)

Quanto à apreciação da psicologia da mulher em Jung, Mayer afirma que a psicologia junguiana incorpora extensa psicologia do feminino, e faz diferença entre a psique masculina e feminina a partir de fatores externos, cultura e normas sociais, papéis, etc., que interferem a formação da personalidade e processo de individuação:

Animus e anima são imagens sexualmente determinadas que derivam da estruturação arquetípica da vida emocional e também de tendências reprimidas do sexo oposto que foram expelidas do consciente. O animus pode ser patologicamente dominado pela identificação com imagens arquetípicas (por exemplo, o príncipe encantado, o poeta romântico, o amante espiritual, o pirata saqueador), e/ou por uma extrema fixação paterna. (Mayer apud Fadiman, 1986: 379).

Para mulher, o desenvolvimento psicológico equivale ao diálogo persona-animus-self, sendo que a Persona feminina na sociedade atual tende à conotação de dependência, ingenuidade, recepção, e isso reflete apenas uma parte da identidade da mulher, que só torna-se indivíduo integrado e mais desenvolvido quando associa seu princípio masculino inconsciente.

3.2. Concepções Fundamentais Junguianas para a Compreensão Psicológica da Dinâmica da Personalidade Humana

3.2.1. Energia psíquica: a libido

Jung (1960) introduz um novo sentido à expressão “libido”, como o é para a Psicanálise, considerando-a como a energia psíquica de um modo integral, não se restringindo apenas à sexualidade, mas ampliando seu entendimento para toda a energia motivadora dos diferentes impulsos humanos.

Para a Psicologia Analítica, o psiquismo humano contém um potencial energético que se mantém por toda a existência do indivíduo, do nascimento à morte, num sistema energético fechado.

A psique é a totalidade da estrutura psicológica humana, e nela ocorrem os fenômenos psíquicos; sua energia própria é a libido, caracterizando-se como energia dos processos vitais no psiquismo.

A energia psíquica não é um fenômeno ou substância concreta, mas uma hipótese, e assim não pode ser submetida a uma mensuração. Todavia, sua expressão mais concreta está nas forças atuais ou potenciais (como querer, desejar, sentir, lutar) ou nas tendências de cada indivíduo, disposições e atitudes humanas. O quantum libidinal destinado nas tarefas está correlacionado à uma medida de intensidade, ou seja, de valor pessoal: o indivíduo que dá maior valor a uma idéia ou sentimento liberará um quantum energético maior em relação a isto que a outros aspectos, pois a mente funciona de um modo econômico, não dispensando energia para aquilo que não têm valor/importância ao sujeito em questão.

Para a Psicologia Analítica, a energia pode ser utilizada para dois propósitos gerais, sendo que:

... parte dela é gasta na realização de trabalhos que são necessários para manter a vida e propagar a espécie (...) e operam de acordo com leis biológicas naturais. Qualquer energia excedente àquela necessitada pelos instintos pode ser empregada em atividades culturais e espirituais. (Hall, 1984: 100)

A energia conserva-se sempre a mesma no espaço intra-psíquico, sendo que frente ao rebaixamento do nível energético consciente do indivíduo, há um avivamento energético no Inconsciente, provocando os devaneios, fantasias ou sonhos, e vice-versa.

Neste movimento energético intra-psíquico, encontra-se duas possibilidades: a progressão, quando a libido dirige-se para a consciência e investe em objetivos externos; e a regressão, quando a libido afasta-se dos objetivos externos e dirige-se a conteúdos inconscientes. Desta forma, a psique está constantemente dinâmica, movendo-se à consciência ou ao inconsciente continuamente. Quando há uma fixação ou estagnação desta energia, o indivíduo encontra-se numa situação patológica de desequilíbrio.

Os dois sistemas dentro da psique, consciente e inconsciente, são concebidos como agindo de um modo compensatório, de maneira que a psique, como um todo, se diz auto reguladora. Quando esta regulação falha, o resultado é uma disfunção patológica (neurose, psicose, desordem de caráter). (Reis, 1984: 149).

Nesta compreensão, há o conceito de “processo psíquico”, em que a Psicologia Analítica considera as manifestações vitais como “... consequência entre o choque de forças antagônicas, em contínua tensão dinâmica” (*Ibid.*: 134). Ou seja, a partir de pulsões opostas surge energia para atividades humanas, sendo que muitas vezes o conflito é inconsciente.

Para Jung (1960), sem a oposição de pulsões não há energia liberada ou manifestação energética. Os opostos têm função reguladora na psique, sendo que tudo, quando levado a um extremo, tende a transformar-se no seu contrário (por exemplo, um estado de cólera extrema tende a, no instante seguinte, transformar-se num estado de absoluta calma, a fim de equilibrar a situação).

Desta forma, o importante para o nosso desenvolvimento é se a partir do conflito entre os opostos estamos construindo novas sínteses que, por sua vez, irão polarizar uma outra situação, e assim por diante. Deste ponto de vista, o processo de individuação é considerado um ‘processo constante de criação de novas sínteses, de integração progressiva de conteúdos inconscientes carregados de energia, que leva a uma síntese

continuamente crescente entre Consciente (com o ego como centro) e o Inconsciente. (Lacaz apud Reis, 1984: 135).

A progressão deriva da necessidade de adaptação ao meio e, quando impedida, a libido se detém, ativando os conteúdos do mundo interno, que poderão emergir à Consciência sob uma linguagem simbólica, ou seja, através da melhor representação que o Inconsciente dispõe para tornar-se Consciente.

Com o confronto e elaboração dos conteúdos inconscientes/simbólicos pela Consciência, há a possibilidade para o ego integrá-los, removendo os bloqueios e estagnações.

Dessa forma, as fases regressivas conduzem não apenas à recuperação de possibilidades anteriores não aproveitadas e elaboração de problemas anteriormente represados, mas também à uma autêntica renovação, sendo os símbolos o veículo desta renovação, verdadeiros transformadores de energia. (Reis, 1984: 135).

3.2.2. A linguagem do inconsciente

“Assim como uma planta produz flores, assim a psique cria seus símbolos.” (Jung, 1998: 64).

A Psicologia Analítica desenvolveu novas categorias simbólicas, desafiando a compreensão das categorias racionais operantes da época de sua elaboração, e que necessitam de uma definição mais adequada nos dias atuais. A teoria Analítica compreende que o Consciente é apenas um aspecto da psique humana, e que a mesma pode ser cientificamente entendida através de dados observáveis, embora a própria psique e seus elementos não possam ser vistos ou tocados, nem mesmo submetidos a testes e avaliações laboratoriais e estatísticas.

Assim sendo, é impossível definir completamente a psique humana como “isto” ou “não isto”; mas é possível defini-la indiretamente através do comportamento humano, de sua expressão de um padrão significativo. Ou seja, por um dado comportamento freqüente na personalidade do indivíduo, forma-se a hipótese de um padrão de totalidade descrito simbolicamente na ação deste sujeito.

A psique, de um modo total, experimenta seu mundo e realidade através de imagens que podem ser tanto exógenas – quando originadas fora do organismo, referente ao mundo

real externo – ou endógenas – quando originadas dentro e significantes da existência humana. Desta forma, o indivíduo aprende como a vivenciar as imagens que lhe são externas a fim de equilibrar seu psiquismo.

Através da abordagem simbólica é possível compreender experiências de algo indefinível, intuitivo, uma sensação humana, etc., que só deste modo - simbólico - poderia ser transmitido pelo sujeito. A Psicologia Analítica, neste sentido, confia nas faculdades intuitivas e emocionais do ser humano, a fim de conseguir traduzir ao Consciente a comunicação simbólica emitida pelo Inconsciente, podendo ter uma parcial compreensão da dinâmica da psique humana.

Todavia, a utilização destas faculdades para a compreensão da psique humana é pouco valorizada na cultura ocidental, visto que após a Idade Média, o desenvolvimento no ocidente enfatiza o pensamento racional, a ponto da credibilização excessiva no positivismo voltado para a lógica. As capacidades de sentir e intuir, tendo consciência das emoções nos relacionamentos, percebendo o mundo além dos cinco sentidos, foram sendo desvalorizadas e inutilizadas neste contexto cultural. No entanto, para lidar com as questões fundamentais da existência humana, a lógica racional não tem capacidade para sua adequada compreensão, fazendo-se necessário utilizar-se novamente da intuição e sentimento para dar respostas à compreensão da vida.

Consequência da desvalorização da emoção em privilégio da racionalidade e da lógica são as neuroses atuais que tendem às explosões emocionais, ou até mesmo nos vícios que expressam uma busca por experiências emocionais perdidas no desenvolvimento da intelectualização, tais como álcool ou drogas, ou até mesmo pela necessidade compulsiva de ter algo para fazer, indicando a incapacidade do ser humano em encontrar sentido à sua vida visto a falta de vivências emocionais e intuitivas.

Neste sentido, o Homem ocidental não consegue orientar-se em seu próprio universo psíquico, ou seja, com suas emoções e seus significados, apresentando dificuldade em encontrar soluções para seus desequilíbrios psíquicos.

Sendo o símbolo a linguagem própria da psique humana - através da qual os conteúdos internos da dimensão Inconsciente são transmitidos à dimensão Consciente a fim de orientar e equilibrar psiquicamente o indivíduo - a intuição, a emoção e a capacidade de percepção e de criação simbólica fazem-se forma básica de funcionamento humano, necessitando ser melhor exploradas e desenvolvidas, e mais utilizada na compreensão humana.

Nesta abordagem, símbolo não é uma representação abstrata escolhida convencionalmente, mas uma experiência espontânea que aponta para além de si mesmo, sendo a melhor descrição de um fato interno, desconhecido à Consciência, mas real e existente no psiquismo. No entanto, embora seja a melhor descrição possível de um fato inconsciente, não compreende a totalidade do que procura descrever. Diferencia-se de um signo por não ser produto de uma atividade mental deliberada, consciente, como este o é. “A abordagem simbólica por definição aponta para além de si própria e para além daquilo que pode se tornar imediatamente acessível à nossa observação” (Whitmont, 1998: 19).

Deste modo, a experiência simbólica de um indivíduo não é realizada por ele mesmo, mas sim lhe acontece, sem a possibilidade de planejá-la, escondê-la ou racionalizá-la para poder explicá-la, porém ligando o sujeito que a experimenta à uma dimensão de sua existência, que só poderá ser traduzida através da intuição e da emoção.

Embora tal experiência ocorra internamente aos funcionamentos psíquicos, não sendo real na realidade externa do sujeito, tampouco comum a outros indivíduos, a experiência simbólica é real à vivência humana do mundo interior de cada um, não contendo inferioridade ou primitividade frente ao pensamento dirigido - como considera algumas abordagens psicológicas permeadas por preconceitos positivistas.

Também não é patológica a atitude do introvertido, ou seja, daquele sujeito para quem primordialmente é importante sua adaptação com sua experiência interior e que pretere a adaptação à realidade externa, mas, ao contrário, sua adequada vivência proporciona o equilíbrio psíquico. De fato, atrofiar-se unilateralmente o pensamento, seja para não vivenciar a realidade interna, seja por não adaptar-se à realidade externa, é uma tendência patológica. No entanto, cada indivíduo tende mais a um modo de funcionamento psíquico - introvertido ou extrovertido - sendo que a normalidade os permeia quando o indivíduo não utiliza unicamente um modo de vivência psíquica.

O Consciente e a linguagem racional não são a totalidade da psique humana, nem modelo do funcionamento psíquico. Por isto, sonhos, devaneios e fantasias, que derivam de outras somas da psique, ou seja, do Inconsciente, são transmitidos em linguagem simbólica, através da unidade básica e original do funcionamento mental: a imagem. A Consciência surge e alimenta-se do Inconsciente, e o equilíbrio desta relação, sem privilégio da racionalidade sobre o simbolismo, (ou vice-versa), garante a saúde e normalidade do funcionamento mental.

Para o seu funcionamento e integração adequados, isso exige um novo meio de percepção, a saber, o da intuição do seu significado interior. A esta intuição do significado, além do que o objeto externo (...) per se representa, chamamos de modo simbólico de compreensão. (*Ibid.*: 28)

Deste modo, as intuições e emoções são legítimos instrumentos científicos para a compreensão da dinâmica da psique humana, agindo onde a racionalidade não compreende: no simbolismo.

A intuição legitima-se no ponto em que é o instrumento capaz de absorver a linguagem simbólica da qual a dimensão inconsciente da psique utiliza-se ao manifestar-se; pois a ciência, preocupada com o saber, utiliza o meio pelo qual pode “saber” sobre os fenômenos. Assim como diz Whitmont: “Para uma dimensão que só pode ser compreendida simbolicamente, o símbolo terá que servir” (*Ibid.*: 25).

Frente a um novo objeto de saber que não adequa-se a categorias de pensamento já existentes e que desafia a compreensão racional de seus fenômenos - como é o caso da compreensão da dimensão simbólica humana - não podendo ignorá-lo ou negar sua existência, a ciência utiliza daquele instrumento que é capaz de compreendê-lo sem, contudo, dar explicações banais (mesmo tendo a própria ciência desprezado tal capacidade, ao firmar-se no positivismo e racionalização dos fatos): a intuição e a emoção. Sendo tais capacidades os instrumentos necessários à compreensão e ao “saber” sobre a mente humana e seu funcionamento, a própria ciência legitima-a e assimila nova linguagem para absorver tal conhecimento e compreensão humana, não mais em termos cartesianos, mas da forma como tal fenômeno permite-se ser compreendido.

Assim, nesta linguagem, as coisas não são completamente definidas ou totalmente compreendidas, como na realidade externa, pois permeiam a particularidade interna em cada indivíduo. Mesmo porque, embora adequadamente representem uma realidade existente no inconsciente do indivíduo, o simbolismo não a representa suficientemente em sua totalidade, mas apenas parcialmente.

Aceitar tais imagens faz o cientista adquirir capacidade de compreensão de outra estrutura de funcionamento, não menos real que a realidade externa.

Como a energia do núcleo atômico, a energia do núcleo psíquico do inconsciente constitui uma dimensão de potencial energético elementar até então insondada e aterradora, igualmente capaz de nos destruir ou de nos socorrer, dependendo de nos

tornarmos sua vítima devido à nossa persistente falta de compreensão ou de adquirirmos a capacidade de nos relacionarmos adequadamente com ela, de orientar seu potencial de energia a nosso favor. (*Ibid.*: 31).

Realizando a observação dinâmica dos fenômenos psíquicos inconscientes e tendo em vista a limitação mental humana orientada para as coisas, o estudo simbólico da psique recorre a um modo cognitivo em que o desenvolvimento intelectual e racional possa compreendê-lo. Tal modo o é simbólico, que é o elemento ativo na formação de imagens mitológicas recorrentes - os mitologemas.

Sendo assim, o intelecto adapta-se também com modelos de realidade não diretamente observável no caso inconsciente, podendo lidar melhor com a compreensão de imagens desconhecidas à consciência.

Tratando-se de conteúdos internos - que, diferente dos objetos externos, não são palpáveis ou observáveis - a nomeação realizada nada mais é que uma convenção a fim de que cientista, terapeuta, ou pesquisador compreendam descobertas e partilhem informações quanto à psique humana de um modo organizado ao que o desenvolvimento intelectual é capaz de entender.

Ou seja, os termos introduzidos não se referem de fato a coisas fixas e definíveis, mas de áreas de experiência simbólica - que indicam imagens, experiências emocionais e impulsivas - tais como o Self, Anima, Animus, Arquétipo, etc.

Além disso, estes termos se referem a imagens que, por serem simbólicas, são apenas 'a melhor expressão possível para algo essencialmente desconhecido e incognoscível' e podem a qualquer momento ser substituídos por outras imagens ou outros termos se estes se mostrarem mais adequados às experiências psíquicas que surgirem. (*Ibid.*: 32).

De modo que os conceitos dos termos em Psicologia Analítica a serem definidos a seguir são pontos de referência, a fim de ajudar a compreensão, podendo ser alterados com a prática terapêutica/ científica. Também não supõe tal dissertação teórica abranger todos os aspectos dos termos apresentados, uma vez que se trata de experiências da dinâmica do Inconsciente, naturalmente apresentadas com imagens intuitivas e emocionais, e aqui descritas com a linguagem racional.

Nesta abordagem, a produção Inconsciente, seja por meio de fantasias, de sonhos ou na arte, é considerada como expressão saudável do funcionamento psíquico, ao contrário ao pensamento predominante que valoriza a razão e o conceito como padrão de normalidade, e que considera sonhos e outras expressões inconscientes como produto patológico.

Para a Psicologia Analítica, os sonhos e demais manifestações inconscientes expressam o processo psíquico do indivíduo fora do seu controle Consciente, mostrando a realidade interior do paciente como ela é, numa linguagem simbólica.

Tais manifestações oníricas utilizam-se da linguagem arcaica da Psique objetiva, a imagem, para revelar o que há de desconhecido no inconsciente humano. Utilizam-se de símbolos e não conceitos, pois derivam de uma parte da psique que não conhece conceitos ou a linguagem racional, que são próprios ao ego. Assim, tais imagens apresentam *como se* descrevesse o próprio sujeito, sua situação interior e seu Inconsciente.

Estas imagens devem ser traduzidas para a linguagem abstrata acessível à nossa compreensão - mesmo que tal tradução não expresse adequadamente a afirmação contida na imagem - através de amplificações¹ e associações² da pessoa que produz a imagem simbólica, pois tais métodos aproximam-se do contexto imediato da imagem, significando mais a tradução ao significado imediato da imagem onírica. O sonho, a fantasia, os devaneios podem representar a situação do paciente como de fato é, externa ou internamente, mas de modo simbólico.

A interpretação das imagens oníricas inconscientes deve ser realizada analiticamente, de forma descritiva das personalidades parciais interiores, considerando-as tanto no nível do objeto como no nível do sujeito. Deste modo, a interpretação torna-se instrumento de diagnóstico da psique, traduzindo a situação da mesma.

3.2.3. Individuação

Para a Psicologia Analítica, a personalidade humana equivale à totalidade da dimensão psíquica do indivíduo. Sendo assim, considera a psique como objeto de estudo da Psicologia, compreendendo-a como a “... totalidade anímica do ser humano” (Whitmont, 1998: 132), ou seja, abrangendo tanto os fenômenos conscientes quanto os inconscientes.

¹ Segundo Whitmont, 1998: s.p., a amplificação é uma: “... descrição mais racional daquilo que a imagem onírica significa para quem a produz”.

² Associação: conteúdos que vêm à mente ao acaso quando a imagem onírica é considerada.

A inovação teórica da Psicologia Analítica para a ciência é considerar que, além da possibilidade dos conteúdos conscientes mergulharem no Inconsciente, existem outros conteúdos que nunca foram conscientes que podem surgir no Inconsciente. Com tal concepção, o Inconsciente deixa de ser somente o depósito de instintos, desejos e experiências passadas reprimidas, e observa-se que nele há criatividade, e que constitui parte tão vital e real da vida humana quanto o Consciente e o Ego, ao transformar-se e provocar transformações no indivíduo.

Jung (1960) considerava que o desenvolvimento do Inconsciente Individual era um crescimento em direção ao próprio Self, sendo este a expressão da totalidade psíquica (Consciente e Inconsciente), e centro do Inconsciente - assim como o Ego o é em relação ao Consciente. Tal processo de desenvolvimento individual em direção à totalidade da personalidade é denominado por Jung de “processo de individuação” (1997, s.p.)

Através da Consciência, o ser humano participa ativamente de tal processo, que se dá na totalidade da psique. Porém, somente a partir do núcleo inconsciente do Self. De acordo com Reis: “O processo de individuação é o eixo de toda a Psicologia Junguiana, e é o ponto de referência para a melhor compreensão de suas conceituações” (1984: 133).

Através de tal processo, o ser humano torna-se único na realização de sua potencialidade, tornando-se “si-mesmo”. Para Hall: “O desenvolvimento é um desdobramento da totalidade indiferenciada original com a qual o Homem nasce” (1894: 103).

Tal processo significa tornar-se um indivíduo verdadeiro e completo, considerando a realização mais adequada e ampla das qualidades coletivas do ser humano, sem esquecer-se das peculiaridades individuais. É um processo que leva ao ponto de equilíbrio entre o egoísmo do individualismo egocêntrico e a massificação do ser humano: leva o ser humano a encontrar-se verdadeiramente consigo sem rompimento com a coletividade.

Neste processo único a cada ser humano, há a manifestação de conteúdos inconscientes coletivos, no sentido de que são observáveis em todo ser humano, independentemente de cultura, valores ou dogmas. Tais conteúdos, os arquétipos³, manifestam-se do Inconsciente à Consciência de maneira simbólica, e a consciência os integra, transformando-os em “veículos de transformação de personalidade” (*Ibid.*: 147).

Quando os arquétipos não se expressam através do ego consciente em seu modo simbólico, ou quando os envoltórios da persona não permitem a manifestação da total

³ Nos próximos capítulos o termo será discutido e conceituado.

personalidade do indivíduo, este pode tornar-se neurótico ao invés de vivenciar o saudável processo da individuação.

Para que a personalidade torne-se saudável e integrada a partir do processo de individuação da psique, é necessário que cada um dos seus sistemas de funcionamento intrapsíquico alcancem o “... grau mais intenso de diferenciação e desenvolvimento” (*Ibid.*: 103).

A individuação é a tendência humana para o auto desenvolvimento, ou seja, o tornar-se único e homogêneo, numa singularidade íntima, única e incomparável; enfim, o processo de individuação é o processo pelo qual o indivíduo torna-se ele mesmo, realizando-se e desenvolvendo-se em sua totalidade. Nesse contexto, a psique integra-se em suas diferentes partes, reduzindo-se a camadas do Inconsciente Pessoal e promovendo a amplificação de uma consciência aberta para a integração ao mundo mais amplo de interesses objetivos, criando uma comunhão na totalidade da psique. Fadiman (1986), explica que: “É o desenvolvimento do Self e (...) o objetivo é a união da Consciência com o Inconsciente” (Fadiman, 1986: 57)

A Psicologia Analítica observa que os principais sistemas para o desenvolvimento do processo de individuação são os arquétipos denominados Persona, Sombra, Anima, Animus e Self.

3.2.4. A persona

O termo Persona é atribuído para “... caracterizar as expressões do impulso arquetípico para uma adaptação à realidade exterior e à coletividade” (Whitmont, 1998: 140). É o papel social que a sociedade atribui ao indivíduo e que nela ele se representa, definido a partir das funções que cada pessoa exerce na relação com as demais.

Funciona como uma máscara, utilizada pelo indivíduo frente às tradições sociais, encobrindo ou disfarçando suas necessidades arquetípicas internas, correspondente ao papel social por este desempenhado.

Corresponde ao arquétipo de adaptação, indispensável à integração do indivíduo ao mundo em que vive, nas diferentes situações que lhes são apresentadas. Como nem sempre a personalidade individual identifica-se com as expectativas sociais, a persona funciona como uma máscara que o indivíduo utiliza a fim de proteger suas características individuais satisfazendo, contudo, as expectativas do mundo exterior.

Embora possa ser a imagem ideal de ser humano para o indivíduo, a Persona possui características tanto positivas quanto negativas.

Segundo Whitmont (1998), já na infância, os papéis são determinados pelas expectativas dos pais e o indivíduo tende a comportar-se a partir da aprovação dos mais velhos, na transmissão cultural de valores, como o primeiro padrão para diferenciação entre o Ego e a Persona. Ou seja, no processo saudável, o ser humano deve tomar consciência de si como indivíduo separado das exigências externas a seu respeito, adaptando-se às exigências culturais e coletivas no desempenho de seu papel e, ainda assim, ser ele mesmo.

Caso tal diferenciação não ocorra, forma-se um “pseudo-ego” (*Ibid.*: 140), uma espécie de vivência rígida e estereotipada dos padrões coletivos pelo indivíduo, em que ele acaba sendo o papel social que lhe é atribuído e por ele desempenhado. Embora rígido, o pseudo-ego é frágil, pois a energia psíquica do Inconsciente do indivíduo não está acessível, mas contrária ao Consciente, uma vez que o Ego não se conecta com o Self, mas apenas com as exigências exteriores; sendo assim, há constantes pressões intra-psíquica do Inconsciente para o Consciente, que não ajustando equilibradamente a energia, pode beirar a psicose.

Outro processo que difere do saudável ocorre quando a individualidade é confundida com o papel social - o que afetará e retardará o desenvolvimento do processo de individuação. Quando a adaptação à realidade não é individual, mas coletiva, o resultado pode ser um estado de inflação, ou seja, o indivíduo sente-se superior, poderoso frente à sociedade, etc., através do papel que nela representa; porém, não consegue sentir-se humano, valorizando e confiando demasiadamente em sua Persona e, em contrapartida, sendo rígido e sem personalidade como pessoa, acabando por ser compulsivamente o papel que representa e não o “*si-mesmo*”, *num estado de “não personalidade”* (Eichmann apud Whitmont, 1998: 142).

Outra possibilidade, contrária à anterior, ocorre quando a formação do indivíduo é inadequada - seja por rejeição às normas sociais como resultado da exclusão do sentimento, seja por um tratamento insatisfatório. Nesta possibilidade, o indivíduo não representa seu papel social, sofrendo insegurança, rebeldia desnecessária e auto proteção.

A Persona manifesta-se em todas as pessoas, ou seja, é arquetípica. É necessário ao desenvolvimento psíquico que a Persona seja distinguida do Ego para que se encontre a identidade mais profunda, contudo adaptada ao meio. Assim, a identificação do Ego com a Persona, bem como a rejeição dela por este, proporciona um desenvolvimento inadequado da mesma, podendo provocar neuroses e até, em última instância, uma psicose. “A coletividade e

a individualidade são um par de opostos polares; daí haver um relacionamento de oposição e de compensação entre a persona e a sombra. Quanto mais clara a persona, mais escura a sombra” (*Ibid.*: 142).

3.2.5. A Sombra

A Sombra constitui o arquétipo central do Inconsciente Pessoal, originando-se a partir da Psique Objetiva, e que contém os instintos animais que o ser humano herdou na evolução a partir das formas mais primitivas de vida, sendo o lado animal da natureza humana.

Por ser arquetípica, é coletiva no que corresponde às características humanas não desenvolvidas ou negligenciadas e reprimidas por toda sociedade. Mas, por ser o arquétipo central da Psique Objetiva (ou inconsciente pessoal), adquire conteúdos individuais também. “O ego se diferencia da persona, da imagem ideal que tem de si mesmo e que tenta apresentar aos outros, começa a ter que se confrontar com seu lado mais escuro, com todos os defeitos e impulsos que gostaria de negar em si mesmo” (Reis, 1984: 148).

Basicamente são as tendências, os desejos, as memórias e as experiências rejeitadas pelo indivíduo, como incompatíveis com a Persona, contrárias aos padrões sociais. Contém as fraquezas, complexos reprimidos e aspectos imaturos da personalidade. Mas também origina os pensamentos, sentimentos e ações desagradáveis e socialmente reprováveis, ocultos publicamente pela Persona ou reprimidos para o Inconsciente Pessoal. Enfim, representa aquilo que o indivíduo considera inferior em sua personalidade, bem como o que se negligencia e não se desenvolve em si mesmo. “A Sombra é, via de regra, vivida em sonhos como uma figura escura, primitiva, hostil ou repelente, porque seus conteúdos foram violentamente retirados da Consciência e aparecem como antagônicos à perspectiva Consciente” (Fadiman, 1998: 54).

Quando o indivíduo não reconhece a Sombra em si, tende a projetar suas qualidades por ele indesejáveis nos outros, ou deixar-se dominar por ela sem perceber. É o arquétipo responsável pela concepção humana acerca do pecado original e, projetada externamente, corresponde à idéia ou concepção do diabo ou de um inimigo. Coletivamente, sua projeção social concentra-se em “bodes expiatórios”, indivíduos excluídos e considerados portadores de todos os defeitos e culpas por que de mal ocorre à comunidade.

Todavia, a Sombra não é somente força negativa na psique: é depósito de energia instintiva, ou seja, espontaneidade e vitalidade, e principal fonte de criatividade humana.

Possui valiosas características que não puderam se desenvolver ou alcançar a Consciência devido a circunstâncias particulares à vida do indivíduo.

De acordo com Hall (1984), sendo o aspecto obscuro da personalidade, a Sombra também “... com seus instintos animais vitais e impetuosos, dá à personalidade uma forma ampla ou uma qualidade tridimensional. Ela ajuda a aperfeiçoar a pessoa” (Hall, 1984: 93).

Não é fácil para o indivíduo lidar com sua Sombra, pois ela representa a falta de controle instintiva que se opõe à racionalidade da consciência. Para Fadiman: “Lidar com a sombra é um processo que dura a vida toda, e que consiste em olhar para dentro e refletir honestamente sobre aquilo que vemos lá” (1998: 55).

Contudo, o equilíbrio de tal polaridade é fundamental para manifestações de criatividade humana, bem como o confronto entre os aspectos da Sombra e da Persona pode proporcionar ao indivíduo a conscientização sobre seus aspectos inconscientes que podem ser polidos, ou seja, melhor compreendidos e adaptados ao meio social no processo de individuação.

3.2.6. Anima E Animus

Assim como homens e mulheres produzem tanto hormônios sexuais masculinos como femininos - tendo, deste modo, um traço do sexo oposto em sua própria sexualidade - psicologicamente também há, em ambos os sexos, características masculinas e femininas. “Na medida em que a consciência de um homem é masculina, haverá uma contraparte feminina em seu inconsciente, o contrário acontecendo para a mulher” (Reis, 1984: 149).

Jung (1960) atribui a um arquétipo a estrutura inconsciente correspondente ao lado masculino na personalidade feminina, denominando-o Animus, bem como considera arquetípica a estrutura inconsciente ao lado feminino na personalidade masculina, chamando-o de Anima.

Todo homem carrega dentro de si a eterna imagem da mulher: não a imagem desta ou daquela mulher em particular, mas uma imagem feminina definitiva. Esta imagem é (...) uma marca ou ‘arquétipo’ de todas as experiências ancestrais do feminino, um depósito, por assim dizer, de todas as impressões já dadas pela mulher (...) Uma vez que esta imagem é inconsciente, ela é sempre inconscientemente projetada na pessoa amada e é uma das principais razões para atrações ou aversões apaixonadas. (Jung apud Fadiman, 1986: 56).

Tais arquétipos podem ser influenciados pela vivência pessoal do indivíduo. Assim, além de conter as referências arquetípicas do sexo oposto em sua própria personalidade, o pai do sexo oposto à criança é uma das mais importantes influências para o desenvolvimento da Anima ou do Animus no indivíduo. “Esses arquétipos, embora possam ser condicionados pelos cromossomos e glândulas sexuais, são o produto de experiências raciais do homem com a mulher, e da mulher com o homem” (Hall, 1984: 92).

Revelando características psicológicas predominantes no sexo oposto, os arquétipos Animus e Anima são imagens coletivas a respeito do outro sexo, e podem ajudar o indivíduo a compreender os indivíduos do sexo oposto no convívio cotidiano. Porém, também podem induzir o sujeito a incompreensões e discórdias no relacionamento inter sexos se a imagem arquetípica é projetada sem considerar as características do parceiro.

Estes arquétipos são muito influentes na regulação do comportamento humano, funcionando como mediadores entre os processos inconscientes e conscientes, porém orientado basicamente aos processo internos, sendo a fonte das projeções e formação de imagens para a psique.

Deste modo, são componentes psíquicos muito importantes, pois tais arquétipos administram o encontro do eu com o outro nas relações inter pessoais, ou seja, gerem a relação do “si mesmo” com que há de diferente, uma vez que correspondem à polaridade feminino-masculino.

3.2.7. Self

Self é para a Psicologia Analítica o arquétipo central, fator interno de orientação, onde se encontra a ordem e a totalidade da personalidade humana. Em torno deste arquétipo giram os demais sistemas da psique, pois ele é o ponto central da personalidade humana. Proporcionando a união dos sistemas psíquicos, o Self provoca o equilíbrio e a estabilidade à personalidade.

Funcionando como o alicerce sólido da psique entre o Consciente e o Inconsciente, o Self os assimila numa unidade. Neste sentido, Consciente e Inconsciente não são opostos, mas complementares, uma vez que juntos formam o Self, a totalidade.

Geralmente é traduzido à Consciência sob símbolos com imagens impessoais, tal como o círculo, a mandala (ou círculo mágico), cristal ou pedras. Porém também pode ser

simbolicamente representado na Consciência por imagens mais pessoais, como uma casa real, uma criança divina ou uma divindade. Ou seja, é sempre traduzido do Inconsciente ao Consciente por símbolos que expressem as idéias de totalidade, unificação, equilíbrio dinâmico, concílio de polaridades, etc., uma vez que tais menções remetem ao próprio processo de individuação - o objetivo do self. “O Self não é apenas o centro, mas toda a circunferência que abarca tanto o consciente quanto o inconsciente; é o centro desta totalidade como o ego é o centro da consciência” (Jung, 1936: 41).

O desenvolvimento do Self é o desígnio do processo de individuação; contudo, o desenvolvimento do Self não significa a dissolução do Ego, mas a vinculação deste àquele, como consequência do processo de compreensão e aceitação dos mecanismos inconscientes:

A meta do processo de individuação é o Self (...) Na medida em que o processo de individuação é uma aproximação e um diálogo entre consciente e inconsciente, o ego não poderá ser o centro. Este se constituirá num novo ponto, um ponto de equilíbrio que, devido à sua posição entre consciente e inconsciente, garante uma base sólida à personalidade. (Reis, 1984: 150-151).

Este arquétipo é o responsável pela motivação do comportamento humano, fazendo com que o indivíduo busque a integração, o desenvolvimento cultural, especialmente a religiosidade. Porém, para que seu desenvolvimento se dê qualitativamente, é necessário antes que haja um desenvolvimento progressivo dos componentes da personalidade humana.

Qual o alvo do desenvolvimento? Para quê estão o Homem e a humanidade lutando? O alvo final pode ser resumido na expressão ‘Realização do Self’. A realização do Self significa a mais ampla e a mais completa diferenciação e a combinação harmoniosa de todos os aspectos da personalidade humana. Significa que a psique desenvolveu um novo centro, o Self, que toma o lugar do antigo centro, o Ego. (Hall, 1984: 100).

Sendo assim, o Self amplia a centralização da personalidade, uma vez que admite o Inconsciente integrando-o ao Consciente, num sistema total e de equilíbrio entre estes dois diferentes funcionamentos dentro de psique - que é una.

3.2.8. A Psique Objetiva: Inconsciente Coletivo

Até os estudos de Jung (1960), a opinião prevalecente em Psicologia quanto ao funcionamento psicológico era que este ocorria através da organização significativa apenas do Ego (Whitmont, 1998: 31), sendo que os impulsos inconscientes eram considerados irracionais e caóticos, sem sentido e sem relação com o organismo, cuja existência visava apenas a sua própria satisfação, de modo que toda significação psíquica só era compreendida do prisma da racionalidade do Ego. Assim, a Psique era parte da subjetividade humana.

Jung (1960) introduz em seus estudos o termo Psique Objetiva como a totalidade da psique, capaz de gerar conceitos e símbolos imagéticos autônomos. Deste modo, a parte inconsciente anteriormente considerada parte da subjetividade psíquica, para Jung consiste no Inconsciente Subjetivo Pessoal, ou seja, uma parte do todo, única em cada ser humano por ser pessoal.

Aquilo que seria o Inconsciente Objetivo, ou seja, o Inconsciente como um todo, Jung (1960) denomina Psique Objetiva, termo que amplia e substitui o conceito de Inconsciente Coletivo⁴. A Psique Objetiva existe independentemente da vontade do Ego, embora possa ser compreendida por ele.

A Psique Objetiva é responsável pela produção de imagens, manifestadas também por emoções e impulsos, ou seja, por toda a energia psíquica - ao que Jung denomina Libido, ampliando a conceituação Freudiana que considerava apenas os impulsos sexuais.

Na Abordagem Analítica, a libido refere-se às diferentes expressões de energia psíquica em suas diversas formas de manifestação, como semelhante a um “campo de força” (Jung, 1998, s.p.).

O que Jung chama de Psique Objetiva pode então ser comparado a um estrato energético abrangente do qual surgem atividades de campo de força variáveis, que o observador experiente percebe através das padronizações de configurações de imagem, emoção e impulso. (Whitmont, 1998: 39).

⁴ Tal termo referia-se à dimensão Inconsciente da psique de caráter humano geral, não só os conteúdos pessoais reprimidos. Alude-se a uma herança psicológica que Jung comparava como semelhante à herança genética, em que os conteúdos à espécie humana são depositados na psique e transmitidos através das gerações, sendo comum a todos os seres humanos, independentemente de cultura ou etnia. Frente a interpretações errôneas posteriores, e a fim de ampliar seu significado, o termo Inconsciente Coletivo foi substituído pelo termo Psique Objetiva.

Tal campo da Psique Objetiva se expressa através do que Jung denominou complexos e arquétipos, que são configurações ativadas por situações tanto internas ao indivíduo, bem como externas, termos que serão mais bem discutidos nos capítulos seguintes.

Interpretadas e colocadas frente à realidade vivida, as expressões da Psique Objetiva demonstram que seu funcionamento relaciona-se interativamente como a mente consciente e conceitual; ou seja, ao invés de caóticas e irracionais, suas expressões são integradas à totalidade mental. Esse relacionamento entre Consciência e Psique Objetiva é de compensação ou complementação, contrabalanceando tendências unilaterais, o que indica que há um objetivo na relação. Complementar ou compensar algo que falta ou que exagera pressupõe a tentativa de um equilíbrio da totalidade, um padrão de “inteireza”. Tal padrão que explicita uma finalidade de super ordenar a personalidade, direcionando significativamente o funcionamento Consciente e Inconsciente, Jung (1960) denomina Self, que na Psicologia Analítica não é apenas sinônimo de Ego, como anteriormente fora apresentado.

Desta forma, pode-se dizer que a expressão da Psique Objetiva se dá de forma pré-lógica, sem a utilização de conceitos racionais permeados por causa e efeito, e suas imagens correspondem a temas mitológicos, ou seja, arcaicos frente à racionalidade, mas coletivos e reincidentes em todas as culturas e por todos os seres humanos, por pertencer à Psique Objetiva. Assim, são imagens coletivas. Todavia, existe uma conexão entre esta imagem mitológica não-racional e os conceitos lógicos e racionais que se dá através da compreensão daquela.

Além disso, as imagens oníricas representam *como se* a realidade interior do indivíduo, que pode ocorrer além ou até mesmo contrário à vontade consciente do sujeito, sugando a energia e vontade consciente: embora tenha a intenção e pense conscientemente de uma forma, os sentimentos seguem de outra, como que energias contrárias. Segundo Whitmont, fixado este padrão de configuração energética, surgem os complexos patogênicos, ou seja, “... padrões de sentimento e comportamento altamente carregados - até explosivos - e não racionais” (1998: 43).

Estes campos de energia, muitas vezes interados entre diferentes indivíduos, impedem a separação sujeito-objeto, ou seja, uma mesma identidade psíquica de complexos e projeções para os indivíduos que interagem sem, contudo, ser possível a determinação de uma causa para tal fenômeno. Tomar consciência destes campos energéticos que conduzem o indivíduo é fundamental para garantir-lhe a liberdade de escolha e a saúde de seus relacionamentos, a

preço de, caso não haja conscientização da força arquetípica dentro da qual se move, viver uma ilusão da liberdade pessoal de escolha. Neste contexto, as imagens simbólicas indicam a situação interior para que o indivíduo tome consciência de seu real estado interno.

Embora tais “mensagens” apareçam como se fossem intencionais, com informações necessárias à avaliação adequada da vida real do indivíduo, são inacessíveis ao Consciente por meio lógico.

Desta forma, quando o Consciente não é capaz de agir de forma adequada no mundo e relacionamentos exteriores - equilibrando sentimento, pensamento, intuição e emoção - a Psique Objetiva compensa ou completa a energia utilizada através de imagens, a fim de alterar e ampliar a Consciência.

Assim, a vida exige adaptação à realidade exterior, porém igual adaptação à realidade interior, de acordo com os padrões de força da Psique Objetiva.

Quando o indivíduo busca existir e adaptar-se de acordo com sua verdade interior, ou seja, à força energética de sua psique (que pode se diferente de suas idéias conscientes), ele está a caminho de sua individuação.

A imagem simbólica demonstra uma dimensão que age independente do Ego subjetivo consciente, a fim de que se assimile sua dinâmica na vida consciente para que suas configurações energéticas não se tornem complexos perturbadores.

3.2.9. A relação entre o Inconsciente Coletivo e o Ego

A Psique Objetiva funciona independentemente do Ego, que é por esta gradualmente formado como seu ponto focal (*Ibid.*: 45). Todavia, há um relacionamento dinâmico entre a psique e o ponto focal no Ego, e o Ego também tende a tal dinâmica a fim de manter um funcionamento adequado no psiquismo.

Porém, mesmo que a psique insista em tal relacionamento, ela mesma cria obstáculos que impedem o Ego de relacionar-se com ela, criando um paradoxo.

Observamos neste ponto que a experiência subjetiva do “eu” é secundária e se dá a partir de outro objetivo que não o “eu”; o Ego é fruto do Inconsciente que se projeta em direção ao Consciente como um ponto focal do campo de força total, no tempo e no espaço. Integrar tal relação Ego - Psique Objetiva, em qualquer tentativa, é a busca pela individuação.

Todo este processo, embora inconsciente para o indivíduo, tem modelos definidos e pode em parte ser sujeita ao controle consciente, do mesmo modo que, no nosso organismo somos capazes de, voluntariamente, mover certos músculos - nas pernas, por exemplo - e sobre outros não temos poder de ação, mesmo que funcionem organizada e harmonicamente - como no caso do esôfago e estômago.

De fato, o Inconsciente existe anteriormente ao Consciente, e continua a funcionar apesar deste, tendo em si uma personalidade que não requer necessariamente o Consciente. Esta personalidade pode ter aspectos positivos, mas tende a parecer negativa e ameaçadora à realidade externa e Consciente e, sendo impedida, a Psique Objetiva detém a criatividade potencial, capacidade de desenvolvimento e objetivos de vida que, quando canalizada adequadamente, é construtiva.

Uma vez que surge antes da Consciência, a Psique Objetiva não pode ser somente depositária do material reprimido pela consciência.

Vemos aqui como a abordagem de Jung coloca a situação toda inteiramente fora do domínio da patologia, e focaliza a necessidade potencial do adulto 'normal' de chegar a um acordo com o Inconsciente como meio de se desenvolver naquilo que ele poderia ser quando da expansão completa de seus poderes. (*Ibid.*: 46).

A saúde e o equilíbrio ocorrem quando o Ego aceita as imagens e sentimentos do seu mundo interior, inconsciente, confrontando e canalizando-as, e, simultaneamente, retém seu controle sobre a realidade exterior.

A interação se dá entre Ego e a Psique Objetiva, segundo a energia que dá força ou fraqueza ao Ego para que ele atue. O Inconsciente envolve-se com o progresso consciente na medida em que evidencia à Consciência elementos que são simbólicos, principalmente em sonhos e visões. Considerando que o Inconsciente é atemporal, há um conhecimento verdadeiro dentro do indivíduo sobre ele mesmo num tempo-espaco ainda não real no mundo externo, e que é transmitido à Consciência, mesmo que a pessoa não compreenda o conteúdo da mensagem. A Psicologia Analítica considera tal fenômeno, denominando-o como “sonhos antecipatórios”, e que pode ser utilizado na análise como diagnóstico, prognóstico, compreensão da natureza, ou causa do problema apresentado.

É pertinente que não seja analisado um sonho isoladamente, mas que seu simbolismo seja analisado dentro do contexto em que se encontra o indivíduo que o produz, a fim de que

possa ser possível sua tradução de significado de imagem, ou seja, as emoções e sentimentos que carrega; de modo que nunca é possível ter traduções rígidas, que expressem o que de fato a mensagem inconsciente traz, pois o Inconsciente é dinâmico e simbólico, podendo alterar posteriormente suas imagens. Além disso, imagens semelhantes podem significar conteúdos diferentes, dependendo da dinâmica em que se insere.

Os sonhos antecipatórios transcendem o espaço, o tempo e o conhecimento racional da Consciência, e demonstram a “personalidade” da psique objetiva, com seu potencial funcional próprio, que embora afastado do funcionamento consciente racional, toca-o em alguns pontos.

O conceito de Jung da objetividade da psique atribui existência real a ela como um fato autônomo independente, anterior ao consciente e independente dele, com um significado próprio, sendo que um aspecto particular dela é representado pela consciência do ego. (...) suas leis não podem ser extraídas da minha racionalidade subjetiva mas operam em termos autônomos próprios, independentes do consciente e algumas vezes contrários e em oposição a ele, e capazes de dominar e até de fazer submergir o ego. (*Ibid.*: 50)

A Psique Objetiva não é parte do “eu” como ser subjetivo, mas a experiência subjetiva de si mesmo é parte da totalidade da existência psíquica. Para adquirir a totalidade é necessário o confronto com esse “outro” dentro de si - a outra personalidade - para realizar a individuação.

3.2.10. O complexo

Complexo é o elemento básico da estrutura da Psique Objetiva, tendo ele mesmo como elemento básico o arquétipo. Para Whitmont, é um “... conjunto autônomo de impulsos agrupados em torno de certos tipos de idéias e emoções carregadas de energia; é expresso em identidade, compulsão e primitividade, inflação e projeção, enquanto ele (indivíduo) se mantiver inconsciente” (*Ibid.*: 53).

Uma pessoa está em estado de identidade quando não há diferenciação entre ela e seus elementos impulsionadores. Acionada a área sensível (o complexo), estando o indivíduo identificado com seu impulso, sua capacidade de reação consciente é idêntica ao seu impulso: a “outra personalidade” assume o controle e conscientemente o indivíduo não se dá conta. Isso ocorre porque o Ego torna-se idêntico ao impulso, desconhecendo sua capacidade de

raciocínio separada da existência do impulso; apenas após as ações motivadas pela identificação é que o sujeito percebe o efeito.

Diferencia-se de identificação, cujo sentido é a imitação, intencional ou não, de algo admirado (seja um projeto, um exemplo, um ser humano), ao que o indivíduo tenta ajustar-se num sentido de progredir.

A identidade é o conjunto de impulsos inconscientes e caracteriza uma condição humana a priori; o indivíduo em estado de identidade age segundo seus próprios impulsos sem avaliação egóica, ou seja, sem possibilidade de escolha ou de relacionar-se. De acordo com Whitmont, “... a separação do estado original de identidade é fundamental para qualquer desenvolvimento psicológico e para a diferenciação pessoal” (*Ibid.*: 53).

O recém-nascido vivencia um estado de identidade com a psique objetiva: é um estado original, primitivo, decorrente não da Consciência, mas basicamente de seus impulsos inconscientes, que equivale a seu Ego, estando idênticos. Ou seja, o seu “eu” e sua personalidade inconscientes são idênticos, formando um estado de identidade. Com o desenvolvimento psicomotor, o Ego separa-se da psique objetiva e de tal identidade que havia com ela.

O estado de identidade impede o questionamento sobre os motivos que nos levam a agir em determinadas direções, pois o Ego é idêntico aos impulsos que lhe motivam. Assim, a ação é uma resposta automática ao impulso, o que forma um estado de compulsão; o indivíduo repete sempre a mesma ação frente ao impulso, sem reflexão ou capacidade de escolha, tendo a sensação de alívio ao fazê-lo.

Essa satisfação total, com o sentimento agradável de segurança que permeia a compulsão, é denominada inflação. É um estado no qual o indivíduo é envolvido por um sentimento de poder, como se fosse dotado de força desconhecida e exterior, e que o faz sentir infalível.

Quando a identidade está compulsiva e inflacionada, o indivíduo e o impulso agem perigosamente, de forma inadequada e destrutiva. Somente haverá diferenciação e transformação quando a identidade for dissolvida, ou seja, quando o impulso for confrontado com algo diferente do “eu”, a personalidade inconsciente, separada de fato do “eu”, a fim de realizar-se um diálogo interior e trazer o impulso à Consciência do indivíduo, vivenciando-o como uma entidade autônoma, diferente do Ego, escolhendo como desenvolver o potencial positivo do impulso.

A princípio, o complexo ou impulso revela-se como originário de outra pessoa, pois estando o indivíduo identificado, ele projeta seus conteúdos (pensando assim que é de outrem). Projeção, para a Psicologia analítica, é um estado original sem possibilidade de escolha, sendo o meio pelo qual o complexo inconsciente tenta chegar à Consciência. A projeção, ao invés de manobra defensiva deliberada, vem a ser para a psicologia Analítica o primeiro estágio de Consciência, como se referisse a outro objeto externo, primariamente separando o indivíduo do complexo.

A projeção é uma imagem interior que o indivíduo faz em relação ao campo energético do complexo, em que a percepção da realidade exterior é distorcida pelo poder do complexo. Neste sentido, os complexos podem referir-se não apenas à realidade e impulsos interiores do indivíduo, mas em relação às expectativas, esperanças e comportamento externo das pessoas e objetos.

Todavia, embora tudo o que é Inconsciente é projetado - e relaciona-se apenas com o indivíduo e sua psique - existem percepções adequadas da realidade exterior; a diferenciação entre projeção e percepção adequada está no fato de que aquela sempre visualiza o complexo, estando carregada de forte quantidade de afeto, o que incapacita o indivíduo de reagir conscientemente, conduzindo-o por sua emoção, sem que ele consiga agir de outra forma.

Os complexos também podem ser positivos e causam atração quando envolvidos com uma projeção positiva; quando o que irrita também atrai. Desta forma, o indivíduo encontra um potencial positivo em si a que se é idêntico e, mesmo com a aparência negativa que repele, o indivíduo consegue desenvolver o potencial construtiva e conscientemente.

Assim, o mundo exterior pode nos atrair e simultaneamente ser repugnante frente ao complexo, e o sistema de valores (cultura, moral, etc.) envolve-se nesse contexto, além dos potenciais positivos e traços negativos latentes em nossa psique.

Isso quer dizer que as qualidades particulares individuais que aprendemos a considerar negativas e que temos que temerosamente reprimir, causarão a repulsão; mas, se essas qualidades pudessem ser de capacidade construtiva quando adequadamente integradas, elas ao mesmo tempo no atrairiam. (*Ibid.*: 56)

A projeção não se limita a situações ou a pessoas; abrange também objetos, como é o caso do fetichismo, ou do animismo, antropomorfismo e imagética religiosa (Whitmont, 1998: 56), em que o objeto, cheio do conteúdo psíquico irresistível, torna-se irresistível também. Na

realidade, trata-se do indivíduo que se apaixona por seu próprio complexo e o projetando, ama o objeto alvo da projeção, havendo uma conexão associativa entre o portador da projeção e o conteúdo projetado.

3.2.11. A estrutura dos complexos

O Complexo (...) aparece como uma formação autônoma que se impõe sobre o Consciente. Do consciente poderíamos dizer que é a nossa própria existência psíquica, mas o (complexo) tem sua própria existência, independente de nós. Esta afirmação parece formular os fatos observáveis de maneira completa. Se submetemos esse caso a um teste de associação, logo descobriremos que o homem não é o senhor na sua própria casa. Suas reações serão retratadas, alteradas, eliminadas ou substituídas por intrusos autônomos. (Jung, 1997: 58)

O complexo forma uma rede de emoções intensificadas associadas a alguma situação específica que, quando ocorrida na vida do sujeito, aflora todas aquelas emoções, e como uma outra personalidade, age automaticamente no indivíduo, dominando suas atitudes.

A Psicologia Analítica considera que os complexos têm uma “casca” e um “núcleo”. A casca seria a estrutura associativa que está relacionada com acontecimentos pessoais e o padrão instintual do indivíduo. A totalidade das cascas de todos os complexos forma o Inconsciente pessoal do Indivíduo.

A formação das cascas decorre do condicionamento ocorrido durante a infância, em relação ao padrão de instinto do sujeito, apontando para as experiências pessoais do indivíduo.

A casca forma, então, o padrão peculiar de reação do indivíduo, dependendo da rede de associações agrupadas em torno de uma emoção central e pessoal no indivíduo.

Por serem formadas por acontecimentos passados, ocorridos principalmente na infância, podem ser explicadas em termos de “causa e efeito”. Enfim, a casca é o aspecto mais superficial dos dois aspectos dos complexos.

Já o Núcleo corresponde a uma camada inconsciente não pessoal, ou seja, são os arquétipos, sendo um padrão humano universal. Os complexos apresentam um aspecto dinâmico, mas também um aspecto formal, em que existem imagens, fantasias, sentimentos, etc., semelhantes e encontráveis em diferentes lugares e épocas, sendo numinosos e

autônomos. Por isto, o núcleo do complexo pode ser considerado mitológico e coletivo por ser comum a todos.

Por ser formado por arquétipos, o núcleo do complexo corresponde aos instintos, aptidões básicas e tendências pré-formadas a modos típicos de reação. São expressos em imagens oníricas e atitudes emocionais e respostas de ação.

São coletivos no sentido de que não são mais conteúdos puramente pessoais pertencentes a esta ou àquela pessoa em termos de associações e histórias individuais, mas sim pertencem às tendências para certos tipos de representações simbólicas inerentes a todos nós. (Whitmont, 1998: 62).

Na Psicologia Junguiana, os dois aspectos da Psique - o Inconsciente Pessoal e o Inconsciente Coletivo (Psique Objetiva), casca e núcleo (arquétipo) - se entrelaçam e nenhum deles isoladamente é suficiente para a compreensão do indivíduo, mas a análise integrada de ambos.

Todo ser humano, justamente por tal característica, possui complexos - e isso não significa patologia. De acordo com Whitmont: “Os complexos contêm o poder impulsionador de vida psíquica” (1998: 63). E mais: “O sofrimento não é uma doença; é o contrapolo normal da felicidade. Um complexo torna-se patológico apenas quando pensamos não possuí-lo”. (Jung apud Whitmont, 1998: 63).

A casca determina se o complexo total vai agir como um elemento mórbido ou saudável, de acordo como as experiências da infância influenciaram os núcleos dos complexos. Segundo Whitmont: “A falta de ciência sobre os complexos favorece a tendência de eles tornarem-se fontes de perturbação patológica” (1998: 63).

O complexo sempre é saudável sendo a base da psique, visto que provém do Inconsciente coletivo; porém, quando sofre uma transformação do inconsciente pessoal através das experiências do indivíduo, pode tornar-se patológico, de acordo com as associações pessoais que constituem a casca do complexo.

Nestes casos “... apenas uma interpretação no nível simbólico pode despir o núcleo do complexo de sua cobertura patológica e libertá-lo do estorvo de seu traje personalístico” (Jacobi apud Whitmont, 1998: 64). Ou ainda: “A forma pela qual nossos complexos nos confrontam é a forma pela qual os materiais fundamentais da nossa estrutura humana entram em nossa existência do aqui e agora” (Whitmont, 1998: 65).

Nem sempre os complexos são considerados ideais, mas são encontrados de forma bruta desfigurada, e a partir disso os transformamos e adaptamos aos núcleos arquetípicos; tal processo é denominado individuação.

3.3. Psicologia e Mitologia

A Mitologia é a expressão que a cultura de um povo faz a partir de sua compreensão do ser humano, em suas relações interpessoais, no posicionamento no mundo; enfim, expressa a orientação que a cultura tem sobre o *ser*.

Desde as origens humanas, o ser humano reúne-se em comunidades e, através da arte e dos mitos, expressam as idéias mitológicas que lhes ocorrem. Numa comparação entre as diversas culturas, é possível observar uma reincidência dos mesmos temas em diferentes mitos religiosos, que explicam a existência e vivência humana. Assim, o mito é a “verdade última” numa cultura, acima de qualquer descoberta científica que possa comprovar que a explicação mitológica não compreende a realidade lógica.

Tais temas, que são núcleos presentes em todos os mitos em diferentes culturas, são representantes das estruturas mentais básicas ao ser humano, que fazem parte do psiquismo humano e declaram as inesgotáveis manifestações do Inconsciente Coletivo, expressando a identidade de todos os seres humanos em comunidade.

Ou seja, existem estruturas mentais no psiquismo humano que se revelam à Consciência através de idéias mitológicas, noticiando os conteúdos do Inconsciente Coletivo humano através da cultura de um povo, especialmente através da própria mitologia que este apresenta.

Deste modo, o estudo analítico da mitologia, bem como das personagens mitológicas de um povo, possibilita uma nova compreensão psicológica do ser humano, considerando inclusive as expressões irracionais que os mitos contêm, uma vez que a irracionalidade também faz parte do funcionamento inconsciente humano, e está presente nos comportamentos e relações que o indivíduo estabelece em seu grupo.

Com seus estudos sobre o psiquismo humano, o professor Carl G. Jung introduz o conceito de arquétipos como estrutura do funcionamento psíquico humano, abrindo os estudos psicológicos para a possibilidade de encontrar-se, na análise dos mitos, os símbolos utilizados

pela Consciência Coletiva de um povo para expressar e elaborar os conteúdos de seu Inconsciente Coletivo.

Toda forma de identidade cultural de um povo - seja por suas crenças, costumes, leis, arte, ciência esportes, festas, etc. - são manifestações de conteúdos do Inconsciente para a Consciência da cultura. Ou seja, são símbolos daquilo que existe no Inconsciente Coletivo do povo e que une tais seres humanos, através da manifestação comum da sua identidade cultural.

Entre as diferentes possibilidades de manifestação do Inconsciente Coletivo estão os mitos que, de acordo com Byington: "... funcionam no grande e difícil processo de formação da Consciência Coletiva" (Byington apud Brandão, 1998: 9). Assim, o mito são a imagem e a fantasia humana sobre sua própria existência, desenvolvimento e relacionamento com os demais, sendo um acesso direto da Consciência humana ao Inconsciente Coletivo. Seu estudo por uma forma analítica possibilita, então, que a psicologia compreenda o ser humano em maior abrangência.

Os arquétipos nutrem e alimentam a formação de símbolos para a Consciência, expressando os conteúdos Inconscientes também através dos mitos. Por isto, os mitos geram padrões de comportamento humano, através da interpretação e compreensão que a cultura faz de suas idéias mitológicas, e permanecem na história como marcos referenciais através dos quais a Consciência pode voltar às suas raízes - o Inconsciente - e revigorar-se nelas. Segundo Byington: "... a interação do Consciente com o Inconsciente Coletivo através dos símbolos, forma, então, um relacionamento dinâmico, extraordinariamente criativo cujo todo podemos denominar de Self Coletivo" (*Ibid.*: 10).

Ou seja, sendo os mitos os depositários dos símbolos do Inconsciente na Consciência, fazem a função de manutenção da identidade de um povo, pois se expressam pelo Self Cultural do mesmo. De modo que, além de possibilitar a análise humana de forma mais abrangente, o estudo dos mitos pode fornecer dados às ciências sociais quanto à formação da identidade cultural de um povo, seu simbolismo, compreendendo seu modo de funcionamento e como ocorreu a formação de sua realidade atual.

Os mitos, enfim, são representações coletivas do inconsciente de um povo, transmitidas através das gerações, num sistema coerente que tenta explicar o mundo e o ser humano, ainda que não racional e lógico. Não é uma explicação científica e comprovável - ao contrário, tem fim em si mesmo, e acredita-se nele ou não. Mas, ainda que individualmente

não se acredite nele, sua influência no comportamento social e do indivíduo especificamente é inegável, uma vez que o mito é expressão coletiva das estruturas psíquicas inconscientes humanas - e, por isto, são capazes de explicar um comportamento social mantido até mesmo por um indivíduo que não crê no mito de sua cultura, através da compreensão analítica de seus temas e conteúdos mitológicos, simplesmente por pertencer ao mesmo contexto cultural.

De acordo com Brandão, os mitos caracterizam-se através do aspecto de ser um “... relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais (...) é o relato de uma história verdadeira, ocorrida nos tempos dos princípios, *illo tempore*” (1998: 35).

De tal modo, os mitos falam dos princípios, quando a realidade passou a existir, seja na forma da criação de um algo na flora ou na fauna, seja na estrutura terrena, seja na criação da existência humana. Falam sobre a criação e o modo pelo qual aquilo que não era, que não existia, passou a ser e fazer parte da realidade cotidiana - ainda que um comportamento humano.

Por conta desta característica, o mito demonstra em sua narrativa a realidade humana no que diz respeito a imagens, emoções, gestos; enfim, traduz em palavras o que há no inconsciente humano de um modo simbolizado com o que há de fantástico no que conta. Tenta explicar uma realidade em sua complexidade e para abranger o todo do Real não pode ser lógico, utilizando-se do irracional e sendo aberto para diferentes interpretações.

Segundo Brandão, Jung apresenta os mitos conceituando “... como a conscientização dos arquétipos do Inconsciente Coletivo, quer dizer, um elo entre o Consciente e o Inconsciente Coletivo, bem como as formas através das quais o Inconsciente se manifesta” (Jung apud Brandão, 1998: 37).

Portanto, os conteúdos míticos são arquetípicos, uma vez que lembram a história original e primitiva a tal ponto que tornam a narrativa numa narrativa atemporal, apresentando caráter impessoal, com características coletivas, o que facilita a identificação e incorporação à história individual de qualquer membro daquela cultura.

Mas, além de narrar histórias primitivas, da origem de tudo, o mito as narra com a ação de seres sobrenaturais sobre a existência da realidade como o é então.

Torna-se a religião da cultura em que nasce a partir do momento que, através do mito, o ser humano prende-se ao sobrenatural, ou seja, liga-se ao divino pela narrativa mítica.

A palavra Religião pode estar ligada à origem latina com a palavra “*Religione*”, do verbo “*Religare*”, deste idioma: ligar-se novamente a algo. Assim, pode interpretar-se *religião* pelo conjunto de atitudes e atos através dos quais o ser humano liga-se a Deus, ou depende de seres sobrenaturais em sua existência.

Tais atos e dependência, na religiosidade, passam a atualizarem os mitos através da ritualização dos mesmos. “Através do Rito, o Homem incorpora o mito” (Brandão, 1998: 39). A fim de exemplificar, pode-se citar o Rito Eucarístico celebrado nos Cultos Protestantes e Missas Católicas como atualização da última Ceia de Cristo antes de sua morte, junto aos seus discípulos: o presidente da celebração revive o Cristo, enquanto os demais atuam os seus apóstolos, como forma de compreender e elaborar a salvação.

Desta forma, é pelo Rito que o ser humano pratica em ações concretas o conteúdo arquetípico do mito, renovando os feitos divinos e, com eles, aprendendo e compreendendo o que há de secreto e misterioso na origem - ou seja, lidando melhor com seus conteúdos inconscientes.

Através do conhecimento da origem das coisas, o ser humano equivale-se a adquirir o poder mágico sobre elas, fortificando-se para dominá-las, manipulá-las, modificá-las, respeitando o modo como o divino o fez nos tempos mitológicos das origens.

Assim sendo, o Rito assume um aspecto litúrgico sobre o mito, transformando a palavra da narrativa mitológica em verbo, que depois de lido torna-se ação. Ritualizando o Mito, a religião faz com que a narrativa deixe de ser histórica - ou seja, obediente ao tempo cronológico, linear e irreversível - e passe a pertencer ao tempo mítico, que é circular e pode tornar a ser, voltando para si novamente. Através dos ritos religiosos, o ser humano elabora comportamentos que atuem o conteúdo mítico inconsciente, simbolizados através do mito. Por fim, segundo Malinowski:

... o mito é um ingrediente vital da civilização humana; longe de ser uma fabulação vã, ele é, ao contrário, uma realidade viva, à qual se recorre incessantemente; não é, absolutamente, uma teoria abstrata ou uma fantasia artística, mas uma verdadeira codificação da religião primitiva e da sabedoria prática. (Malinowski apud Brandão, 1998: 41).

3. 4. Psicologia Analítica e Fenomenologia

Em sua dissertação sobre abordagem religiosa em Jung e Eliade, Cavalcanti defende que a compreensão que Jung faz de religião necessita ser melhor discriminada, uma vez que não se refere ao privilégio de algum credo ou instituição religiosa em particular, tampouco à descoberta de um despertar espiritual. Para o autor, ao tratar a religião, Jung “... está se referindo a uma relação da consciência do psicológico com uma instância que é inapreensível totalmente por conceitos” (1998: 1)

De acordo com Cavalcanti (1998), a religiosidade humana apresenta-se com função natural para a compreensão junguiana; ou seja; que segue um curso regular conforme a natureza. Sendo assim, a leitura da religiosidade e dogmas é realizada pelo prisma psicológico e não por reflexões teológicas. Dessa forma, vê-se aproximação de suas idéias sobre religião à visão fenomenológica de Eliade, mais que às idéias psicanalíticas.

Cavalcanti afirma que: “... a experiência humana pode se dar tanto a partir do mundo objetivo quanto do mundo subjetivo. Ambos proporcionam experiências reais na medida em que sejam reconhecidas pelo sujeito que as experimenta” (*Ibid.*: 8)

A teoria de Jung configura um produto resultante do seu interesse com as experiências psíquicas e realidade da alma somado ao o trabalho com o sofrimento emocional. Observando na prática clínica a ausência de comunicação, linguagem ou símbolos que expressassem as experiências dos seus pacientes para que fossem integrados à própria consciência, aproxima-se do estudo das religiões, do inconsciente e da linguagem simbólica.

Usando o termo “psique” tanto para definir o campo da totalidade dos processos psíquicos conscientes e inconscientes, tal como Jung, como para determinar o domínio aberto (enquanto poder constitutivo imaginativo) do qual o mundo é constituído como mundo humano (Brooke apud Cavalcanti, 1998: 11), Cavalcanti afirma que:

Nossas experiências são psíquicas, tanto aquelas vividas na assim dita objetividade, quanto aquelas vividas na assim dita subjetividade. Portanto, qualquer objeto experienciado pode ter uma possibilidade de se revelar como símbolo, desde que possa ser assim percebido pelo indivíduo que o experimenta (1998: 11)

Sendo o campo das religiões um amplo depósito simbólico cultural, é observada sua importância para a saúde psicológica. Cavalcanti (1998) afirma que Jung não apenas limita-se

a opor-se à teoria de Freud, mas aceita a influência de outros estudiosos da psicologia da religião na formulação de suas idéias centrais (sobretudo William James (1985) e sua capacidade de aceitar a realidade como ela é, sem forçar o encaixe a um viés teórico). Tanto Jung como James se aproximam teoricamente ao se interessarem pelo ramo da religião pessoal e não institucional.

James (1985) no conjunto de conferências entre 1901 e 1902 em Edimburgo, Escócia, publicadas no livro *As Variedades da Experiência Religiosa*, considera a religião como o encontro do indivíduo com a solidão de sua alma, definindo que:

... significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduo em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino, uma vez que a relação tanto pode ser moral quanto física ou ritual, é evidente que da religião, no sentido em que aceitemos, podem brotar secundariamente teologias, filosofias e organizações eclesásticas. (James, 1985: 32)

Cavalcanti ainda afirma que tanto para Jung quanto para James a religião refere-se a uma simples vivência do cotidiano, mas com diferenças na concepção de divino:

James deixa esse conceito bem mais aberto, afirmando ser impossível ‘a existência de uma simples e abstrata emoção religiosa como aferição mental elementar por si mesma, presente em toda experiência religiosa sem exceção’. Já Jung emprega o termo numinoso definido por Rudolf Otto, que descreve uma categoria de interpretação e de avaliação que só existe no domínio religioso. Também se refere a um estado de alma numinoso que se manifesta quando esta categoria se aplica, ou seja, uma emoção religiosa específica, decorrente do encontro como divino. (1998: 35)

Já em relação ao conceito numinoso, Jung apropria-se da definição do Otto, que sem apologia à irracionalidade, aponta o elemento irracional no conceito de Deus. De acordo com Jung:

O princípio final que podemos conceber é Deus. Princípios, quando reduzidos às suas essências são simplesmente aspectos de Deus. Bem e mal são princípios de nosso julgamento ético, mas, reduzidos às suas raízes ontológicas são ‘começos’, aspectos de Deus, nome para Deus. Em qualquer ocasião, portanto, em que me defronto com um fato ou acontecimento paradoxal, por meio de um excesso de afeto ou numa situação excessivamente emocional, ou estou em última instância encontrando um aspecto de Deus, qual eu não posso julgar logicamente e não posso conquistar porque ele é mais forte do que eu – porque, em outras palavras, ele tem uma qualidade numinosa, e eu

estou frente a frente com o que Rudolf Otto chama o tremendum e fascinosum. Eu não posso “conquistar” o numinosum, eu só posso me abrir para ele, deixar-me ser dominado por ele, confiando em seu significado. Um princípio é sempre uma coisa supraordenada, mais poderosa do que o eu. (1970: 864)

Para a concretização do processo de individuação, ou seja, no qual a pessoa torna-se uma unidade ou todo indivisível e separado na expectativa de unir-se a um bem genuíno, o sujeito necessita da experiência dos conteúdos do inconsciente, mergulhando nessa esfera tremenda e fascinante que se manifesta à existência humana.

Contudo, neste processo de experiência individual, a observação empírica depara-se com os dogmas constituintes da religião organizada: num tecido emaranhado, compõem o campo religioso tanto as experiências individuais influenciadas pelos dogmas coletivos, mitos e folclore, como o dogma enquanto religião organizada, correspondendo a uma imagem arquetípica originária na soma das experiências individuais do Sagrado.

Se, de acordo com Jung (1970), a neurose é o sofrimento da alma que não encontrou o seu sentido, e o niilismo e superficialidade são características presentes no contexto das relações humanas atualmente, para manutenção do equilíbrio psíquico é urgente que cada indivíduo construa para si a imagem de Deus, relacionando-se com o arquétipo do sentido, dando significado à própria existência e acontecimentos da vida.

Assim sendo, observa-se o diálogo fluente entre a teoria Junguiana e a fenomenologia: considerando a psicologia analítica como ciência empírica, que estabelece hipóteses científicas a partir da realidade experimentada (embora não seja experimental) Jung postula a identificação do indivíduo com sua experiência vivida.

Para a Psicologia, entretanto, cabe observar e descrever os fenômenos, compreender sua dinâmica, mas não lhe cabe conhecer a experiência em si (a não ser se o pesquisador vivê-la), pois configura realidade incognoscível. Cavalcanti, citando Jung, afirma: “Não se trata, evidentemente, de afirmar alguma coisa, mas de construir um modelo que abra um campo de indagação promissor e útil. Um modelo não nos diz que uma coisa é assim, ele apenas ilustra um determinado modo de observação” (Jung apud Cavalcanti, 1998: 50)

O método fenomenológico constitui-se pela descrição repetidamente do fenômeno em si (formando um círculo hermenêutico e crítico a seu redor); pela redução fenomenológica, em que o pesquisador afasta-se de preconceitos ontológicos para não influenciar a compreensão dos fenômenos como o são; pela busca da essência, ou seja, do significado para

além do fenômeno em si; e, por fim, pela intencionalidade, a consciência dirigida a um objetivo que não ela mesma. Sendo assim, nos pressupostos junguianos de psicologia analítica não se encontra uma fenomenologia disciplinada, porém visualizam-se pontos de encontro entre ambos os métodos.

Para a fenomenologia da Religião, hermenêutica (teoria da interpretação) é entendida como “... a tentativa de extrair um sentido cosmológico e ontológico a partir da explicação fenomenológica das formas religiosas” (Cavalcanti, 1998: 72). Observando que a ênfase da Psicologia junguiana se dá na imagem religiosa/ arquetípica, percebe-se que esta não se separa dos demais processos psicológicos, e relaciona-se intensamente como os arquétipos, o que garante-lhe uma intencionalidade. De acordo com Cavalcanti:

No caso da fenomenologia da religião, a imagem religiosa é revestida com mais significância estrutural e objetiva, se bem que considerações dinâmicas sejam importantes. A psicologia de Jung é fundamentalmente dinâmica e subjetiva, e a imagem religiosa tem uma função dinâmica no processo de individuação. Portanto, existe uma dimensão psicológica da imagem religiosa e na compreensão que o indivíduo faz dela. A imagem religiosa abre a consciência do indivíduo não somente para o sentido cosmológico, mas também, para o sentido de desenvolvimento psicológico e de auto compreensão. Essa dimensão subjetiva está implícita nas aproximações fenomenológicas à religião, o que torna viável o diálogo entre psicologia e hermenêutica. (*Ibid.*: 73)

Tanto Jung como Eliade acreditavam na unidade: o primeiro na unidade fundamental do inconsciente coletivo; o segundo, das experiências religiosas. Ambos dão importância singular ao símbolo como meio de expressão dessas unidades fundamentais.

Para Eliade (1991) o pensamento simbólico é inerente à existência humana e anterior à linguagem e à razão discursiva, revelando, pelo símbolo, aspectos mais profundos da realidade.

Imagens, símbolos e mitos não são criações irresponsáveis da psique; eles respondem a uma necessidade e preenchem uma função, aquela de trazer à luz as mais escondidas possibilidades do ser. Consequentemente, seu estudo nos capacita a um maior entendimento do homem – do homem “como ele é”, antes de ter de se haver com as condições da História. Todo homem histórico, carrega, dentro de si, uma grande porção de humanidade pré-histórica. (Eliade, 1991: 12)

Para fenomenologia da religião, os símbolos revelam uma dimensão do real não evidente no nível da experiência imediata, mas para a sua estrutura: o significado oculto da essência das coisas e fenômenos. Porém, o simbolismo é sempre multivalente, expressando muitas possibilidades de significado. O simbolismo apresenta a capacidade de expressar o paradoxo e a coincidência dos opostos, revelando a tensão existencial.

A experiência religiosa busca sempre uma compreensão dessa tensão, da realidade última, do sentido da existência. Contudo, inscreve-se num contexto histórico-cultural. Assim, seja no campo da Psicologia, seja na história das religiões, Jung (1970) e Eliade (1991) fazem uso do método fenomenológico para compreender e interpretar a subjetividade e o sagrado expressos por símbolos na realidade humana.

Embora com diversas diferenças conceituais, - como o significado de arquétipo, de inconsciente coletivo ou a posição interpretativa diante das mitologias – Cavalcanti aponta a ligação entre a psicologia analítica e a hermenêutica fenomenológica:

Os conteúdos e estruturas do inconsciente são o resultado de situações existenciais imemoráveis, sobretudo situações críticas. Essa é a razão do inconsciente apresentar uma aura religiosa. Toda a crise existencial coloca em questão a realidade do mundo e a presença do homem nele. A crise existencial é, em sumo, religiosa, pois, aos níveis arcaicos da cultura o ser confunde-se com o sagrado” A experiência do sagrado funda o mundo, é ontológica. (Cavalcanti, 1998: 100)

Quanto ao conceito de arquétipo, Cavalcanti (1998) afirma dois modelos de entendimento do fenômeno religioso: o intrapsíquico – que entende a experiência religiosa através de processos psicológicos inconscientes – e o sincronístico, que entende o fenômeno religioso como fator em que psique e matérias contêm-se em uma mesma realidade. Deste modo, a sincronicidade é definida por acontecimentos irregulares e imprevisíveis, sem relação causal, coincidentes no tempo e espaço, com conexões psicológicas significativas, que ligam a realidade psicológica à material, revelando um significado anterior à consciência humana – e, nisto, para Jung, encontra-se a relação entre a sincronicidade e o ser transcendental.

Em suma, em sua dissertação, Cavalcanti (1998) conclui que o pensamento de Eliade e Jung são paralelos em diversos pontos, exceto em relação às perspectivas desses autores para a angústia do ser humano contemporâneo: enquanto o primeiro vê na fé um significado de emancipação da lei natural, com caráter criativo, em que o ser humano contribui com a

criação; já o segundo, vê a fé como um caminho de opiniões tradicionais e verdades herdadas – contudo, nunca compreendendo o seu exercício como ilusão.

3.5. Símbolo e Linguagem: A experiência da gestação como símbolo de vivência mística

Propõe-se aqui, deste modo, discutir o tema “símbolo”, em perspectiva filosófica e fenomenológica, ainda que sem desconsiderar os demais prismas que tal objeto pode ser tratado, seja na Psicologia, nas Ciências Sociais ou demais Ciências Humanas. Especificamente, o tenho o interesse de conceituar o símbolo enquanto linguagem capaz de expressar a religiosidade e a experiência humana com o Divino, com o Sagrado, com o Transcendente, com especial simpatia pela compreensão daquilo que está por traz do símbolo, pelo seu significante, por sua essência, no que se refere à maternidade.

Orientado pelas noções da fenomenologia para o estudo da Religião, este conceito aqui apresentado do símbolo o define a partir da premissa de que um fato não deve ser estudado em si mesmo, mas em sua intencionalidade, ou seja, sua aplicação, necessidade e essência: sua constituição. Neste sentido, ao estudioso dos fatos religiosos, cabe discutir o significado da vivência do Sagrado para aquele que efetivamente o experimenta. Sendo assim, cabe buscar o sentido do fenômeno para além da constatação do fato, mas em suas motivações e significados para aquele que sente a mística na revelação de um Ente Sagrado, para aquele que vivencia o mistério diante do que nomeia como Transcendente ou Deus.

Para além da estrutura dos atos religiosos, esta perspectiva e método científico procuram investigar o núcleo e as significações neles contidos, buscando o símbolo como linguagem possível para expressão daquilo que, embora vivido, não é evidenciado na estrutura de um ato religioso e inexprimível de modo lógico-racional para que possa ser mensurado empiricamente.

Para tal, faz-se necessário o levantamento histórico e antropológico, a fim de encontrar-se o contexto específico em que o símbolo foi lançado e utilizado como expressão religiosa, para então, integrado do contexto vivencial e cultural de sua procedência, poder compreender o que de fato pode querer significar. Sendo assim, é fundamental a suspensão dos juízos de valores do pesquisador e observador diante o fenômeno estudado. É, antes, necessária a abstenção dos próprios conceitos e interpretações pessoais para analisar um fato como essência, uma vez que o próprio pesquisador, enquanto Ser Humano que se vale da

Linguagem dos Símbolos para expressar-se e interagir, pode atribuir seus sentidos pessoais interpretativos, enviesando os resultados e análises de seu objeto.

Torna-se essencial a clareza de que o foco é a experiência religiosa e seu significado, e não a interpretação ou juízo que se possa fazer a partir dela por um prisma histórico cultural diverso daquele onde o símbolo e o fato religioso fora utilizado para expressar o encontro e a experiência humana com o Transcendente.

Deste modo, fica evidente a impossibilidade de generalização de dados observados e de descobertas realizadas nesta metodologia de trabalho, bem como o risco em reduzir a análise restringindo-a ao fenômeno superficialmente: as descobertas daquilo que se direciona para além dos fatos relacionam-se especificamente com os fatos analisados, e há a necessidade de compreender a linguagem da experiência religiosa através dos símbolos utilizados, pois o Transcendente não é captado pelo observador, mas apenas pelo sujeito religioso que vive a experiência de encontrar-se diante do Mistério.

Enfim, são do interesse dessa perspectiva o sentido das expressões religiosas manifestadas nos símbolos, bem como a estrutura, coerência e dinâmica dos fatos e fenômenos religiosos e místicos. Não se pretende captar empiricamente a experiência religiosa, uma vez que esta é subjetiva. A proposta para analisá-la cientificamente é o exame de sua essência, sentido e significado para o crente – e que se constitui abstrata e subjetivamente – por meio da compreensão da existência – que se dá de forma empírica – através da imersão no símbolo e para aquilo que está além dele. O objetivo é estudar aquilo que se manifesta no decurso do fato religioso, através do símbolo.

Neste sentido, a proposta em estudar a maternidade – bem como símbolos a ela relacionados, tal quais parto, gravidez, criança, etc. – enquanto símbolo da Criação divina, de Perdão e da manifestação do Amor de Deus pela Humanidade e, deste modo, experiência mística de encontro com o Sagrado, pretende-se focar na experiência mística decorrente do estado de gestação e maternidade pela mulher. Ao encarar tal fenômeno como possível dimensão e expressão também religiosa, não intenciona fazer um relato descritivo do objeto em si mesmo, mas aprofundar-se em sua intencionalidade, em sua essência e significado, seu sentido para a mulher que vive tal experiência, bem como os símbolos, formas, linguagem que encontram para expressá-la. O que se busca é a percepção e conhecimento sobre a vivência da mulher gestante sobre esta sua experiência, e o quão religiosa e mística lhe é a

mesma. Por meio da suspensão de juízos pessoais de valores, focando no fato e sua expressão religiosa enquanto função existencial, busca-se analisar sua função substancial para a mulher.

Centralizando este estudo na experiência religiosa presente na experiência da maternidade, faz-se necessário o mergulho, o aprofundamento, a própria vivência da experiência, para então, ao emergir dela, poder analisá-la adequadamente para produzir conhecimento. De forma que se possa deixar impactar pela experiência, reconhecendo e eliminando os preconceitos, permitindo uma relação afetiva e empática ao fenômeno, porém de modo contemplativo, que busque neutralidade de juízos.

Desta forma se faz possível a demonstração, em linguagem e estrutura científica, os modos pelos quais o Ser Humano pode intuir e entender as verdades religiosas que, naturalmente, apresenta capacidade para fazer. No entanto, reconhece-se que a ciência não pode ser desprovida de pressupostos, pessoais e de conhecimento, materialista ou essencialista, de modo que não é possível alcançar neutralidade e objetividade absoluta tratando-se de análise humana, pois sempre existirá a visão de mundo do pesquisador – que, de fato, é essencial ao despertar e motivar o interesse por um determinado objeto e fenômeno, mas ao que o pesquisador deve distanciar-se no que tange suas análises.

3.5.1. O Sagrado e a Experiência Religiosa

Considerando religião a partir da confirmação de que se constitui do encontro baseado na experiência vivida com o Sagrado e a ação pela qual o Ser Humano tocado pelo Sagrado responde a ele, podemos considerar que a religião inicia-se no Sagrado, se manifesta no tempo e espaço numa multiplicidade de formas, e em cada forma há particularidades, mas com uma essência em comum (o que permite a comparação entre elas).

De acordo com Croatto (2001), a experiência religiosa é também uma experiência humana, portanto, uma vivência relacional, com desejos e projetos, a partir da consciência das necessidades básicas da vida em confronto com a limitação tríplice humana (finitude, fragmentação e falta de sentido), na busca da sua superação. Para ele, a experiência religiosa é motivada pelas expectativas humanas de superação da realidade: a vida sobre a morte, o Ser sobre o Nada, a força prevalecendo a impotência, a ordem operando sobre o caos, o conhecimento elucidando a ignorância. O Ser religioso, em sua experiência, visa sair da limitação na direção da realização de plenitude, salvação, libertação, através da transcendência. A vivência religiosa aponta, no presente, a existência de uma outra realidade

transcendente de plenitude, no futuro: uma realidade situada no Sagrado, naquilo que, reservado e separado da realidade humana, lhe transcende para além da evidência imanente da realidade humana. Sagrado é um conceito mais amplo e anterior à idéia de Deus; e é mais importante que a idéia de Deus, pois é a partir de sua consciência que o Ser Humano chega a uma consciência de divindade: o Sagrado é a essência comum entre as religiões.

Neste sentido, a gestação poderia configurar experiência também religiosa e mística para a mulher grávida, bem como a maternidade para a parturiente. Para além do instinto de reprodução e perpetuação da espécie, para além das pulsões eróticas e sexuais, a gestação, parto e maternidade configuram símbolos de ligação com o mistério, com o Sagrado, representando uma possibilidade de superação das limitações humanas para a mulher. O próprio conceito de “mãe” no remete à idéia de matriz, de origem, de criação. A criança, enquanto imagem da pureza, representa frequentemente a idéia da esperança por uma vida melhor, renovada, uma possibilidade de transformação da existência. Enquanto símbolos, remetem à condição mística de contato com o princípio, com o conhecimento; com o meio, como que em contato direto com o processo de criação humana pelo divino; e com o futuro, com a esperança de superação das dificuldades atuais por aquela nova vida, viabilizada pelo Sagrado.

De acordo com a Fenomenologia da Religião, o Sagrado constitui elemento de uma qualidade absolutamente especial, que está além do que se considera racional, portanto é inefável e alcançável não pela cognição e razão, mas pela intuição somente: no silêncio e na totalidade do Ser. O fato religioso compõe uma experiência específica graças ao encontro do indivíduo com o Sagrado, que configura a essência do real. Assim, tudo se torna sagrado, e só através d’Ele que pode ser compreendido, uma vez que, ao se manifestar no mundo, o Sagrado o santifica e o torna real.

Na experiência religiosa, o Ser Humano vivencia o Transcendente, mesmo que a experiência não seja nele iniciada, pois ela ocorre a partir da manifestação e convocação pelo próprio Sagrado, que lhe inspira a consciência de criatura, portanto de dependência, possibilitando a atitude de respeito diante do mistério tremendo, fascinante e atraente para o Ser Humano.

Porém, além da sua dimensão mística, a experiência religiosa é também uma experiência individual, emocional e social. É um todo: emoção, sentimento, sensação, intuição, cognição, simbólica. Manifesta-se mediante símbolos, imagens silêncios, ou seja, de

diversas linguagens, mas sempre constitui uma experiência de mistério, de assombro, de admiração e de atração. O fenômeno religioso, deste modo, é sempre hierofânico, é sempre uma manifestação do Sagrado na imanência, na realidade cotidiana da vida humana, naquilo que é profano, ou seja, amorfo, irreal. E para esta manifestação, o Sagrado utiliza-se de coisas intermediárias, mostrando-se de forma heterogênea em uma pluralidade de regras e signos, revelando-se e constituindo uma situação particular do Ser Humano com Ele através de Sua força. Contudo, tal como afirma Croatto (2001), o objeto sagrado não deixa de ser o que ele é – um objeto – mas transcende para outra esfera da realidade.

A experiência religiosa é uma experiência humana. Ela é uma experiência relacional, entre o Ser Humano e o Transcendente; é irreduzível, específica, própria de quem a vive; configura uma resposta às ansiedades e necessidades humanas (físicas, psicológicas, etc.); busca superar os limites, a infinitude, encontrar o sentido da vida na revelação do Sagrado.

Este, por sua vez, é a essência da realidade. Independente da narrativa, dos diferentes símbolos utilizados para representá-lo, há uma unidade religiosa fundamental em todas as concepções culturais humanas a Seu respeito: a consciência do Sagrado. Por isso, também é a essência de todas as religiões. Por ser a força transcendente à condição humana, exerce fascínio e atrai o respeito humano na configuração de seu mistério: é uma experiência extraordinária ao Ser Humano, compreendida e expressada por ele através do mito, dos ritos dos símbolos.

Geralmente, o Sagrado é vivido de forma positiva, mas paralelamente à busca de salvação, que indica uma experiência do mal. Assim, a simbologia religiosa é rica em paradoxos, opostos complementares: feminino e masculino, dia e noite, sol e lua, Ying e Yang. O dualismo não costuma ser absoluto, mas quando o é, bem e mal chegam a ser co-eternos e simétricos; quando o dualismo não é absoluto, em geral o mal pode ter origem independente ou dependente do criador. Assim, a configuração do divino em diferentes imagens da experiência do cosmo remete à compreensão do Mistério como pluriforme.

3.5.2. O Símbolo

Uma das linguagens para comunicar a experiência religiosa é o símbolo. Uma vez que a finalidade da experiência religiosa é o encontro com o Sagrado, e este é inatingível e inobjetável pela condição humana, se faz necessária a presença de uma mediação, de um símbolo para humanamente expressá-lo.

Uma das distinções entre o Ser Humano e os demais animais é sua capacidade simbólica, utilizada para comunicação, numa função social, bem para como a vivência interior, subjetiva, numa função da construção da individualidade de cada um. Os sistemas simbólicos expressam-se pela linguagem, pela experiência do amor, pela transfiguração do real em arte, pela religião. As coisas são constituídas símbolos pela experiência humana em relação a fenômeno, da coisa em si: o símbolo significa algo para além do que ele é. Quem cria este segundo sentido para o objeto simbólico é a vivência humana, com algo para além de si, com o que lhe é misterioso. Assim, o símbolo possui um sentido, faz uma analogia, possuindo uma transparência: parece para além do que realmente é.

Embora co-existan com outras formas de linguagem, o símbolo difere do signo, que é explicável, da metáfora, que constitui uma comparação, da alegoria, que apresenta a intensidade evidente de seu autor; o símbolo é sempre misterioso, é sempre uma relação individual com o Mistério. Por isso, não pode ser explicado, mas apenas interpretado: ele remete ao desconhecido.

A experiência que liga o Ser Humano com o Transcendente é específica e irreduzível, não se reduz a nenhuma outra possibilidade de experiência. A ligação com o transcendente responde às necessidades espirituais humanas, mas também físicas e psicológicas. Além disso, a relação com o Divino busca superação dos limites, a passagem da fragmentação para a totalidade da existência. Quando relacionamos com o Transcendente, buscamos a infinitude que não temos. E para isso necessitamos da linguagem simbólica, por na limitação humana, não conseguir expressá-lo plenamente.

A maternidade, enquanto experiência humana, é carregada de símbolos e sentidos que remetem ao Sagrado ou, na sua ausência, ao diabólico. Constitui experiência religiosa e mística para a mulher, ao conferir um sentido em sua existência, ao remeter à manifestação divina em seu corpo, ou mesmo quando lhe corresponde à vivência negativa ou do mal, pois a experiência da ausência de Deus também remete à existência Sagrado.

Uma vez que na experiência religiosa o Ser Humano vive um momento de Transcendência – plenitude, estado de infinitude, mistério fascinante e tremendo – o estado de gestação, parto e a condição da maternidade constituem símbolos de relação humana com Deus – na sensação de totalidade, no medo da morte no parto, na esperança de sua perpetuação através daquela criança, na unidade concreta com seu companheiro, na emoção indizível sobre sua experiência (considerando-a maravilhosa), no mistério da vida que surge

onde antes nada havia, da sensação (ou ausência) de força que esta condição traz para a mulher, certeza de um chamado ou missão de responsabilidade para aquela vida dentro de si, na condição de co-criadora da humanidade, na experiência de plenitude, libertação, transcendência (ser para além da própria existência), maldição ou santificação, castigo ou benção que lhe significa. A maternidade, partindo de sua dimensão física, remete à idéia de concepção, de fecundidade e abundância de poder, de profundidade (no corpo), de escuridão e silêncio (no útero), de proteção e compromisso, de ensino, de tutela, de imensidão, de vida, fonte e origem no inacessível. Contudo, também remete a concepção de caos, perigo, medo, morte, algo sombrio, de sacrifício. Prosperidade e destruição.

Todas estas concepções simbólicas da maternidade, paradoxais e interpretativas, que apontam para algo além do que de fato é a reprodução humana, torna a experiência profana e cotidiana em experiência sagrada, mística e misteriosa.

3.6. Captar o Símbolo

No que se refere à compreensão do fenômeno religioso pelas Ciências da Religião, trava-se uma discussão no campo do símbolo e da representação. Por um lado, a corrente objetivista, baseada na sociologia empirista, que considera a categoria “sagrado” como reducionista. Por outro lado, a Fenomenologia da Religião acusa a Sociologia Empirista da Religião de reducionismo, uma vez que nela só se produz estudos a partir de dados empíricos observáveis e quantificáveis, excluindo mitos, metáforas, símbolos, etc. Realizando uma discussão com a contribuição da visão da Antropologia Filosófica, da filosofia Pós-Moderna, da Teologia, pretendo discutir tais diferenças epistemológicas sobre a pesquisa em Ciências da Religião e fenômenos religiosos, bem como a temática do Símbolo no contexto contemporâneo.

De acordo com Durant (1964), a fantasia e a imaginação são desvalorizadas no pensamento ocidental desde a Antiguidade Clássica, gerando confusão e depreciação na utilização dos termos relativos ao imaginário, provocando a falta de diferenciação ou especificação dos termos. Embora altamente motivadores do comportamento humano, os sonhos, impressões, devaneios, intuição, fábulas e histórias populares, e toda gama de representação simbólica oriunda da imaginação humana, não são considerados pela visão lógica cartesiana como formas de conhecimento, nem como objeto de análise por não darem condições para a observação empírica. No entanto, os sentimentos, as emoções, as

experiências subjetivas são reais e verdadeiras para o Ser Humano, mobilizando a visão de mundo que este constrói, bem como definindo os valores e princípios pelos quais se orienta em seu agir dentro da coletividade.

Assim, a representação do mundo para a consciência do Ser Humano pode ocorrer de forma direta ou indireta: na forma direta, a coisa representada está presente e, empiricamente se faz a representação dela; contudo, na representação indireta, a coisa representada está ausente à sensibilidade sensorial humana, necessitando, assim, de algo intermediário que se revele ou aponte para si. O objeto da Consciência indireta é, então, re-presentado por uma imagem.

A consciência dispõe de diferentes graus de imagem, entre a adequação total (presença perceptiva) e a inadequação extrema (em que o signo sem significado torna-se um símbolo). De acordo com Durand: “... o símbolo define-se como pertencente à categoria do signo” (1964: 8), porém, a maior parte dos signos são subterfúgios de ordem econômica, fazendo referência a significados que poderiam estar presentes, como no caso de um sinal, palavra, sigla, algoritmo: todos substituem uma extensa definição conceitual de modo rápido. Assim, podem ser escolhidos, em tese, arbitrariamente, e continuam fazendo sentido, desde que convencionado pela coletividade.

Mas, muitas vezes, o signo perde seu arbítrio teórico, remetendo a abstrações, como qualidades morais ou espirituais. Então a dificuldade para significar: trata-se de idéias subjetivas. Nesse caso, fazem-se necessários signos mais complexos, pois há conceitos menos evidentes que os assentados em percepções objetivas. Assim, de acordo com Durand (1964), podemos classificar os signos em duas distintas categorias: os arbitrários, que são indicativos que remetem a uma realidade significativa e, caso não presente, apresentável; e os alegóricos, que remetem a uma realidade significativa dificilmente apresentável, que figuram concretamente parte da realidade que significam. Para ele, a Imaginação Simbólica trata-se “... quando o significado não é de modo algum apresentável e o signo só pode referir-se a um sentido e não a uma coisa sensível” (*Ibid.*: 10).

Deste modo, poderíamos discutir as diversas maneiras de conceituar o símbolo, através de diferentes abordagens teóricas: o símbolo como signo que evoca naturalmente algo ausente ou imperceptível; a melhor figura de algo relativamente desconhecido que, de outro modo, não seria possível designar; o oposto da alegoria, por ser antes figura em si, para apontar uma idéia. Todavia, em todas as perspectivas, a propriedade constante do símbolo é a

de SER: ele é sempre aparição através do e no significante, do indizível; é sempre epifania. Trata do não sensível, daquilo que é inconsciente, metafísico, sobrenatural, trata do surreal. Por isso, seu campo é a metafísica, a arte, a magia, a religião: trabalha com a alma humana, com a imaginação simbólica, aponta para os deuses, espíritos, sentimentos. Dessa forma, constitui sempre um paradoxo: Só é válido por si mesmo. No que se refere à transcendência, de acordo com Durand:

Não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é transfiguração de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato. O símbolo é, pois, uma representação que faz aparecer um sentido secreto, é a epifania de um mistério. (*Ibid.*: 11-12)

O símbolo é composto essencialmente por uma dimensão visível, o significante, e por uma dimensão invisível e indizível, o significado: este, comunicado por representações indiretas, signos alegóricos e nunca plenamente adequados. O Significante aglutina sentidos divergentes e até mesmo antinômicos; o significado, embora não representável, estende-se pelo universo concreto (mineral, vegetal, humano, etc.). Para isso, apresenta três dimensões concretas: pode recorrer às figurações do mundo que nos rodeia (Cósmico), aos conteúdos inconscientes (Onírico) e à linguagem (Poético). Deste modo, o “sagrado” pode ser significado de qualquer forma que faça sentido para o crente: “É por isso que o “Sagrado” ou a “Divindade” pode ser significado por não importa o quê: uma pedra, uma encarnação humana como Jesus, Buda ou Krisna, ou até mesmo pelo apelo à infância que permanece em nós” (*Ibid.*: 13).

Na imaginação simbólica, há flexibilidade do simbolismo, no sentido de reinventar meios de melhor expressar a subjetividade da compreensão sobre o ausente ou indizível. Há uma convergência constante de significados, a fim de ampliar a compreensão sobre o sentido. Deste modo, por apresentar uma inadequação fundamental – nunca atinge a totalidade do significante – adquire um poder de repetição, a fim de aperfeiçoar-se constantemente, através da acumulação de aproximação daquilo que quer expressar. A cada tentativa, define mais seu objetivo e seu centro: o conjunto de símbolos sobre um tema esclarece os símbolos uns através dos outros, dando-lhes poder simbólico suplementar. Sendo assim, a compreensão do Sagrado através do símbolo da gestação e maternidade para a mulher que vive tal experiência é constituinte do jogo de linguagem simbólica para alcançar o significado do Transcendente, não sendo completo em si, mas sendo verdadeiro no que expressa.

Enquanto símbolo iconográfico, a gestação, o parto, a criança e a condição da maternidade formam uma imagem que repete um lugar, um modelo, uma expressão da relação divina com a humanidade, instaurando um sentido à idéia indizível sobre o “Transcendente”, “Divino”, “Sagrado”.

De acordo com as conclusões de Durand (1964) sobre a compreensão de sua estrutura, conceito e sua função, o símbolo é um signo que remete ao indizível e invisível significado, nunca objetivo ou plenamente adequado, mas que se utiliza da repetição mítica, ritual ou iconográfica para constantemente se corrigir e completar, num processo contínuo. Também constitui uma forma de conhecimento sempre essencial por bastar-se em si, nunca adequada por não ser objetivo, que traz em si um modo ousado, mas nunca explícito e sempre ambíguo, a mensagem imanente de uma transcendência. Seu significante não é arbitrário ou convencional, o que reconduz à significação, dado em exclusivo e suficiente, mas parabólico e repetitivo.

O símbolo constitui sempre uma epifania na relação entre significante e significado: é sempre uma revelação. Sua origem está no coletivo cultural da comunidade religiosa, mediante as revelações epifânicas que conferem verdade aos indivíduos, contendo um afeto e um sujeito que interpreta.

Uma vez que o significado não é capaz de ser captado pelo pensamento direto e nunca dado fora do processo simbólico, o símbolo é um conhecimento não racional, não matemático, mas verdadeiro e que conduz do conhecimento ao mistério. A partir do elemento concreto conhecido, remete ao desconhecido, misterioso, totalmente novo e original. Aponta uma verdade reconhecida, mas indizível racionalmente.

3.6.1. Leitura Pós Moderna sobre o Símbolo

Para a Filosofia Pós-Moderna, (Queiroz, 2006) no que se refere à reflexão sobre religião e sagrado, o símbolo compõe um meio de comunicação, influenciando o questionamento da verdade religiosa institucional.

Seja numa perspectiva sociológica, seja numa abordagem filosófica, a análise da Modernidade, embora com diferentes conclusões e percepções do contexto e panorama global, chega a uma conclusão comum: o Ocidente encontra-se em crise de valores e identidade. A perspectiva sociológica aponta que diante o sentimento de fragmentação e vazio contemporâneo, ressurgem os extratos religiosos com cunho de fundamentalismo que,

ao invés de promover a paz, trazem a guerra. Os posicionamentos filosóficos com posturas de interpretação sob óptica positivista e iluminista, negando o sagrado enquanto reforçavam a ciência com forma exclusiva de conhecimento, considerando a religião como fator de alienação, projeção ou ilusão humana, também encontram em crise com o paradoxo do “reencantamento” do mundo e o retorno à religião após a ciência não conseguir explicar as questões existencialistas do Ser Humano.

Visando a superação do logos na religiosidade e a desconstrução das guerras da religião, uma nova perspectiva de análise do fenômeno encontra no símbolo a chave para compreensão da religião em todas as culturas, compreendendo-o enquanto uma revelação sensível e manifestação do Sagrado.

Neste contexto, o símbolo seria a união de suas partes de um conhecimento, separadas entre a parte material e presente, o simbolizante, e a parte ausente que lhe dá o sentido, o simbolizado. Nesta união das duas partes, ocorre a ação simbólica e a chave do sentido encontra-se no simbolizado, que só é captado pelo suporte físico do simbolizante. O sagrado, neste sentido, seria o ausente que pede um símbolo para se manifestar ao Ser Humano.

3.6.2. Leitura Teológica do Símbolo

Na concepção da Teologia Sistemática, que entende Deus como fundamento, o Sagrado (Deus) não é essência, mas unidade e totalidade; não é existência, porque existir é ser para fora; não é fenômeno porque é ser-em-si; é inominável, pois não é possível nomear em sua totalidade; é ontológico, ou seja, não é lógico. Nesta perspectiva, Deus é fundamental porque é o fundamento do Ser, da estrutura do Ser, determinando a condição de todos os seres, sem ser a essência destes em si. Deste modo, só há duas vias para conhecê-Lo: direta, através do Ser-em-si, ou indireta, por via do símbolo.

Definir Deus diretamente, em fala e expressão, só é possível dizendo-se “Deus é Ser-em-si”, pois nenhuma outra forma atinge sua totalidade de modo direto. Todo outro conhecimento de Deus é parcial e indireto, por meio de um símbolo que o media e representa esse conhecimento indireto. Assim, o símbolo tem dupla natureza, apontando para o além da imanência como se a projetasse por um espelho.

Nessa compreensão baseada em Paul Tillich (1984), em que o existencialismo é associado à teologia cristã protestante, Deus é mistério e só pode ser conhecido por meio do símbolo, ou seja, do sentido profundo da revelação que ele faz. O símbolo ganha traço de

participante de Deus, trazendo ao convívio humano, nesta percepção, a realidade transcendente.

O grande problema teológico para o conhecimento de Deus é, nesta visão, a persistência do Ser Humano em encontrar, conhecer e compreender Deus de modo racional, o que de fato torna nulo seu empenho: Deus não é atingível simplesmente pela potencialidade racional humana. Deste modo, se faz preciso uma outra possibilidade de conhecimento, para além da Antropologia, da Cognição, da Filosofia, mas no sentido em que o símbolo possa configurar uma via de conhecimento real de Deus, experiência impossível de descrição na linguagem lógico-racional.

Enquanto Criador de si mesmo em ato constante, o Sagrado torna-se dinâmico; como Criador de toda realidade, de toda criação, é Espírito que transcende a dualidade físico-espiritual, corpo-mente, configurando Liberdade e Destino: não é a definição, mas o sentido da vida. Todavia, não é possível mensurar ou provar Deus de forma lógica, tal como não é possível provar sua inexistência cientificamente. Há limites no conhecimento de Deus: por ser ontológico, a racionalidade não o alcança nem abrange a totalidade da experiência de Deus. Se for substância simbólica presente em todas as coisas criadas sem se identificar com cada uma especificamente ou com a união de todas elas, Deus é o motor da existência, estando fora de qualquer cadeia entre causa e efeito.

Já a concepção sobre a experiência e o conhecimento de Deus em Heschel (2000), teólogo judeu da corrente mística do leste europeu, o Racidismo, e militante pelos Direitos Humanos, os símbolos também são racionalizações, e a união com Deus se dá pelo afeto e em dinâmica do ato. Por ser estático, o símbolo tem valor artístico, constituindo uma tentativa de celebrar a obra de Deus; em sua visão, o mundo não é símbolo, mas é a própria manifestação de Deus em acontecimentos e não nas coisas. Assim, objetos podem constituir instrumentos com significação simbólica, mas não como símbolos em si mesmo.

O Racidismo compreende que o universo é criado a partir da retração benevolente de Deus, dando espaço para o nada, a imanência, onde também Ele está presente, mas como um rastro de si. Assim, não há como fazer símbolos de Deus, pois seu único símbolo é o Ser Humano, pois é constituído Sua imagem e semelhança. Neste sentido, a vontade da procriação é compreendida como ato da onipresença divina. Racídico, então, configura a união direta com Deus: é na vivência que se conhece Deus, mas não se explica pelo símbolo. Para Heschel (2000), não é necessário a realização de símbolo para conhecer Deus, mas SER

símbolo de Deus: o simbolismo é categoria para conhecer a verdade religiosa, uma vez que a mente humana só conhece o real por essa linguagem; portanto, não se conhece a Deus completamente pelo símbolo, que pode até mesmo distanciar o Ser Humano de Deus no caso de idolatria.

3.7. O Sagrado e a Simulação da Realidade: O Mal e a Consciência Religiosa do Sagrado

A sociedade Ocidental atual é caracterizada pelo Sistema Capitalista de Economia, marcada pelo mercado e pelo valor financeiro, a ponto de tudo ter se tornado espetáculo, imagem, papel, máscara. De acordo com Baudrillard (1991), ocorre o aniquilamento do real, em que tudo é fingimento, simulação, em que a vida, vazia, não apresenta finalidade: tudo é simulacro.

Nesse panorama, o símbolo é o elemento que faz a ligação entre o Ser Humano e o real, mas ao tornar-se ícone, transforma a realidade em simulacra: na esfera da mística e religião, perde-se a relação com o Real Sagrado ao transferir a contemplação para o ícone deste Sagrado, em que o símbolo deixa de ser parte dessa realidade, mas é apenas uma representação desta. Para o autor, na sociedade contemporânea, o símbolo não rege mais a vida social, e anuncia a morte do Sagrado através do signo, da codificação, da passagem da relação humana para operacionalização de auto-referência, para a virtualidade. E essa condição simulacra faz com que símbolo e sujeito sucumbam à expansão do consumo.

Para Eliade (1996), o Sagrado não se revela mais por meio de mitos e ritos, mas se reveste de profano, constituindo o cotidiano recoberto de mistérios, cuja possibilidade de resgate do ser, para além da tentativa de compreensão racional do Sagrado, se daria pelo símbolo.

Para Ricoeur (1988), o símbolo do Sagrado é a linguagem primária para expressá-Lo, sendo antecessora da linguagem mítica e do posterior conceito filosófico de Deus. Sua função é a mediação entre o Ser Humano e o Sagrado, na experiência da relação – seja na presença, seja na ausência do Transcendente. Na tradição Judaico-Cristã, a narrativa sobre a Queda e o Pecado Original tem a função simbólica de expressar o Mal como experiência religiosa, configurado na ausência e distância de Deus. Ou seja, a dor da ausência de Deus, seja pelo

símbolo de corrupção e profanação, seja pelo símbolo do pecado e da culpa, constitui experiência transcendental por despertar no sujeito a consciência religiosa da dependência e necessidade de Deus.

A possibilidade humana de falha, a percepção de que todos os seres são criados do nada, ou seja, do “não-Deus”, e de que o Mal existe antes da condição humana são símbolos da experiência da corrupção profana que distancia a humanidade de Deus. O entendimento do estado de perdição humana torna-se símbolo da distância de Deus através do pecado, além da noção mística de necessidade da Graça Divina.

Considerando o simbólico, na dimensão religiosa, como a junção entre significante e significado no sentido de um conhecimento de Deus e meio de expressão da experiência d’Ele, e tomando o termo diabólico como o que separa o sentido da experiência (o significante do significado), o núcleo do processo de conhecimento do Mal e da experiência simbólica do Mal promove a ampliação da consciência religiosa, coletiva e pessoal, que estimula a busca da condição unitária com Deus e, assim da boa ação – porque o Mal (diabólico), ao separar de Deus, retira do Ser Humano o Livre Arbítrio, o exercício da sua vontade, que é a unidade com Deus.

Nesse sentido, a falta de consciência do Mal leva ao processo de auto engano (vitimização) em que o sujeito aponta o outro como “culpado” pelo Mal, sem fazer o justo uso do exercício de liberdade diante da realidade da vida. Para Ricoeur (1988), o terror viabiliza a noção de Sagrado que move o Ser Humano à tentativa de retornar a Ele através do reconhecimento de sua culpa e do mal em si mesmo, promovendo o desenvolvimento ético na vida cotidiana como a superação do Mal.

Sendo assim, a compreensão fenomenológica do símbolo na filosofia pós-moderna busca o sentido entre o fenômeno, o mito e o pensamento humano. Associando à interpretação hermenêutica que a Psicanálise faz do Mal, temos duas interpretações complementares sobre o Mal: vem de fora e vem de dentro do sujeito.

Capítulo 4. A Questão da Mística na Maternidade

Considerando as discussões precedentes sobre psicologia e sobre símbolo, considero agora adequada a reflexão sobre a experiência mística na maternidade para, posteriormente, interligarmos as quatro categorias conceituais. Deste modo, inicio este capítulo com exemplos corriqueiros que me inspiraram a realizar este estudo, que de forma ingênua associam espontaneamente a maternidade a sensações de bem ou de mal, de encontro com o Transcendente ou da sensação da sua ausência. Os sub-capítulos que se seguirão, analisam a experiência mística, o sentido existencial na experiência cotidiana e os símbolos da maternidade.

Consideremos os seguintes casos. Uma mulher de trinta anos, trabalhadora na área administrativa numa multinacional do ramo de eletrônica, mãe há um ano e três meses pela primeira vez, o que além de desejado foi planejado, relatou-me sua experiência de forma informal. Contou-me que, apesar da sensação de “plenitude e amor indescritível, de ser algo mágico”⁵ (SIC) que a maternidade lhe trouxe também um “inferno interior” (SIC), o fato de sentir-se pressionada a escolher entre o desenvolvimento de sua carreira profissional – o que lhe era um sacrifício pessoal – e ficar com seu bebê, participando de seu crescimento – que lhe significava realização.

Em outra ocasião, uma bancária de 35 anos contou-me que nunca teve a maternidade como um projeto para sua vida, nem mesmo ao se casar, aos 24 anos, nem para o futuro. Apesar do desejo do marido por filhos, o casal adiou a gravidez por sete anos. Disse-me, abertamente, que só concordou e decidiu engravidar há quatro anos por amor ao marido. Porém, relatou-me que embora não quisesse filhos, “... ao ter essa experiência me senti tão abençoada que todo sofrimento emocional quando a criança chora à noite, que todo desconforto físico na gestação e pós-parto, todo sacrifício para driblar ser mãe e profissional são nada. E me senti tão abençoada que resolvi ser mãe novamente, e me sinto mãe duplamente” (SIC). Hoje tem uma filha com quatro anos e um filho com seis meses.

Outra mulher, com 29 anos, diarista e mãe de cinco crianças surpreendeu-me com o relato de que gostaria de ser mãe novamente, num futuro não tão distante. Conhecendo sua situação financeira e socialmente carente, sabendo de suas dificuldades concretas em administrar bens materiais básicos ao sustento da vida, perguntei-lhe se não era penoso mais

⁵ As citações apresentadas neste capítulo são depoimentos colhidos e registrados em cadernode campo. Foram partilhados de modo informal com a pesquisadora, em 2005, na cidade de São Paulo, e as mulheres citadas, a título de exemplo, não configuram monsta desta pesquisa.

uma criança. Para meu espanto, ela respondeu-me que não sentia medo, mas ao contrário, força que “vem de Deus” (SIC) quando está grávida. Que um filho é “... uma benção na vida da mulher, um presente de Deus especial, porque nenhum homem pode sentir o bebê dentro dele” (SIC).

“A gestação, a gravidez, é o estado mais próximo que uma pessoa pode chegar de Deus. Com todo enjôo, dor, medos que pode gerar, é a condição em que a pessoa está cheia de graça” (SIC). Este foi o relato que me fez uma funcionária pública especialista na área da saúde. Viúva e mãe de um rapaz de 17 anos da sua união anterior, a gestante de 13 semanas, aos 38 anos e solteira, diz sentir-se plena nessa condição.

Mulheres com diferentes concepções religiosas, de diversas idades e profissões, com diferentes status e condições sociais, econômicas e culturais, têm em comum o fato de experimentarem a experiência da maternidade e, ao tentar explicá-la, remetê-la ao Sagrado e seu universo – mesmo que sem associar a gestação ou maternidade diretamente à espiritualidade. Essas, entre outras histórias, podem apontar o caráter religioso e místico da experiência da maternidade, deste estado natural como manifestação do Sagrado na vida humana.

Nesse sentido, não seria a consciência da relação entre maternidade e Transcendência, propriamente dita, a constituinte da maternidade enquanto experiência religiosa e mística, mas a vivência, inconsciente e simbólica, de tal relação na expectativa de recomeço a partir desse nascimento, de sacrifício, de benção, de medo e dúvida, de realização e plenitude.

Aponto, assim, para o conjunto de símbolos e significantes que giram em torno o processo concreto de gestação e parto – mãe, dar à luz, criança, nascimento, gerar – que remetem e apontam a uma mesma direção: Vida, Ser, Força, Ordem, Conhecimento, ou seja, ao desejo de realização diante a percepção da limitação da condição humana. É possível que tal experiência imanente torne-se Transcendental à mulher ao dar sentido à sua vida, ao sentir-se como cálice que se preenche e transborda em nova vida. Tal qual a filha do rei, que por este é dada como recompensa pelo feito heróico do príncipe, o inconsciente coletivo libera o inconsciente pessoal à consciência, à medida que esta se desenvolve, sem que com isso, perca os aspectos de sua origem: a experiência fenomenológica da gestação, parto e maternidade remete o inconsciente pessoal da mulher àqueles significados coletivos dessa experiência simbólica.

Caso não tenha consciência desse processo, a mulher pode ficar retida no anseio de “preenchimento do cálice”, gerando filhos concretamente, ainda que sem condições estruturais de mantê-los, apenas por intuir a capacidade dessa experiência em gerar realização pessoal como mulher, sentido de vida, encontro com algo essencial para além da realidade humana. Paradoxalmente, a consequência efetiva dessa conduta motivada pelo desejo de realização tende a ser cada vez mais a insatisfação e conflitos gerando, em nosso contexto pós-moderno, verdadeiros problemas e conflitos de ordem física, econômica, psicológica e social – então a necessidade de compreensão desta dinâmica emocional para o âmbito político e de ações públicas da sociedade.

Já a consciência de que a experiência da maternidade pode ser vivenciada amplamente (inclusive por ambos os gêneros, por constituir-se arquetípica) poderia, neste sentido, ampliar a realização do anseio de realização do feminino para além da experiência efetiva e corporal da maternidade, ao integrá-la à identidade da mulher (na produção, no cuidado com o outro, na adoção, filiação e luta por uma causa, criação e formação de projetos coletivos a favor da vida, etc.), como no caso de religiosos castos que realizam essa esfera pessoal na doação de si ao trabalho social. No entanto, nas experiências fenomenológicas concretas de gerar, gestar, parir uma vida humana e ser mãe, aponta-se uma nova organização psíquica, com a revisão de valores, esperança de recomeço e felicidade, anseio por conversão ou mudança do estado atual de vida: a manifestação simbólica do Sagrado, poderoso e criador, através da existência empírica da mulher e de seu corpo.

A vivência contínua e efetiva do mito da maternidade, em seu significado místico – através da geração de Seres Humanos de modo incompatível com a estrutura real para mantê-los, sem compromisso ou responsabilidade por sua manutenção – bem como a experiência diabólica, dissociativa e sem sentido desse fenômeno místico, podem denotar o rompimento do equilíbrio psíquico com a realidade. Uma vez equilibrada a relação entre consciência e necessidades espirituais simbolizadas na maternidade pelo inconsciente coletivo, há a ampliação da consciência individual, que conquista e conhece cada vez mais os significados dessa experiência, cooperando para o processo psicológico de individuação da mulher. A experiência simbólica da maternidade como mística aponta para a integração, dando novo sentido à vida desta mulher.

Desta forma, a Maternidade e a Imagem da Mulher Grávida configuram Simbolismo Religioso e da Experiência Mística Pessoal para quem a vivencia, por constituir um momento de transcendência do estado humano, plenitude e encontro com o mistério fascinante, com o

Sagrado, que se manifesta na imanência de sua existência com a continuidade da vida, através de seu corpo físico. E, como toda experiência religiosa e mística, proporciona o paradoxo entre o estado de plenitude e a percepção do caos: ou seja, pode ser vivenciada de forma simbólica – integrando o símbolo a seu significante, proporcionando coerência entre o fenômeno e aquilo para que ele aponta além da realidade humana, constituindo integração psíquica e sentido existencial para a mulher – bem como pode ser vivida de modo diabólico – em que a expressão e o conhecimento do sentido subjetivo do fenômeno está desprovida de significado, desestruturando psicologicamente a mulher, numa perspectiva de desespero existencial.

4.1. Sobre a experiência mística

A partir do relato de três mulheres judias, Teixeira trata a mística como “... a experiência do amor intenso, do destacamento de si e da radical proximidade do mistério que provoca e suscita a reação violenta das forças esotéricas” (2002: 7). De acordo com Pondé (comentando-o): “A experiência mística em si escapa ao discurso, e seu acesso se dá mediante o relato” (Pondé apud Teixeira, 2002: 8).

Discutindo o desafio da mística Comparada, Teixeira apresenta a existência de diferentes tipos de compreensão sobre a possibilidade de uma mística comparada entre epistemólogos inter-textualistas e filosofia perene. Afirma que para os contextualistas, “... a linguagem dos místicos não pode transcrever uma experiência sem interpretá-la e mediatizá-la, por mais que o místico lute contra os limites da linguagem humana, incapaz de abordar a transcendência” (Kurtz apud Teixeira, 2002: 13).

O autor defende que é na esfera da mística que se dá o encontro mais profundo entre as religiões e que a oração é um fenômeno universal enquanto atitude fundamental do homem religioso. Vê um encontro na possibilidade da sinfonia do diálogo inter-religioso, mas não despreza as diferenças e a diversidade entre as religiões, reconhecendo as singularidades e especificações particulares de cada uma. Para ele, o outro como Mistério jamais pode ser totalmente traduzido em seu significado único.

Essa irredutibilidade e irrevogabilidade da experiência da alteridade está presente não só na dinâmica inter-religiosa, mas igualmente na experiência mística, quando o sujeito experimenta a relação com a transcendência (o totalmente outro) e nas relações interpessoais. A escritora Lya Luft traduziu bem isso quando afirmou que há um

‘espaço de silêncio intransponível nos mais íntimos amores’: Mar de dentro. (Teixeira, 2002: 17, nota 8)

Teixeira (2002) postula que existam diferenças não só entre as religiões, como também na experiência mística, ainda que na profundidade da experiência, haja uma confraternização entre os místicos. Seu objetivo é buscar no diálogo as semelhanças e analogias das experiências religiosas, sem negar suas diferenças. Citando O’Leary, diz que: “A verdade da religião esgota-se não exclusivamente numa dada religião, mas na ‘relação ecumênica das grandes tradições’ (O’Leary apud Teixeira, 2002: 20).

Assegura um nível pós-verbal da experiência mística, em que os interlocutores ficam além das próprias palavras e entendimento, no silêncio de uma experiência máxima e suprema, “... que possivelmente não poderia ocorrer se eles não se tivessem encontrado e falado” (Merton apud Teixeira, 2002: 21). Neste sentido, a Mística é a expressão diante a limitação do humano diante do mistério: não há como traduzir adequadamente o que de verdade lhe aconteceu. É um sentimento de estar atônito diante de uma união suprema com algo maior a si próprio, do encontro com o amador ou com o amor, numa anulação das noções de tempo espaço e lugar, sobretudo da lógica e da razão. É nesse sentido que o presente trabalho define a experiência gestacional e da maternidade como mística: sendo momento único e intransferível na vida da mulher, configurando uma crise que modifica sua personalidade, indescritível e reveladora. Tal como Teixeira define a relação entre o místico e o misterioso, “... no instante supremo da união, convertem-se naquilo que amam” (2002: 25), assim pode ser definida a relação da mulher com o feto em seu ventre.

Teixeira define os místicos como “... aqueles que conseguem captar a dimensão do outro lado das coisas” (*Ibid.*: 27), ou como “... alguém familiarizado com a visão interior, que ultrapassa a consciência ordinária, ele vive a radicalidade da presença de algo absolutamente novo e gratuito; vive uma experiência que toca a dimensão profunda e escondida da realidade” (*Ibid.*: 28). É nesta perspectiva que observo o discurso de mulheres gestantes e mães sobre o período de gravidez: elas captam uma dimensão sagrada naquela experiência tão cotidiana. Considerando a experiência mística como uma experiência de profundidade e diante de algo diverso de si, misterioso e a quem se une de forma transcendente que “... provoca necessariamente um aprofundamento de si, um despojamento e desapego que impulsionam o sujeito para a dinâmica do alteridade” (*Ibid.*: 30), a maternidade, enquanto

experiência física e emocional transformadora, passa configurar uma possibilidade de experiência de Deus.

De acordo com Bingemer (2002), a mística consiste no conhecimento de Deus por experiência do totalmente outro, sendo uma experiência religiosa particular de unidade, de comunhão, de presença e de intimidade de Deus, e não uma reflexão ou racionalização do religioso vivido. A Mística como experiência do outro supõe a relação, o conhecer profundamente, em que o intelecto apenas pode compreender - não a experiência, mas o que sente o sujeito que experimenta.

No caso da mística, essa relacionalidade com a diferença do outro cobra dimensões diferenciadas à medida que coloca no processo movimento da relação um parceiro de dimensões absolutas, com a qual o ser humano não pode sequer cogitar em fazer número, manter relações simétricas ou relacionar-se em termos de necessidade, senão apenas de desejo. Trata-se de um outro cujo perfil misterioso desenha-se sobretudo nas situações limite da existência e transforma radicalmente a vida daquele (a) que se vê implicado (a) nessa experiência. (Bingemer apud Teixeira, 2002: 40).

Para a autora:

O caminho da relação com o outro Transcendente e Divino é constitutivo mesmo da experiência mística. E no caso de mística cristã, esse outro, essa alteridade, tem o componente antropológico. No centro de sua identidade, uma vez que o Deus experimentado se fez carne e mostrou um rosto humano. Tudo que releva da experiência mística, portanto, não pode desviar ou abstrair ou mesmo distrair daquilo que constitui: a humanidade do ser humano. É paradoxalmente na proximidade e na similitude mais profunda com o humano que o Deus da revelação cristã vai mostrar sua diferença e sua alteridade absolutamente transcendente. (*Ibid.*: 41).

Para Silva (1998), Mística representa uma antiga tradição, cujo valor reside na avaliação que a caracteriza modo singular de pensamento. Não há repouso sobre um conceito, mas uma dinâmica que descreve o inacabado continuamente. Entende a mística apofática como capaz de produzir conteúdo poético. Para o autor, “... podem existir tantos misticismos quanto místicos” (1998: 84). Para ele, o termo se dá através da semelhança da experiência em si e o relato do místico. Neste sentido “... os relatos místicos possuem sua própria dinâmica interna e um interesse que excede os aspectos teológicos implícitos” (*Ibid.*: 85), o que lhes garante valor epistemológico para além da questão da existência de Deus. Lançando mão do termo “Entbildung” para referir-se ao fenômeno da desconstrução da imagem na total

irrepresentabilidade do pensamento, Silva (1988) define como padrão místico o movimento ascético da razão no sentido a Deus fora de qualquer representação. Nesta dinâmica, a experiência mística ocorre no “abismo sem fundo da alma” (*Ibid.*: 87), onde o ser humano e o transcendente se identificam: o divino na existência humana não se pode falar ou pensar, pois está fora da representação humana.

Assim, o conhecimento de Deus se dá pela desconstrução da sua imagem: é experiência pessoal e não conhecimento racional; se dá pela contemplação. É revelação. É fenômeno e conhecimento que se realiza através da fé.

Para Josias Pereira (2003), a fé constitui um fenômeno Psicológico. O autor desenvolve o trabalho a partir de dificuldades práticas na experiência clínica considera “... a compreensão da fé como componente significativo no comportamento e suas implicações sobre a saúde psíquica, como fator ansiógeno” (2003: 5). Para si, a Fé é fenômeno pessoal e exclusivo do sujeito que crê, impulsionado pelo numinoso, para além da vontade, sendo, portanto, fenômeno psicológico. Sendo assim, não pretende provar ou negar a existência do transcendental/divino, mas analisar a fé na dimensão conflitual humana como fenômeno subjetivo e transcendente.

Pereira (2003), afirma que a força do fenômeno da fé sobre a vida (sendo humana ou divina) gera impulso, motivação, que viabiliza o enfrentamento das dificuldades da realidade de modo mais confiante e assertivo, bem como promove a capacitação e administração da ansiedade para solucionar problemas, superação de limites ou, nas derrotas, capacidade para continuar tentando. A compreensão do fenômeno é fator otimizador do crescimento da pessoa que crê e da comunidade de fé.

Com visão existencialista da realidade, Pereira (2003) entende a fé como fenômeno psicológico-existencial, cuja fonte é decorrente do conflito inconsciente vivido pelas pessoas, expresso por emoções constituídas por fenômenos paradoxais que necessitam de compreensão no seu aspecto psicológico. Todavia, reconhece a fonte transcendental da fé.

Diferenciando Fé e dogmas, crenças ou comportamentos morais, o autor define a fé como uma maneira de ser que expressa conteúdos do inconsciente, processo universal humano para além da participação numa religião. Aponta a tensão entre Psicologia e religião, em que a religião usa a Psicologia funcionalmente e instrumentalmente, reduzindo-a a um conjunto de técnicas, e a Psicologia vê religião como comportamento humano, mais um componente na vida do indivíduo e da sociedade. Neste sentido, sua questão orientadora é

sobre o significado da fé com realidade psicológica, buscando compreender qual relação entre fé e inconsciência, e como entendê-la como realidade psicológica com fontes no inconsciente e como dom de Deus. Em seu texto, busca um diálogo respeitoso e ativo entre psicologia e religião, com referencial teórico baseado em Jung, Tillich e no Existencialismo. Trata fé como realidade simultaneamente humana, psicológica e transcendental; como realidade espiritual (revelação de Deus), comportamento moral de maturidade emocional, comportamento humano ou fenômeno psicológico do processo universal humano de construir significados.

Acredita que a fragmentação especialista da lógica ocidental não reconhece a complexidade da fé, que se compõe de elementos psicológicos, conscientes, inconscientes, fatores sociais, elementos espirituais, numinoso, mistério. Baseando-se em Jung, vê na fé nuances arquetípicas, considerando os arquétipos como:

... padrões na psique que condicionam a experiência (...) as formas herdadas de como a psique funciona, percebe as fontes da fé que organiza idéias e imagens (...) Os arquétipos regulam ou direcionam a percepção consciente (...) Os arquétipos instalam-se na consciência através de símbolos (...) imagens carregadas emocionalmente, que têm caráter mitológico, universal e trans-humano (...) nesse sentido, Deus reside dentro da pessoa (...) Jung não nega a possibilidade da existência de Deus for a das estruturas do inconsciente, mas limita suas observações à presença ou operação de Deus dentro da psique. (Farris apud Pereira, 2003: 16-17)

Sem pretender o aprofundamento em conceitos teológicos de fé ou as análises psicológicas detalhadas, sua proposta é compreender o fenômeno psicológico que determine o ato de crer, e a fé como possibilidade de interferência/alterações nas fases psicológicas do sujeito que crê. Nesse sentido, a fé é manifestação natural do ser racional mas que transcende à razão, para além da vontade, embora presentes nelas. Aponta que o ser humano na sua relação com a fé não se importa /interessa em compreendê-lo, mas que ela lhe solucione os anseios e dúvidas imediatas, alimentando suas esperanças. Todavia, aponta a existência de mecanismos nesta relação (fé-psicologia) que podem produzir distorções da realidade, comportamentos neuróticos ou psicóticos inconscientes, somatizações destrutivas, etc.

Para Pereira (2003), a fé também é um caminho libertário no sentido da reflexão, do favorecimento do crescimento do sujeito por “pensar o pensar”, para além de o simples fazer sem sentido. A fé sem racionalidade não é fé. “No máximo pode ser considerada uma crença obtida pelo condicionamento cultural” (Pereira, 2003: 21). E ainda: “Pois a fé é a constituída por conteúdos conscientes e inconscientes em nível da relação do sujeito que crê com a

divindade – uma realidade exterior, o meio ambiente, e uma realidade interior, o ‘eu’” (Pereira, 2003: 22).

Com referência em Agostinho, afirma que a fé provém da graça de Deus, independente da vontade do que crê. Porém, cabe à Psicologia da Religião compreender os fenômenos relativos à religião, à crença e à fé, que são provenientes das profundezas do inconsciente. Para ele:

A fé é inseparável do ser humano, pois se constitui em atributo essencial da existência. Pela própria natureza está intimamente ligada à realidade psicológica do ser que crê, pois envolve sentimentos, emoções, vontade, desejos, atitudes e demais aspectos da personalidade. (*Ibid.*: 23)

Para a perspectiva existencialista, a Fé confere importante fenômeno existencial, e a tensão entre Fé e Religião na busca explicação gera a aceitação da realidade, necessária para a harmonização pessoal.

Diante do desconhecido, o ser humano sente-se débil. A debilidade tanto o incomoda que precisa urdir explicações para o alívio das tensões. Mas, como tais explicações não são racionalmente convincentes, pois criadas a partir de fantasias fóbicas, resulta como consequência a ansiedade que, reprimida pelo ego, por meio de mecanismos de defesa, cria tensões psicológicas que, muitas vezes, desembocam no conformismo, no espiritualismo vazio, ou no ceticismo. (*Ibid.*: 27)

Assim, a Fé torna-se uma pressuposição da existência de ser(es) superior(es) de quem se espera uma resposta, cuja convicção procede da razão: Opostos que, no contexto religioso, podem encontrar um ponto de convergência por serem necessários ao crescimento.

Também conceitua a fé como sentimento, atitude de confiança naquilo que é invisível; para além da realidade espiritual, é um fenômeno psicológico pelo ato de sentir (subjetivo, mas não abstrato). A Fé dispõe de aspectos cognitivos, afetivos e intelectuais; diferente de crença (que é julgamento), fé é devoção, lealdade. Conta com componentes significativos emocional e simbolicamente ao indivíduo: “... a fé é manifestação psicológica do sentimento, emanada das profundezas do inconsciente” (*Ibid.*: 33). Consiste num sentimento, disposição duradoura da pessoa, diferente de emoção, que é passageira. Situa-se na esfera da afetividade sendo via para alívio das tensões e do prazer.

Pereira explica que na origem da palavra, psique é a alma, a essência do ser. Para a Psicologia, a estrutura do inconsciente é composta por subjetividade, e busca sentido e valor afetivo para a existência emocional e espiritual. Conclui que se trata de ser inteiro e total e integral no que crer. Afirma que a fé é sentimento definido, que oscila entre a ansiedade pelo consciente da finitude e alienação, e a coragem de superar a ansiedade “... assumindo-a em si mesma no poder da unidade transcendente da vida sem ambigüidade” (*Ibid.*: 41).

Ainda define a Fé como um fenômeno individual, para além das convenções sócio-religiosas. “Cada pessoa é o que é, e crê segundo sua maneira de ser” (*Ibid.*: 43). Cada ser é único para o existencialismo e “... como a fé é a manifestação do sentimento daquele que crê, ela é a manifestação do sentimento daquela pessoa exatamente como ela é: é sua fé” (*Ibid.*: 44). Neste sentido, a fé é inerente, é parte do próprio ser. Ainda que as religiões dêem a forma do crer, a fé é individual. “Aí se encontra a fé como fenômeno dinâmico e presente ativamente no meio – uniforme enquanto essência, porém diversificada enquanto forma” (*Ibid.*: 44).

Apoiado em Agostinho e em Jung, Pereira ainda propõe que o indivíduo crê não porque quer, mas pela força do ser no qual crê que está em si: a fé emana do profundo ser, inconsciente. Assim, associa o inconsciente ao numinoso, sugerindo tal interação como um meio de relação com o transcendente. Para Ferreira, fé é oriunda do inconsciente, sendo subjetiva e essencial e impossível de se incorporar. Já sua manifestação é consciente, objetiva e formal, é vivência. Baseado em Heidegger, afirma que a fé não pode ser enquadrada por sistemas científicos, mas por meio de representações simbólicas. Afirma que a Fé “... não é um ato de vontade, embora sem vontade não haja fé” (*Ibid.*: 50), e que toma conta do sujeito incondicionalmente e o impulsiona ao sobrenatural, mas sem a perda da razão, ainda que para além dela.

Comenta que a fé e esperança alimentam-se mutuamente, e que a mesma é imensurável, é parte da realidade essencial. Afirma que a fé “... concebida como fenômeno psicológico, será um fenômeno científico na mesma medida em que a psicologia é científica” (*Ibid.*: 54), e aponta que a mesma dificuldade da ciência no estudo da fé como experiência da alma, o campo da psicologia encontrou no estudo da subjetividade. Para Pereira (2003) a natureza humana é crédula (mesmo que só em potencial) e: “... a fé é uma manifestação do inconsciente que, movido pelo numinoso de cada indivíduo, contragei-o a crer num ser superior capaz de responder por graça às suas necessidades” (IDEM, 2003: 53)

Enquanto sentimento, a fé não é realidade comprovável cientificamente, mas verdade incontestável para aquele que crê. A ciência pode apenas analisar o fenômeno psicológico, mas não como fenômeno religioso que leva inclusive a feitos considerados naturalmente impossíveis (milagres). “Na visão junguiana, trata-se do substrato mais profundo do inconsciente, um fenômeno arquetípico, já que a alma (alma) é um arquétipo” (*Ibid.*: 65). Pereira afirma que no inconsciente vive Deus, ao que eu completaria que pelo menos, é por lá que Ele se comunica com os seres humanos. Na fé, divino e humano se fundem dentro daquele que crê; psicologicamente, a fé revitaliza o indivíduo desanimado ou desmotivado, abre perspectivas, vislumbra possibilidades para a vida real e concreta. “O numinoso no profundo do ser é o elemento gerador da energia espiritual propulsora do sentimento produtor da fé” (*Ibid.*: 71). No auge dos conflitos da alma, “... no ápice de sua fraqueza, encontra a força, poder aperfeiçoado pela fraqueza na forma de dom de Deus para que ninguém se orgulhe” (*Ibid.*: 65).

Por fim, Pereira (2003) aponta a relevância do tema fé e Psicologia associando a qualidade de vida e o processo de viver. Definindo-a como fenômeno psicológico, diz que a fé, na essência, não se constitui só consciente, mas também inconsciente. Na visão junguiana, é um fenômeno psicológico que transcende à compreensão científica, embora esta contribua para o melhor entendimento do ato de crer, maior harmonia para o crente. É experiência de natureza arquetípica, da pessoa interna, subjetiva e transcendental, mas não abstrata: é concreta para o que crê, o impulsionando à vida apesar das dúvidas e crises interiores. Define Fé como sentimento, mas não se resume a isso: é também transcendental, é afetividade constitutiva do ser. “Na essência, é íntima comunhão com a divindade, que nada pode explicar, mas que a experiência confirma” (*Ibid.*: 82). Por ser fenômeno psicológico, é individual e cada um crê do seu jeito, mesmo que no emaranhado de pressupostos da religião. Fé não é explicável, mas manifestada por Símbolos e fenômenos paradoxais.

Assim é a fé que, por ser um fenômeno psicológico, nasce do conflito e é geradora de conflito, por não ser gerada pela vontade de quem crê, e sim pela decisão inefável do Deus onipotente. A despeito de toda a realidade conflitual, produz finalmente a paz e a harmonia. (*Ibid.*: 86)

Deste modo, considero a Fé elemento fundamental para o equilíbrio da ansiedade humana em relação às dúvidas, angústias, frustrações naturais da existência. Constitui componente essencial para motivação do sujeito, alimentando sua esperança no viver. Considerando a gestação como uma mudança que em sua natureza gera estresse, a

compreensão da fé como estrutura psicológica para lidar com o medo e a insegurança torna-se fundamental neste trabalho.

Tal qual o antigo símbolo do hábito ou sopro como substância de Deus, centelha da energia divina que dá vida à carne mortal, transformando o invisível em visível, assim é a gestação: nada há, ninguém existe e, após este processo de “transformação”, existe alguém, uma pessoa, uma vida. No imaginário religioso místico, a gestante pode configurar símbolo da criação, a criança símbolo da esperança, da fé na renovação da humanidade, da chance da construção de um mundo melhor. A gravidez em si é imagem que emociona, que toca o senso moral para além das culturas e costumes, dimensão psicológica arquetípica da idéia transcendental divina, mística.

4.2. Sentido De Vida E Experiência Cotidiana: A Experiência De Deus

De acordo com Boff (2002) a experiência de Deus é o princípio da fé e o conteúdo essencial da teologia. Para o autor, não significa pensar sobre Deus ou falar d’Ele aos outros, mas sentir Sua totalidade com a totalidade do seu ser, dirigir-se a ele junto com a humanidade. E para isso, advoga ser necessário desconstruir o deus do imaginário religioso preso em doutrinas. “Embora sem nome adequado, Deus arde em nosso coração e ilumina nossa vida. Então não precisamos mais crer em Deus. Simplesmente sabemos dele porque o experimentamos” (Boff, 2002: 10)

Boff (2002) sinaliza a crise da linguagem para expressar o real, sobretudo no que se refere à representação de Deus no contexto contemporâneo. E sobre a transparência do mistério, ou seja, sobre a dimensão de imanência e de transparência, sobre Deus em si, o teólogo afirma que “... no início de tudo está o encontro com Deus (...) juntamente com o mundo, no mundo e através do mundo. Deus somente é real e significativo para o ser humano se emergir das profundezas de sua própria experiência no mundo com os outros” (*Ibid.*: 12).

De acordo com o autor, Deus é encontrado para além das representações que lhe fixamos para representá-lo, mas na intimidade do coração – das emoções, afetos, sentimentos e percepções que transcendem a compreensão cartesiana, e tem correspondência no corpo humano: “Deus é simplesmente transcendente” (*Ibid.*: 14). Por fim, Boff (2002) conclui que na experiência de Deus se reabilita as suas imagens: reconcilia-se criticamente com elas, aceitando que o acesso imanente a Deus só pode ser realizado por imagens de linguagem que dispomos: “... a sabedoria de Deus se revela através de todas as coisas.” (*Ibid.*: 16)

Em suma, diz que a experiência de Deus é composta por três diferentes estágios: a identificação que se sabe na d'Ele na esfera imanente; a consciência de sua transcendência e, conseqüentemente, do não-saber humano sobre ele; e, por fim o saborear da transparência de Deus na identidade de toda realidade.

Tudo é simples. Nada há para refletir. Basta ver, mas ver em profundidade. Deus, sem se confundir com as coisas, está presente nelas, porque as coisas são – para quem vê em profundidade – trans-parentes (...) tudo está em Deus, embora nem tudo seja Deus; bem como Deus está em tudo, embora Deus não seja tudo (...) Quem chegou a este 3º. momento não deixa nada fora; assume tudo, porque tudo é revelação de Deus. (*Ibid.*: 17)

Nesta perspectiva, o presente trabalho compreende o processo reprodutivo humano como fenômeno natural, porém místico também: na concepção, gestação, parto, amamentação, educação e criação do filho, a mulher tem uma experiência corporal que transparece-lhe a transcendência, revelando-lhe Deus na simplicidade do seu amor, celebrando a sua presença na situação de mulher geradora da vida.

Ciente da impossibilidade de expressar Deus por imagens, bem como de se experimentá-lo e processar tal vivência sem elas, Boff compreende Deus como “o totalmente outro”, místico que está na, mas transborda a capacidade de inteligência humana, mas lhe transborda. No limite da razão, a necessidade – ou possibilidade – de conhecê-lo na totalidade experiência e representá-lo existe, apenas, simbolicamente.

Nesse sentido, Deus está em tudo, mas não é perceptível como os outros fenômenos intra-mundanos. Para sua manifestação direta há necessidade de uma concepção mediativa, com sinais e símbolos, para vê-lo além do mundo. Enfim, baseado na carta de São Paulo aos Efésios (EF 4,6), o autor define Deus como Transcendente – estar além da realidade – Imanente – por estar em tudo – e Transparente – presente em tudo: é transcendência dentro da imanência. “Deus só possui um significado real se Ele emergir de dentro dessa situação histórica concreta do ser humano; se Ele se manifestar como o Sentido Radical de sua vida e a Luz pela qual vê a luz.” (*Ibid.*: 34)

Para Boff (2002), da experiência advém o conhecimento e só quem passou por ela pode comunicar: a experiência confere autoridade de um saber, constituindo não só a ciência, mas consciência sobre a realidade. Em nossa sociedade técnico-científica, em que tudo é objetivado e feito objeto de saber que gera o poder de subjugar tudo a interesse humanos

específicos, não é admitido nenhuma força misteriosa limitante do saber. “Tudo quer desvendar; de tudo quer conhecer as leis de funcionamento; experimenta e controla criticamente a experiência até poder estabelecer uma ciência exata e segura.” (*Ibid.*: 46)

Porém, o presente estudo analisa seu objeto para além da explicação dos fenômenos observados, mas com o objetivo de adquirir maior clareza sobre o sentido das manifestações e experiências místicas relatadas durante o processo de gestação, parto e maternidade inicial. Não se espera buscar Deus de modo fenomenal, mas compreende a experiência d’Ele no fenômeno da gravidez e parto pela mulher.

De acordo com Boff (2002), a experiência de Deus não se resume à vivência de experiências ao lado de outras experiências da vida cotidiana, tampouco se refere somente a visões, audições e enlevos místicos.

Daí poder-se experimentar Deus sempre e em qualquer situação, a partir do momento em que atingirmos a profundidade da vida, lá onde ela mostra uma abertura absoluta que ultrapassa todos os limites e que, por isso, comparece como Transcendente em nós.(...)

Talvez alguém se dê conta de que aquilo que experimenta na vida nunca foi verbalizado em termos de experiência de Deus. (*Ibid.*: 91)

Deste modo, o autor aponta o encontro com o Divino na vida pessoal através das experiências da bondade e do sentido da vida. No entanto, também enfatiza sua presença através da experiência de vazio ou de plenitude na vida. Assim sendo, quanto ao objeto específico deste trabalho – a gravidez, o parto, a maternidade – pode-se afirmar que, seja planejada ou acidental, seja saudável ou com complicações físicas, desejada ou não, com condições ideais ou longe delas, todo processo que leva à maternidade configura uma experiência com Deus: dando sentido à vida (da mãe e da criança), configurando plenitude, ou mesmo como experiência da própria fragilidade.

Apesar dos contratempos, ao não desistir da vida ou da criança, a mulher grávida expressa confiança básica na vida, conferindo sentido para sua própria existência, acreditando na bondade da vida em suprir-lhes o necessário.

Apesar de todas as frustrações, apesar do desmoronamento de todas as seguranças, apesar da destruição de todas as máscaras, apesar do inevitável abandono e traição de valores vitais, apesar de toda a imensidão das negatividades humanas, triunfa o sentido

sobre o absurdo (...) Deus deve ser pensado a partir dessa experiência do sentido. (*Ibid.*: 94-95)

Para o autor, a consciência e angústia de vazio, fragilidade, finitude da vida, convoca o ser humano para a experiência do ilimitado e absoluto, do mistério de Deus. Do mesmo modo, na vivência do amor, da realização, da continuidade da vida como algo maior que a existência pessoal, o ser humano experimenta o mesmo mistério, transcendendo sua realidade. “A pessoa é o lugar e a manifestação encarnada do Deus do amor e do amor de Deus e seu evento de doçura na história dos homens. Quem é Deus na sua última profundidade, só podemos apreendê-lo a partir da experiência do amor” (*Ibid.*: 99).

Além disso, o autor afirma que Deus se manifesta em toda experiência do outro, que sempre apresenta o transcendente em sua existência: “... ele é sempre maior do que todos os seus crimes; maior que todos os seus arroubos de bondade, palpita uma profundidade misteriosa, irrompe um além que constitui a permanente diafania de Deus no mundo” (*Ibid.*: 101)

Conclui, deste modo, que a experiência de Deus não é condição de alguns, mas indispensável à vida, afirmando que o que experimenta Deus tem uma experiência mística. Não no sentido extraordinário mas, antes, como transfiguração do ordinário. “O místico é aquele que se faz sensível ao outro lado da realidade. É aquele que capta o mistério (...) que se revela e vela em cada ser e em cada evento da história pessoal e coletiva” (*Ibid.*: 156).

A discussão sobre Mística e Espiritualidade encarna a volta da dimensão religiosa na sociedade contemporânea, sobretudo porque estão relacionadas às experiências e não às doutrinas. De acordo com Boff e Betto, mística é experimentar Deus: “Dialogar com ele, chorar diante dele, alegrar-se nele, confiar a ele a vida e o destino e mergulhar em seu mistério” (2005: 27).

Os autores afirmam a mística como fenômeno freqüente na vida cotidiana, e a espiritualidade como resultado produzido pela experiência Deus (mística) na vida das pessoas, em sua compreensão da vida e de entender e solucionar seus problemas: busca de um sentido transcendental nos acontecimentos cotidianos para desenvolver-se como pessoa. De acordo com suas observações, a mística toca uma “... perspectiva holística e integral daqueles que entendem dentro de uma perspectiva holística e integral da existência humana” (*Ibid.*: 31).

Falar então de mística não significa despistar a resposta às questões formuladas, nem mistificar a realidade, mas colher seu lado mais luminoso, aquela dimensão que alimenta as energias vitais para além do princípio do interesse, dos fracassos e sucessos. Espiritualidade e mística pertencem à vida em sua integralidade e em sua sacralidade. (*Ibid.*: 31)

Para explicar o significado de mística, os autores recorrem à origem da palavra em “mistério”, elucidando o conceito como a experimentação de uma revelação ou iluminação, conservada por um grupo delimitado, através de celebrações, cânticos, danças, rituais. No entanto, agrega a esta definição a perspectiva filosófica, que aponta a dinâmica supra-social-comunitária, racional, de uma revelação: há um sentido existencial, religioso, cristão, social de mística.

Remete à uma dimensão de profundidade do Ser e na totalidade da realidade, adquirindo um caráter indecifrável, infinitamente complexo e inatingível pelo paradigma científico-experimental e técnico: trata-se de uma outra forma de diálogo com a natureza – seja por sonho, intuição, mitos, símbolos – que este método não abrange. A realidade apresenta-se maior que a razão.

De acordo com os autores, a pessoa humana surge de um mistério de formas ambíguas: ternura, comunhão, acolhimento; sinistro, destruidor, excludente. Deste modo, afirmam que a experiência do mistério não se dá somente no êxtase, mas em toda experiência cotidiana de respeito diante da realidade da vida.

A mística (...) é uma dimensão da vida humana a qual todos têm acesso quando descem a um nível mais profundo de si mesmos; quando captam o outro lado das coisas e quando se sensibilizam diante do outro e da grandiosidade, complexidade e harmonia do universo. (IDEM, 2005: 39)

Neste prisma, a fé configura a expressão de um encontro com Deus na totalidade da existência. Deste modo, a tradição Judaico-cristã encontra a mística na história do povo, sobretudo dos oprimidos, orientando uma perspectiva ética-atitudinal. E, na esfera da espiritualidade popular, compreende a riqueza e complexidade de seus elementos, tais como devoções, tradicionalismos, crenças não cânones. “A espiritualidade do pobre não é doutrinária e institucional. É também animista, incorpora fatores de outras tradições religiosas, e está muito vinculada a uma visão sacralizante da natureza” (*Ibid.*: 73).

Para os autores, o fenômeno místico não se restringe às culturas ou religiões, mas daqueles que tiveram experiências radicais na “... caminhada humana de purificação” (*Ibid.*: 99). Refere-se à capacidade humana de estar para além da realidade do mundo, tempo e espaço; à capacidade de encontrar com a divindade, com o Sagrado e com o Divino.

Não há só a luz que ilumina de fora este mundo, mas a luz que o atravessa, que o torna realidade transparente. A transparência é uma categoria tipicamente cristã, que vem do mistério da encarnação. Deus habita numa luz inacessível, portanto, transcendente. Ele se acerca e entra no mundo imanente, no mundo da nossa cotidianidade, das nossas relações imediatas, experimentais. Fez-se de distante, próximo. De próximo, fez-se irmão, companheiro nosso. (*Ibid.*: 103)

Deste modo, a experiência mística configura-se originária, vivencial; é a capacidade de procurar e encontrar o sentido oculto por trás de cada coisa e acontecimento, fazendo deles símbolos, sinais, sacramentos, imagens, que o religam à origem, à Deus. Místico é o que compreende o mundo como “uma grande mensagem” (*Ibid.*: 104). Citando um taoísta e Santa Tereza, os autores afirmam sobre a natureza da experiência mística: “Tudo aquilo que fizemos, façamo-lo radicalmente, por inteiro. Quem age desta forma, está em Deus” (*Ibid.*: 104).

Considerando a experiência mística como a experiência de Deus na realidade cotidiana, apontam a importância da compreensão do fator religioso na cultura popular brasileira. Baseados em DaMatta, apontam o povo brasileiro como profundamente mítico, por vivenciar Deus em todas as coisas: tribulações ou vitórias, miséria ou abundância. Experiência ordinária e experiência de Deus, a experiência mística é a própria experiência do cotidiano na sua profundidade, considerando que Deus é a origem e a essência de toda realidade. Afirmam: “Deus é algo evidente para o povo. Ele sabe que Deus está aí, e sente-se acompanhado por Ele e pelos santos, pelos orixás, pelas divindades todas (...) O povo não faz reflexão sobre Deus, ele vive Deus” (*Ibid.*: 106).

Apoiados em Eckhart, Beto e Boff acrescentam ao conceito de “mística” a idéia de esvaziamento, de despojamento racional dos pensamentos e desejos, sendo uma contemplação da experiência divina no silêncio: o ápice da liberdade de todas as coisas para ser disponível para receber Deus: Livre da vontade, do desejo, e encontrando e ouvindo a Deus na realidade, na simplicidade do ser em sua corporeidade. Afirmam que “... para mestre Eckhart, o

importante para a experiência não é o êxtase, o ouvir revelações, o Ter visões. É o cotidiano” (*Ibid.*: 109).

Citando a experiência mística de Juliana de Norwich, inglesa do século XIV, os autores denominam a experiência mística como “... experiência de Deus como mãe (...) trabalha a experiência do ser humano pelas virtudes, pela bondade, pela luz, e do encontro com Deus pela angústia, pela dimensão de sombras, e pela experiência do pecado” (*Ibid.*: 109), ou seja, pela face maternal em que o perdão e o amor nos revelam Deus.

Neste sentido, afirmam que o caminho da mística é a elaboração da síntese de todos os aspectos existenciais, positivos e negativos; é sentir sua totalidade. Explicam que a experiência de Deus promove a expansão das emoções e da consciência do sentido de vida, gerando, nisto, a alegria, o louvor, a gratidão.

Por fim, considero a relação entre mística e espiritualidade, diferenciadas nestes autores, bem como a questão do corpo nestas dinâmicas. Apontando o dualismo corpo-espírito da tradição helênica que influencia o Cristianismo, Betto/Boff denunciam a parcialidade desse pensamento: afirmam que o Ser Humano é a totalidade existencial em corpo e espírito. Considerando que Deus – Espírito Santo – está presente em todas as coisas, os autores definem espiritualidade como “... o captar esse movimento do mundo, o seu dinamismo, a presença do Espírito em todas as coisas” (*Ibid.*: 76). Já mística, não se trata da experiência do que expande e organiza a vida em movimento, mas “viver essa radicalidade profunda, esse dinamismo que está em nós (...) esse mistério” (*Ibid.*: 77).

4.3. O Símbolo e a Maternidade

Nem todas as mulheres são religiosas no sentido das práticas, da vivência de ritos ou orações, de participação de grupos religiosos hierarquicamente organizados. Contudo, todas as pessoas apresentam crenças e valores que orientam suas ações e comportamentos. São as crenças pessoais (religiosas, morais e éticas) que dão sentido e estruturam a vida da pessoa, configurando um dos pilares da felicidade humana.

Além disso, o Ser Humano é, antes, um ser simbólico, que busca significado no mundo externo e em sua própria subjetividade, através da linguagem, arte, religião. Os símbolos são formas de converter o contexto, o significado, a essência de um fenômeno ou experiência do indivíduo ao mais abrangente e completamente possível, sem as fragmentações próprias da lógica cognitiva.

Postulo aqui uma relação entre a linguagem simbólica e a religiosidade humana através da experiência da maternidade, considerando elementos políticos e econômicos, crença pessoal, contexto social mas, sobretudo, o fato religioso nesse conhecimento do Transcendente através da gestação, parto e maternidade.

A experiência da maternidade enquanto dimensão da feminilidade desperta significado e símbolos muito intimamente ligados à compreensão religiosa arquetípica, ligadas às crenças e comportamentos em sua realidade cotidiana.

Portanto, caso a experiência da maternidade esteja para a mulher gestante desvinculada de crenças e significados que lhe faça sentido existencial, tornando-se diabólica, tal experiência pode ser existencial e psicologicamente percebida como ausência, vazio, fragmento sem razão: distância e ausência da manifestação do Ser-em-si em sua vida, aterrorizante, e que necessita da consciência religiosa para atribuir sentido ao fato e experiência simbólica de encontro e manifestação divina em sua vida. Todavia, o oposto pode ser verdadeiro.

Trabalhar a experiência da maternidade como experiência simbólica, absorvendo todo seu símbolo e mística significante, relacionando na esfera cognitiva das crenças, pode promover a unidade e integração entre esta dimensão da feminilidade na personalidade da mulher, bem como ampliar a consciência religiosa e carregar de sentido este fato em sua vida.

Com esta relevância, este trabalho procura compreender o processo de gestação e a maternidade como elementos do conjunto simbólico para mulher, com um sentido profundo, oculto e/ou misterioso para sua vida, e que, de modo real e material, físico, natural e biológico, aponta uma dimensão Transcendente à existência.

Seja porque se trata de uma “nova vida”, “um anjo”, “um salvador”, como podem definir o feto ou o recém-nascido que geraram, as gestantes e mães entrevistadas atribuem um significado que aponta para além da natureza biológica da reprodução: como que aquele processo concreto e material que viveram e vivem apontasse para um significado num sentido místico, de uma realidade além da objetiva. Expressam sentir que a gestação e a maternidade, ainda que não desencadeada pelo desejo prévio da mãe, muitas vezes sem planejamento, com muito medo e culpa, ou mesmo quando afirmam que esta experiência em nada se relaciona com figuras diretamente religiosas (Deus ou Diabo), acreditam que a experiência em si apresenta um sentido e propósito existencial para elas, como símbolo que

aponta para uma vida nova, uma conversão de direção, um chamado, um recomeço e renascimento.

Apesar de ser uma experiência natural e objetiva, a maternidade está, para estas entrevistadas, intensamente revestida de sentido indizível e não mensurável: apresentam dificuldade em definir o que significa ser mãe, tanto pela linguagem verbal quanto pelo desenho, frequentemente apelando para expressões religiosas e próprias da condição mística da relação humana com o Transcendente: é inexprimível, impossível de dizer, só é possível contemplar vivenciando. Uma das entrevistadas chegou a perguntar à entrevistadora se ela era mãe ou já tinha engravidado e, diante à negativa, disse:

... é uma coisa que só é possível conhecer de verdade, completamente, se você engravidar. Eu posso falar muitas coisas, e queria conseguir dizer tudo para sua pesquisa, mas é impossível, não existe um jeito, palavras ou desenho que fale tudo o que é ser mãe. Você já pensou em ter um filho para entender isso mesmo.⁶ (SIC)

Ou seja, tal a experiência mística, trata-se da contemplação do indizível, da oração silenciosa. As entrevistadas não negam a dificuldade, a raiva, as rejeições, o medo. Mas em todos esses casos, sentem a maternidade como uma benção de Deus, um chamado, uma missão. Falam que é um símbolo que lhes remetem a uma nova oportunidade de vida, tal um batismo, ou renascimento; dizem sentir tal oportunidade como uma revelação divina para suas vidas, bem como um marco de conversão, mudança de rota, de direção, de caminho em suas histórias.

Esta perspectiva não tem a intenção de refutar as teses da Psicologia Experimental Evolucionista, que definem a maternidade como experiência natural a partir do instinto de perpetuação da espécie, determinada biologicamente. Contudo, considerando a dimensão natural e objetiva da maternidade, esta tese busca compor a compreensão desta experiência também através da sua dimensão Psicológica e Social, Existencial e Mística.

Há diversas esferas que constituem a motivação e significação da ação, em que não se descarta os motivos instintivos naturais; mas não se sugere aqui a redução somente a estes. Ao contrário, consideram-se outras esferas, uma vez que o Ser Humano não se reduz à dimensão biológica, mas amplia-se a motivos inconscientes, às crenças culturais, às experiências sociais que são próprias à experiência individual da construção do sujeito.

⁶ Depoimento de uma colaboradora da amostra desta pesquisa, registrado em arquivo gravado.

Sendo assim, acredito que o aprofundamento ao significado místico e religioso dessa experiência constitua fator promotor de estruturação multidimensional, no presente e futuro da mulher e bebê. Aos profissionais da saúde, o conhecimento desse fator e sua dinâmica psicológica e existencial podem contribuir para compreensão e tratamento das questões referentes à gestação, parto e maternidade, bem como para o tratamento dos desdobramentos políticos em relação ao planejamento familiar.

Capítulo 5. Feminino E Maternidade

O corpo, conforme anteriormente abordado, é expressão da existência, estando profundamente ligado a todos os fenômenos emocionais humanos. A Maternidade supõe uma ampla alteração corporal, bem como uma profunda transformação dos estados emocionais habituais da mulher. Ponderando sobre tais relações, e tendo por objeto deste estudo as experiências místicas na maternidade, surge a relevância de estudar mais profundamente as transformações físicas e emocionais, e os elementos naturais associados à gestação, ao parto e ao puerpério. Desta forma, neste capítulo serão apresentadas as discussões sobre a maternidade e psicologia da gravidez, bem como os elementos fantasiosos e as expectativas mais comuns às mulheres que vivem tal experiência.

5.1. Corpo e Reprodução

Ramos (2006) introduz seu trabalho sobre a dimensão simbólica da doença com citações de Jung demonstrando que o corpo e a mente são duas faces da mesma realidade, segmentadas por uma necessidade humana para compreensão conceitual, “... pois a psique e o corpo não estão separados, mas animados por uma mesma vida” (Jung apud Ramos, 2006: 5). A autora salienta a necessidade de uma visão sistêmica do Ser Humano, sobretudo na área da saúde, a fim de romper com o modelo cartesiano que divide corpo, espírito e psique, para a afirmação de um novo modelo de compreensão da saúde, vida e existência humana: a de que o corpo vivido e subjetivo é o mesmo corpo biológico e objetivo. “Podemos avaliar essa discrepância entre o corpo descrito e o corpo vivido como um dos elementos centrais na dificuldade de elaborarmos uma linguagem comum entre a medicina e a psicologia.” (Ramos, 2006: 14).

Desse modo, busca em seu projeto demonstrar de forma clara e teoricamente fundamentada como a psicologia analítica, o modelo Junguiano, promove melhora em quadros de pacientes com sintomas orgânicos, ainda que apenas em seu quadro geral nos casos de doenças irreversíveis, pois “... o paciente, ao compreender seu processo individual e atribuir-lhe um significado simbólico, sente-se aliviado e apresenta mudanças favoráveis tanto em seu estado de humor como em sua capacidade de resiliência” (*Ibid.*: 18).

Sendo assim, constitui-se base para supor que o processo gestacional é uma alteração total na existência da mulher grávida, ou seja, sistêmica e totalizante, que envolve tanto

aspectos fisiológicos e anatômicos, como também seus aspectos psicológicos, simbólicos e espirituais. Deste modo, a compreensão da mulher sobre o significado para sua gestação – ainda que inconsciente, e para além do simples desejo de ser ou não mãe, naquele ou em outro momento, com aquele ou outro parceiro, que está ou não ao seu lado apoiando-lhe, junto ou não de sua família, com condições materiais ideais ou nem tão adequadas, etc. – é essencial para sua dinâmica de bem estar e saúde geral, física, psicológica e espiritual.

O que espero explicar com esta pesquisa é que a pessoa – Ser Humano em corpo, psique, espírito, relações sociais – necessita encontrar um sentido significativo nos eventos reais que vivencia para que este lhe seja promotor de saúde geral pois, em caso contrário, como demonstra Ramos (2006), tal falta de significado leva ao reforçamento da cisão cartesiana entre corpo-mente-espírito, desconsiderando face fundamental para a manutenção da saúde. Com base neste pressuposto, no caso específico da gestação, o sentido atribuído pela mulher à experiência da maternidade pode determinar desde profundos sentimentos de culpa a sentimentos de conciliação, com desdobramentos destas percepções para seu corpo biológico, bem como para a dinâmica social, na relação com o bebê e com a coletividade em seu novo papel social – seja assumindo responsabilidade pela criança, educando-a amorosamente, ou mesmo rejeitando-a interna ou concretamente. Para Ramos,

... o homem da era da informática apela para os deuses no momento da dor em busca de significado de seu sofrimento. Por mais desenvolvida que esteja a sociedade, o mistério da vida e da morte permanece. Razão e fé, conceitos científicos e religiosos misturam-se no homem moderno que busca seu sentido e determinam sua atitude diante da saúde e da doença. (*Ibid.*: 19).

Em sua discussão sobre os modelos ético, moral e mitológico que orientam a conduta sobre o tratamento do corpo e a manutenção da saúde humana, Ramos (2006) sugere que se considere o processo coletivo de individuação proposto por Jung, explicando que para o modelo analítico o Ego encontra-se originalmente imerso no Self, sem discriminação entre o Eu e o não-eu.

O estado pré-egóico é o estado paradisíaco, unitário, não-dividido. O surgimento da consciência vem da ruptura dessa totalidade indiscriminada. Lentamente, certos conteúdos do inconsciente separam-se e formam a consciência, um processo que foi descrito por Fordham (1957) como deintegração. O que era um todo, uno, passa a ser muitos. As estruturas

psíquicas originais precisam ser constantemente rompidas, cindidas, para que sejam integradas na consciência. Veremos que os modelos científicos sofrem coletivamente o mesmo processo e que neste século que se inicia, após inúmeras deintegrações, estamos chegando a um momento em que uma nova mandala se completa, fechando um longo circuito de interdisciplinaridades. (*Ibid.*: 20).

Ao que se refere ao corpo e parto em si, Tornquist em seu artigo sobre o movimento pela humanização do parto de do nascimento no Brasil, afirma que o parto “... não é um evento patológico, mas sim existencial e social, vinculado à sexualidade da mulher e à vida da família” (2002: s.p.).

Em seu texto, em que defende o parto humanizado (enquanto conceito identitário do movimento, *aproximando-o* à natureza), a autora afirma a proposição de mudanças nesse sentido apoiado por profissionais de campos da saúde, tais como enfermagem, obstetrícia, pediatria, psicologia, terapia corporal, bem como de outros campos do conhecimento, como a ciência social para saúde pública e mulheres com valores neo-espiritualistas. Deste modo, sugere que aquilo que denomina como “atuação em parceria” (*Ibid.*: s.p.) marca uma tendência de redemocratização no campo da saúde da mulher, significativa para qualificação do processo de parto e para mulher, uma vez que:

... o empoderamento das mulheres passaria pelo resgate dos poderes e saberes femininos que o processo civilizatório teria eliminado ou submetido. Esses poderes estariam centrados na condição natural, biológica e instintiva da mulher, ou seja, a sua sexualidade, sua capacidade reprodutiva, seu instinto maternal. No entanto, há um reconhecimento de que é preciso aprender a resgatar estes saberes ancestrais de onde a necessidade didática do parir e do materno. (*Ibid.*: s.p.)

A autora compreende o parto como uma construção social e que a pedagogia do parto representa uma socialização consciente necessária para recuperação dos instintos perdidos na medida em que o parto passou para o campo médico. Nesse sentido, o parto configura um espaço de poder e de conhecimento das mulheres, possibilitando a apropriação do seu corpo e sexualidade ao dar a luz. Assim, postula dois resultados: positivismo ao corpo e à experiência de dar a luz em contraponto à imagem e representação negativa do corpo feminino no ocidente; e a sugestão de uma essência feminina universal fundado no instinto e na natureza (e liberado da dimensão simbólica). Contudo, tal concepção não pode desvincular a dimensão simbólica da mulher da experiência do parto, por mais humanizado (animalizado) que este

seja. Uma vez que o ser humano é ser social, que desenvolve sua compreensão da realidade, penso que o processo de gestação e parto contém um significado particular para cada mulher, de acordo com sua representação simbólica dos coletivos e arquetípicos sobre tal processo.

Com tal ressalva, então de acordo com a autora, este trabalho também considerará uma equivalência entre feminilidade e maternidade: compreendendo tais categorias na esfera simbólica da mulher, em que a feminilidade se dá em diferentes meios, inclusive na maternidade, bem como a maternidade configurar dimensão psíquica a ser integrada à personalidade da mulher, seja de forma física (pela experiência de dar à luz), seja por meio simbólico (em experiências criativas e de desenvolvimento humano).

5.1.1 Psicologia da Gravidez

De acordo com Maldonado (1997), a interdisciplinaridade entre psicologia e obstetrícia favorece o enriquecimento do saber sobre a gestação, parto e puerpério, com a contribuição de cada especialidade: a influência dos fatores hormonais, bioquímicos e mecânicos deste ciclo, as mudanças emocionais, as manifestações comportamentais no relacionamento intra e interpessoal, os aspectos somáticos, a dinâmica integrada da pessoa.

Para a autora, a maternidade constitui momento existencial de suma importância ao ciclo vital, gerando a oportunidade da pessoa atingir novo nível de integração e desenvolvimento da personalidade.

No que se refere aos aspectos psicológicos da gravidez, Maldonado (1997) aponta o peso da história “do amor materno” para a concepção atual sobre maternidade. A princípio, as figuras de Eva e Maria no cristianismo; aquela como primeira mulher e mãe de toda humanidade, associa-se à idéia de erotismo e castigo, enquanto esta é exaltada como a mãe pura e da caridade, dissociada da sexualidade. Além disso, recorda o valor da fertilidade como benção divina na cultura judaico-cristã, sobretudo em circunstâncias históricas desfavoráveis à vida, como guerras, exílio ou epidemias: a fertilidade significava renovação e perpetuação da humanidade e do grupo social.

A assistência ao parto, profundamente realizada por mulheres até o século XVII (parteiras nomeadas pelo sacerdote e assembléia de mulheres), contribui para o estabelecimento do clima e imaginário misterioso acerca do nascimento, com grande variedade de orações, ritos e símbolos utilizados para minimizar as dores do parto. Só posteriormente, nos séculos XVII e XVIII surge a figura do cirurgião, quando a prática

médica passa a ser mais complexa e disseminada. Surgem novas posições para o parto, com o uso da cama, bem como de instrumentos específicos, como o fórceps, e da medicalização do parto. A idéia de “instinto materno” configura-se recentemente na história da civilização ocidental. Até o século XVII, era comum as crianças serem confiadas e amamentadas por amas. Após os movimentos de reformas religiosas, a castidade e fidelidade passam a ser exigidas com mais ênfase, e a legitimidade do filho configuraria o status da mãe e criança na sociedade:

A situação de mãe ilegítima agravou-se a ponto de tornar-se intolerável no século XVII. Tornando-se difícil a situação de ter um filho ilegítimo, muitas mulheres passaram a recorrer às práticas de aborto, do abandono e do infanticídio (...) Todos esses fatos sugerem que, até o século XVIII, predominava uma conduta de indiferença materna (...) Daí conclui que o amor materno não é um instinto, mas um sentimento que, como todos os demais, está sujeito a imperfeições, oscilações e modificações, podendo manifestar-se só com um filho ou com todos. (Maldonado, 1997: 19)

É a partir do século XVII, com a associação da mãe à transmissão de educação e religião, quando o índice de mortalidade infantil é reduzida pelo conhecimento médico, que a afetividade começa a permear a experiência da maternidade enquanto investimento emocional.

As idéias burguesas sobre família lançam-se sobre o fundo do amor materno, e o discurso sobre maternidade gira em torno da intimidação e culpabilidade a comportamentos de rejeição da criança. O discurso médico define o papel social feminino a partir da anatomia física da mulher, considerada destinada à maternidade. A amamentação passa “... a ser sinônimo de boa mãe” (*Ibid.*: 21). Há uma dissociação da mulher, enquanto mãe e fêmea, com a descoberta da desnecessidade do prazer sexual feminino para a conclusão da fecundação. Contudo, com a questão do acúmulo do capital e herança, as classes dominantes desejam reduzir o número de filhos: a força da mulher, como reprodutora, é inferiorizada, além de desprezada para conter seu desejo sexual enquanto homens davam vazão a seus instintos com criadas ou prostitutas.

Maldonado define como “culto à maternidade” o lugar e importância social da mãe no século XIX. “No século XX, especialmente sob a influência da psicanálise, reforça-se a tendência a responsabilizar a mãe pelas dificuldades e problemas que surgem nos filhos” (*Ibid.*: 22).

Para a autora, a maternidade é uma fase do desenvolvimento psicológico, que é contínuo e tem nos pontos de crise períodos determinantes para o estado de equilíbrio mental do indivíduo.

No ciclo vital da mulher, há três períodos críticos de transição que constituem verdadeiras fases do desenvolvimento da personalidade e que possuem vários pontos em comum: a adolescência, a gravidez e o climatério. São três períodos de transição biologicamente determinados, caracterizados por mudanças complexas, estado temporário de equilíbrio instável devido às grandes perspectivas de mudanças envolvidas nos aspectos de papel social, necessidade de novas adaptações, reajustamentos interpessoais e intrapsíquicos e mudanças de identidade. (*Ibid.*: 22-23)

Maldonado (1997) sugere que tal estado de crise existencial configura uma perturbação temporária de um estado de equilíbrio que pode provocar mudanças internas e externas, o que implica o enfraquecimento temporário da estrutura egóica, requerendo a sua mobilização para adaptar-se no sentido de encontrar novas formas de solucionar as adversidades. Isso não deixa escolhas: a pessoa tem que mudar para alcançar o reajustamento interno de sua personalidade. Ocorre uma transição, adaptação, aprendizagem.

Nesse sentido, a gravidez torna-se uma transição, normal ao processo de desenvolvimento, mas que requer uma reestruturação: papéis, identidade, rotina, integração social, dinâmica sócio-econômica, aspectos biofísicos, relação e organização familiar.

A autora caracteriza cada trimestre gestacional com aspectos específicos, com estados emocionais peculiares, que também são variáveis de acordo com fatores como a história pessoal da gestante, o contexto da gravidez, as condições de evolução da gravidez, o contexto sócio-econômico encontrado, o contexto assistencial em que a mulher vive.

Privações reais, sejam afetivas, sejam econômicas, aumentam a tensão, intensificam a regressão e a ambivalência. A preocupação com o futuro aumenta as necessidades da grávida e intensificam sua frustração, gerando, em consequência, raiva e ressentimento, que a impedem de encontrar gratificação na gravidez. (*Ibid.*: 26).

Deste modo, sejam os papéis sociais, o corpo, o projeto de vida, o amadurecimento de personalidade ou a perspectiva de que a criança lhe preencha o vazio ou salve o casamento, a gravidez e maternidade significam em si uma mudança radical para a mulher, configurando uma dinâmica de crise e transição em sua vida. Questões como a estrutura familiar, desejo e

planejamento da gravidez, o contexto assistencial e cultural são, para Maldonado, fatores que repercutem no processo de gravidez. Do mesmo modo, a autora afirma que são diversos os motivos conscientes e inconscientes que levam à decisão de ter um filho, passando pela culpa, desejo de transcendência, competição, preencher vazios.

Para analisar os aspectos psicológicos e seus diferentes estados emocionais peculiares da gravidez, Maldonado utiliza uma classificação em três diferentes trimestres, considerando a etiologia dos estados emocionais a partir da oscilação hormonal e seus efeitos comportamentais, crises intra-psíquicas, ansiedade e medo versus desejo.

A autora afirma que o primeiro trimestre gestacional é marcado pela percepção de alterações bioquímicas e corporais. A partir da constatação da gestação, dá-se início a relação materno-filial e da rede familiar – seja positiva ou negativa. É momento marcado pela ambivalência afetiva entre o querer ou não o filho, mesmo que com a predominância de uma das polaridades. A questão da comunicação desse estado ao parceiro e familiares face às condições sócio-culturais existentes é fator de tensão e ansiedade.

Nesse período não há ainda a percepção concreta do feto, o que pode gerar sentimentos de dúvida entre estar ou não grávida, gerando simultaneamente alegria, rejeição, apreensão, irrealidade. São comuns fantasias de aborto e medo de defecar. O primeiro trimestre também é marcado por hipersonia, náuseas e vômitos, inquietude, fatores psicossomáticos (alergias, por exemplo), distúrbios do apetite, oscilação do humor e aumento da sensibilidade. O medo do filho deformado ou deficiente já é observado nessa época.

Contudo, a reação inicial ao fato não se cristaliza, podendo tornar-se o seu oposto durante o desenvolvimento do processo.

A respeito do segundo trimestre gestacional, Maldonado observa uma maior estabilidade emocional. Há a percepção dos primeiros movimentos fetais, o que tende a favorecer a aceitação da gravidez em 85% dos casos, segundo a autora. A partir dessa percepção concreta da vida dentro de si (mas diferente de si), é comum a atribuição de características pessoais ao feto, interpretadas a partir dos movimentos fetais. Contudo, o sentimento de ambivalência, desde o alívio até a ansiedade pelo estado do feto, continua presente.

Neste período há a elaboração de fantasias e representações mentais da mulher como mãe, o que influencia a subsequente relação mãe-bebê. Em virtude dos movimentos fetais, a

relação com o pai da criança e família também sofre alterações, desde vivências adultas às mais regredidas.

Alterações do desejo e desempenho sexual começam a surgir, podendo significar o aumento da capacidade orgástica da mulher. Contudo, fantasias quanto pureza e assexualidade, podem levar a mulher (bem como o companheiro) ao total desinteresse sexual.

As alterações corporais ocorridas estão associadas tanto às alterações da sexualidade quanto à sua percepção de esquema corporal, identidade, e seu modo de situar-se diante a gravidez, desde sentimentos de orgulho e fecundidade até a sensação de deformação e rejeição do corpo, com o medo da irreversibilidade do organismo e a tendência à concentração em si, que estão associadas às alterações metabólicas pelas quais passa gestante. Dessas surgem ainda uma maior necessidade de afeto, cuidado e proteção que causam impactos na relação da mulher com o companheiro, familiares, ou outros filhos. Quanto essa necessidade especificamente, Maldonado afirma que:

A importância da atitude de “maternalizar a mãe” durante a gravidez e nas primeiras semanas após o parto parece ser essencial também para a amamentação (...) Essa ajuda, em última análise, permite à nova mãe sentir-se segura e estabelecer com o bebê o ritmo individual da amamentação. (*Ibid.*: 49)

A partir de tal consideração, e observando gestantes em situação de risco social⁷, aponta a relevância empírica do apoio psicológico e às entidades divinas como “mãe” ou “pai” espirituais, o fortalecimento da auto-estima e confiança pessoal, viabilizadores de um maior equilíbrio emocional que possibilite a esperança necessária, a partir dessa “maternalização da mãe”, para que não se deprima, mas seja capaz de elaborar a crise e transformação própria à gravidez combinada com a realidade hostil que vivencia.

Quanto ao terceiro trimestre, Maldonado (1997) aponta a elevação do nível da ansiedade da gestante em relação ao parto e à nova rotina de vida com a criança, sempre marcada pela ambigüidade de sentimentos: desde adiantar o parto até adiá-lo para evitar adaptações necessárias ao novo contexto.

⁷ Refiro-me, nesta expressão, àquelas mulheres que, gestantes, carecem de condições econômicas, psíquicas ou de apoio emocional mínimas para a garantia da sua dignidade e sanidade física, social ou mental.

Aponta estudos que afirmam uma maior facilidade da gestante em reviver antigas memórias com seus familiares, bem como a abertura da possibilidade de solucionar questões reprimidas, favorecendo o amadurecimento psicológico da mulher.

Os temores comuns a esta fase associam-se ao medo da morte no parto, de ficar permanentemente com a vagina alargada ou com cicatrizes, de ter os órgãos genitais dilacerados, de não ter condições para o aleitamento suficiente, de perder liberdade e autonomia pela nova rotina, da episiotomia que gera desconforto ou pode deixar a vagina excessivamente apertada. Nesse terceiro período as gestantes frequentemente temem a própria hostilidade em relação ao feto, bem como de ter um filho malformado ou morto, o que se intensifica em mulheres com histórico de aborto provocado anteriormente. O sexo do bebê também é fator desencadeante de ansiedade na medida de importância dos estereótipos sociais e pessoais da gestante em questão.

De acordo com a autora, o parto configura um fenômeno psicossomático que apresenta significado, sendo um momento crítico de mudanças para a mulher. Os fatores desencadeantes do trabalho de parto são múltiplos e inter-relacionados, desde as contrações uterinas às alterações bioquímicas do corpo, contanto com os fatores emocionais. Para Maldonado:

... é sentido como uma situação de passagem de um estado a outro, cuja principal característica é irreversibilidade – uma situação que precisa ser enfrentada de qualquer forma; uma outra peculiaridade que contribui para o aumento da ansiedade e da insegurança com a proximidade da data prevista é a incapacidade de saber exatamente como e quando vai se desenrolar o trabalho de parto, o que evidentemente implica a impossibilidade de controlar o processo. O parto é, portanto, vivido como um “salto no escuro”, um momento imprevisível e desconhecido sobre o qual não se tem controle. (*Ibid.*: 67)

O parto configura um processo abrupto com nova transformação do esquema corporal, a presença do filho separado da mãe, e que supõe a elaboração de sinais prognósticos da qualidade do parto, cujos comportamentos estão estreitamente ligados à personalidade da mulher que dá à luz, bem como a forma que o bebê e o parto são por ela simbolizados. “O parto, por conseguinte, pode ser considerado como um verdadeiro processo psicossomático, cujas características são multideterminadas por inúmeras facetas do contexto sócio-cultural, da individualidade físico-psicológica da parturiente e do contexto assistencial” (*Ibid.*: 71)

Em seu estudo sobre psicologia da gravidez, Maldonado (1997) conclui apontando a importância do trabalho multidisciplinar e novas áreas de pesquisa para ampliação do conhecimento do tema, bem como para ação clínica efetiva no sentido do desenvolvimento psicológico. A autora considera que tal desenvolvimento supõe a possibilidade de desdobramento e realização das suas potencialidades, bem como também contém o aprendizado a partir de experiências frustrantes e sofridas. Desse modo, aponta a importância da promoção da confiança e autonomia pessoal do paciente no sentido de responsabilizar-se por seu próprio desenvolvimento emocional a partir da elaboração das condições reais por ela enfrentadas, e não pelo vitimismo diante a realidade.

No que se refere à importância simbólica da fertilidade para a mulher, Kato (2002) desenvolveu pesquisa empírica interessante. Embora sua pesquisa sobre feminilidade e esterilidade feminina não tenha apontado diferenças significativas entre mulheres com esterilidade primária e mulheres férteis no que se refere à introjeção do princípio feminino à personalidade da mulher, o estudo de A. M. Kato (2002) aponta tendências e possibilidades para análise da feminilidade em mulheres inférteis.

A autora afirma que mulheres com esterilidade primária tendem a expressar a apreciação de si mesma com inferioridade maior que a mulher fértil; porém observou um melhor relacionamento destas com seus pais que as mulheres férteis.

O estudo não afirma que o desenvolvimento da feminilidade tenha sido bloqueado para as mulheres inférteis, mas que uma de suas formas de expressão, a maternidade, não esteja ativada.

Indica que a condição de esterilidade também interfere no relacionamento interpessoal, mas seus resultados não apontam para uma tendência às características de personalidade ligadas ao masculino.

Contudo, conforme afirma a autora “...mulheres com esterilidade primária apresentam significativamente mais sentimentos de culpa e inferioridade, quando comparadas com mulheres férteis” (Kato, 2002: 92) o que leva Kato supor que a

... impossibilidade da expressão do feminino através da maternidade esteja causando dificuldades secundárias na mulher, como uma apreciação de si mesmas prejudicada por sentimentos de culpa e inferioridade, quando comparadas com mulheres férteis; o que pode estar também dificultando seus relacionamentos com mulheres e homens em seu meio social. (*Ibid.*: 92-93)

A autora também observa que mulheres com esterilidade primária tendem mais à atitude de submissão quando comparadas com mulheres férteis, supondo que a presença da esterilidade representa uma frustração na expressão externa de uma necessidade interna, gerando ansiedade, estresse e sofrimento psicológico tanto pela busca da maternidade como pelo estigma social imputado aos casais sem filhos. Fica claro em seu texto que, embora prejudicada:

... a impossibilidade de expressão do feminino através da maternidade provavelmente não significa que a feminilidade ficou comprometida como um todo, pois de acordo com Neumann (1996), Bolen (1920), Ulanov (1971) e Wolf (apud Whitmont, 1994), o papel de mãe é uma forma extremamente importante de expressão do feminino, mas não é o todo, nem a única. (*Ibid.*: 88).

Outro aspecto de relevância ao tema pesquisado é a amternidade como fato de estresse. De acordo com Witkin-Lanoil (1985), no mundo contemporâneo homens e mulheres tão suscetíveis ao estresse cotidiano e seus efeitos (físicos, sociais, emocionais). Mas, para a autora, as mulheres experimentam estresse próprio da condição feminina: tensões exclusivas das mulheres que tendem a não serem considerados seriamente, sobretudo a culpa por não dar conta de tudo eficientemente em tempo integral, que configura a “Síndrome do estresse feminino” .

Os homens não menstruam, não ficam grávidos e nem passam pela menopausa. Os homens, de modo típico, não precisam justificar seu estado civil ao empregador, nem seu comportamento sexual à família. As mulheres têm de lidar continuamente com as mensagens conflitantes da sociedade: espera-se que sejam atraentes, mas não sexuais; que tenham filhos, mas permaneçam infantis, que sejam afirmativas, mas não agressivas; que tenham um emprego, mas não negligenciem a família. E muito mais. (Witkin-Lanoil, 1985: 2)

A autora aponta que há circunstâncias próprias ao desenvolvimento feminino que expõem a mulher à experiência do estresse próprio e singular ao gênero, tais como a) Fisiológico: desenvolvimento seios, menstruação, gravidez, menopausa; b) Mudanças de vida: casamento, maternidade, divórcio, viuvez; c) Psicológicos: família x trabalho x realização pessoal; d) Ocultos: símbolo sexual ou maternal; e) Crises vitais: cuidar de pais doentes ou de criança deficiente.

Neste sentido, denota-se a urgência da elaboração de consciência desse estado mais alteração da reação e do comportamento às situações perturbadoras. A autora apresenta diversos fatores físicos de diferenças sexuais baseados em pesquisas científicas, especialmente o acúmulo maior de gordura que de massa muscular no corpo feminino, proporcionando maior resistência do corpo feminino ao estresse físico.

O efeito primário do estresse o sistema de ‘luta, fuga ou medo’ do corpo (...) Isto está muito bem, se a situação estressante exigir esse tipo de ação; (...) suponha-se, contudo que – como aconteceu com tanta frequência na vida moderna – o estresse com o qual nos confrontamos não exige uma ação (...) Numa situação como esta, relaxamento seria mais utilidade que as alterações bioquímicas e psicológicas criadas pelo sistema de luta, fuga e medo. (*Ibid.*: 13)

Considerando o estresse como a ação direta no sistema nervoso, imunológico e endocrinológico, ou seja, a ação imediata do sistema nervoso e ação de liberação lenta do sistema endócrino com finalidade de resguardo da vida através da manutenção do corpo, o estresse de curta duração pode ser benéfico. Porém o estresse de longa duração tira oportunidade de recuperação do corpo, gerando sintomas negativos à saúde, mau funcionamento do organismo, desenvolvimento de doenças secundárias psicossomáticas. No estresse há sintomas frequentes a homens e mulheres, como neurose de ansiedade, psicose depressiva, anorexia, bulimia, etc., mas configuram sintomas exclusivos das mulheres a amenorréia (perda da menstruação), tensão pré-menstrual, depressão pós-parto, melancolia, climatério, vaginismo (relação sexual dolorosa), frigidez (excitação sexual inibida), anorgasmo e infertilidade.

No que diz respeito à relação entre estresse e corpo da mulher, a autora afirma que “As mulheres foram dotadas pela natureza com três complexos processos fisiológicos que não possuem equivalentes nos homens: a menstruação, a gravidez e a menopausa” (*Ibid.*; 21). Para ela, são muito preciosos, pois levam à capacidade de reprodução, mas podem servir subsídio por causa de problemas relacionados ao estresse.

Há uma relação entre ansiedade e comportamento específico com a alteração hormonal (TPM, gestação, menopausa): o sistema endócrino-hormonal alcança todos tecidos do corpo desencadeando diferentes reações químicas e alterações metabólicas.

No que se trata da relação entre estresse e gravidez, Witkin-Lanoil (1985) afirma que a mudança prevista à situação da gravidez, por si mesma, promove estresse. O corpo, auto-

imagem, identidade, concepção de atratividade, responsabilidades, limitações, mal estar físico e psicológico, alterações fisiológicas, financeiras, preocupação com o futuro, desejo ou planejamento daquela condição, expectativas para vida pessoal após esse fenômeno. Além disso, significado pessoal e social de “ser mãe”. Há, ainda, a presença das tensões pré-maternidade, tais como desejo, expectativas, temores, sentimentos ambivalentes, ansiedade: “As preocupações da pré-maternidade constituem parte muito real da síndrome do stress feminino” (*Ibid.*: 31)

Os dados referentes à depressão pós-parto indicam que mais de 65% das mulheres que têm filhos apresentam melancolia à maternidade devido a alterações hormonais/químicas somadas ao estresse psicológicos. Apresentam sentimento de isolamento, vulnerabilidade, incapacidade para lidar com a situação. A situação complica-se no caso das mães adolescentes:

Mães adolescentes lutam com outros estresses após o parto. Tornar-se mãe pode ter solucionado uma crise de identidade, mas também pode ter criado outras: perda de liberdade, de mobilidade e escolha, além de sentimentos conflitantes sobre a maternidade e suas responsabilidades. (*Ibid.*: 31-32)

Para a autora, o amor, sexo, matrimônio estão sob estresse. A paixão é concebida em nossa realidade como distorção da realidade, que leva a um tempo gasto com fantasias obsessivas do futuro, conferência de poder ao ser amado sobre o próprio estado emocional e capacidade de viver e escolher, delírios de grandeza sobre a aparência e capacidade do ser amado e crenças infantis de felicidade eterna (idéias místicas sobre o amor). Por mais insano que pareça, o ser humano busca intensamente o amor, pois se sentir amado promove sensação de bem estar (produção de endorfinas). Contudo, relacionamentos, sobretudo os longos, podem gerar estresse. A ideologia da cultura ocidental sobre o casamento enquanto emancipação, que tornar a pessoa adulta não passa de uma ilusão de liberdade, podendo gerar relacionamentos íntimos frustrantes através da regressão ao modelo relacionamento familiar, bem como pode recriar comportamentos sexistas promovidos na cultura.

Neste aspecto observa-se a freqüente estereotipação de esperar o príncipe encantado, ser protegida, etc., que constituem fontes de passividade pelo medo de abandono, sexo frágil, sexo-objeto. Assim, o Estresse estabelece-se na reação à expectativa do companheiro (perda de si, da identidade, dos próprios desejos), bem como por a mulher não atender às próprias

auto-expectativas aprendidas, seja por culpa, auto-censura, sentimento de inadequação. Deste modo, o estresse no relacionamento aumenta e agrava o estresse em relação à gestação, que pode culminar em comportamentos marcados pela projeção do próprio estresse culpabilizando e deslocando a própria responsabilidade para o outro; tentativa de controle sobre o parceiro, agressividade (em vez de assertividade), passividade e abandono, retraimento sexual manipulativo (sentir-se e comportar-se como objeto). A Maternidade torna-se um agravante de estresse feminino: “... menos tempo, menos privacidade, mais coisas que se tem que prestar atenção, medo de outra gravidez, conscientização embaraçada das mudanças corporais, preocupações a respeito da adequação como mãe” (*Ibid.*: 96).

A gestação, mesmo planejada e desejada, tem custo de estresse muito alto: seja pelo desamparo familiar, falta de auxílio, sentimento de confusão das classes menos abastadas; seja na classe média com núcleos familiares reduzidos e com mais distâncias em busca de trabalho, em que os meios de comunicação substituem os avós; seja nas realidades em que o trabalho caseiro mais trabalho remunerado mais obrigações maternas somam-se. Maternidade na realidade moderna consome psicologicamente a mulher.

5.2. Realização e Desejo

Em seu texto sobre maternidade, Carter-Scott (2005) afirma que a realidade da mulher se transforma no momento do nascimento do filho, e que ser mãe é uma aventura profunda e única. Afirmando que criar um filho é tarefa multifacetada, defende que inclui apoiar o que estes têm de especial, pois a mulher cresce e aprende coisas novas com o desenvolvimento da criança.

A autora ainda aponta que a expressão específica de amor se modifica de acordo com o que a criança precisa em cada momento, e que na experiência da maternidade haverá altos e baixos: ou seja, não existe mãe perfeita e é essencial lembrar de cuidar de si. Por fim, aponta que a maternidade é um processo que não termina nunca, pois os filhos crescem, mas a mãe continua sendo mãe para sempre – mesmo que morrer, abandonar, distanciar-se.

Em suas palavras, a maternidade é “... o rito de passagem mais profundo e transformador que a mulher pode vivenciar” (Carter-Scott, 2005: 17), por ser meio para a experiência mais extraordinária de amor que existe.

Baseada em sua experiência profissional de aconselhamento, aponta o paradoxo emocional empolgação - medo, afirmando que “... existe a sensação espiritual de que se está contribuindo para o ciclo eterno da vida, que está se juntando às fileiras de uma irmandade de honra.” (*Ibid.*: 18). Para a autora, a maternidade desperta a parte mais espiritual da humanidade, aprimorando a experiência de vida da mulher. Para Kusnetzoff:

... dois fatores continuam liderando a lista das causas de problemas sexuais comuns: a ignorância e a culpa ou vergonha. Nem é preciso dizer que eles têm em comum a origem: a educação recebida, a cultura em que se processou a educação, o meio e o conjunto de crenças nele existente. (1988: 99)

Em seu capítulo sobre aborto e conseqüências legais e psicológicas, aponta a instabilidade emocional, o sentimento de culpa, sintomas somáticos e lesão do vínculo do casal como as conseqüências mais comuns e mais pesadas às mulheres que o praticaram.

Compreende que uma gravidez indesejada expõe a mulher psicológica e socialmente, gerando sensações de desamparo, impotência e medo, o que justificaria a decisão centrada no casal, independente de instituições que regulassem tal prática. Todavia alerta que o aborto não é um método anticoncepcional.

Sobre a ilegalidade da prática, existente na maioria dos países da América Latina, Kusnetzoff acredita que seja mais um fator causador de infecções graves e morte para as mulheres, uma vez que embora não permitido, o aborto acontece, e é fato social recorrente. “O sentimento de culpa, já presente pelo fato de ter que causar dano, aumenta quando a prática é clandestina, pois a infração é dupla” (*Ibid.*: 218).

Considerando o parto como marco que repercute profundidade nos planos físicos, emocional e social da vida da mulher, Loper, Donelli, Lima e Piccinini (2005) realizaram estudo longitudinal que investigou fantasias e lembranças sobre este momento entre vinte e oito mulheres primíparas. Na pesquisa observam expectativas positivas e negativas concomitantes durante a gestação, sobre si mesmas ou sobre o bebê. Sobre a experiência do parto, observam polarização das emoções: mulheres que relatam apenas aspectos positivos e mulheres que relatam somente aspectos negativos. Os pesquisadores concluem que o parto é um evento feminino, e que o nascimento de um filho causa uma revolução psicológica na mulher. Assim, falar sobre o parto é necessidade fundamental à integridade psíquica da

mulher, por viabilizar a integração de tal experiência através da identificação de suas fortes emoções com sentimentos que ampliam a simples descrição dos fatos ocorridos.

Figueiredo; Costa; Pacheco (2002), no estudo sobre a experiência de parto e alguns fatores e conseqüências associados, afirmam que a concepção do parto bem como suas conseqüências estão relacionadas à diversidade cultural sobre métodos e acerca da experiência proporcionada à mulher.

Cia; Pereira; Del Prette (s.d.), analisando as habilidades sociais das mães e envolvimento com os filhos num estudo correlacional entre o repertório de habilidades sociais e o envolvimento com seus filhos, observaram relação quando tal repertório é amplo com o envolvimento da mãe com o filho. Para os autores, evidencia-se a importância do desenvolvimento das habilidades sociais das mães para seu envolvimento com os filhos. Considerando competência social como a capacidade de organização coerente de pensamentos, sentimentos e comportamentos com finalidade de manter e ampliar auto-estima, equilíbrio e harmonia nas relações interpessoais, tal estudo sugere fundamental o seu desenvolvimento para que o envolvimento das mães com os filhos seja marcado pelo compromisso e seja promotor do crescimento sócio-emocional e cognitivo das crianças. De acordo com os autores: “Quando os pais não possuem um repertório adequado de habilidades sociais, a convivência familiar pode ser fonte de infelicidade para todos os seus integrantes” (Cia; Pereira; Del Prette: s.d.).

Em estudo sobre a experiência de assumir a gestação na adolescência, Amazarray; Machado; Oliveira; Gomes (1998), pesquisadoras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, descrevem a experiência da maternidade na adolescência entre jovens de um programa de assistência pré-natal. Centrando o estudo em dez categorias temáticas (o engravidar, o impacto da gravidez, gestação e parto, pré-natal, ser gestante e adolescente, auto-imagem, grupo de interação mãe-bebê, relações pessoais e a maternidade), as pesquisadoras apontam que para as informantes a orientação multidisciplinar e o convívio com pessoas em situação semelhante são fundamentais para o desenvolvimento da gravidez e parto, assim também ao estabelecimento da identidade materna. Para as autoras:

... adolescentes provenientes de famílias disfuncionais, pobres, de pouca instrução e cujas mães tiveram precocemente seu primeiro filho, correm um risco maior de engravidar. Ainda, famílias com história de violência, abuso de drogas e doença crônica de um dos pais podem predispor as adolescentes a uma relação sexual prematura. Aquelas meninas que possuem baixa auto-estima, baixo rendimento escolar e falta de aspirações profissionais também constituem um grupo de risco. (Amazarray et. al, 1998: s.p.)

Em sua fundamentação teórica, o estudo aponta diversos fatores ligados ao desejo consciente ou não de engravidar ligados à solidificação da relação com o parceiro, mudar a legitimidade na família provando a fertilidade ou mesmo se afastando da família. Deste modo, aponta que o fenômeno da gravidez na adolescência configura fator de alto risco, seja orgânico e pessoal à mulher, seja de cunho psicossocial. Por isso, aponta que programas sociais abrangentes de maternidade, com orientação multidisciplinar parecem diminuir os riscos associados à maternidade precoce ou desamparada.

Ao analisar a experiência da maternidade de adolescentes que freqüentam programa de apoio há mais de um ano, as pesquisadoras notaram que quanto à gestação e parto, “... foi comumente relatada uma incapacidade de se perceberem futuras mães até o momento em que sentiram o feto se mexendo e viram suas barrigas crescer” (*Ibid.*: s.p.). Também apontam como sentimentos comuns o medo, a ansiedade, insegurança e desespero.

Além disso, percebem nas entrevistas uma ambigüidade da auto imagem, oscilando entre sentimentos de desprezo e orgulho. As pesquisadoras apontam ainda um padrão quando a percepção da gravidez neste momento do desenvolvimento humano: dificuldade para estudar, trabalhar e manter atividades sociais, despertando arrependimento. Quanto às relações com o pai da criança e com sua família, foi observado um padrão de abandono das entrevistadas pelos pais de seus filhos, e algum apoio material e aos cuidados do bebê pelos familiares. Contudo, em relação à experiência de maternidade é considerada algo positivo e motivador de amadurecimento pessoal. Em sua conclusão, a pesquisadora afirma que:

... quanto à participação em um programa de assistência pré-natal voltado para adolescentes, essa experiência foi muito proveitosa para as entrevistadas, visto que possibilitou o esclarecimento de dúvidas e a conscientização do novo papel de mãe. Dessa forma, além de haver favorecido a reflexão sobre a experiência de ser mãe adolescente, esse processo proporcionou um amadurecimento no plano pessoal (*Ibid.*: s.p.)

Figueiredo (2000), em sua investigação sobre maternidade na adolescência, concorda que a maternidade na adolescência é condição de risco para o desenvolvimento de mãe e filho, sendo adversas para seus processos de elaboração, crescimento e integração em direção ao equilíbrio psíquico. Contudo, salienta que há casos em que as mães são capazes de adaptarem-se e superarem tais circunstâncias, bem como casos de filhos de mães adolescentes que, apesar das adversidades, desenvolvem-se adequadamente.

Outra questão interessante a esta pesquisa é o fenômeno do abandono de recém nascidos por suas mães. Em seu artigo, Pereira (2000) questiona o adjetivo “desnaturada” frente à realidade de abandono e desamparo que essas mulheres enfrentam, e à posterior tristeza da solidão após a doação da criança. Baseado em Yolanda Freston, relata dados empíricos que apontam a motivação freqüente das parturientes em doar o filho: falta de condições econômicas para sustentá-lo, ausência de parceiro ou apoio familiar. “Geralmente, tratam-se de mulheres solteiras, com idade superior a vinte anos, migrantes das regiões mais carentes do país, possuidoras de educação primária incompleta, trabalhando eventual e informalmente como empregadas domésticas.” (Pereira, 2000: .8)

O artigo evidencia não só o abandono e solidão dessas mulheres (tanto na decisão de desenvolverem a gestação quanto em doar a criança), mas também o drama, sem suporte, da perda do filho. Citando Freston, relata que “... a situação é tão traumática, que elas têm dificuldade em distinguir a dor física do parto da dor da alma.” (Freston apud Pereira, 2000: 9).

Como observamos no decorrer deste capítulo, os processos da gestação, parto e puerpério, eventos constituintes da maternidade biológica os quais serão investigados nesta pesquisa, naturalmente promovem diferentes transformações físicas e emocionais à mulher que os experimenta. Além disso, a maternidade no contexto urbano, popular, cultural e contemporâneo brasileiro apresenta elementos que influenciam a compreensão existencial da mulher em relação a esta realidade específica, podendo facilitar ou tornar o evento ainda mais complexo. São muitos os fatores próprios da maternidade que constituem fator de estresse à mulher, contudo são agravados pela expectativa de fertilidade, de realização, pelo desejo ou rejeição do feto, pela condição social e econômica em que a mulher se encontra.

Se tantos são os fatores naturais constituintes de alteração biológica, emocional e psicológica da mulher durante estes processos da maternidade, poderíamos supor que a dimensão espiritual e religiosa da mulher também sofra alterações complexas, o que pretendo aprofundar no próximo capítulo.

Capítulo 6: Maternidade e Religiosidade

Considerando a maternidade como um importante evento no processo de amadurecimento da vida de uma mulher, influenciando sua identidade, lugar social, e integração psicológica – conforme a literatura científica anteriormente pesquisada ilustra – no presente capítulo irei transcorrer sobre a noção simbólica e religiosa da maternidade para a mulher que é mãe, as relações entre mística e universo feminino, e o imaginário popular e os arquétipos sobre a maternidade. Dada a importância do Cristianismo para a cultura ocidental, e reconhecendo a relevância da figura de Maria, mãe de Jesus, como modelo e símbolo entre os cristãos (sobretudo, os católicos), incluo ao capítulo com a análise desta figura e seus elementos para vivência da maternidade. Por fim, este capítulo aborda a questão do bem e do mal como símbolos presentes na maternidade, com igual importância para compreensão mais ampla do significado deste processo na vida feminina.

6.1. Maternidade

Ainda que não exclusivamente, através da maternidade a mulher encontra realização feminina. No contexto atual, mesmo com o desempenho de diversos outros papéis sociais realizadores do ser, e com a progressiva presença paterna contribuindo com atividades ligadas ao espaço doméstico, ou ao cuidado e educação dos filhos, o processo da maternidade mobiliza física, psíquica e socialmente a mulher, independentemente da sua escolha/desejo consciente por ser mãe.

Segundo cartilha da ONG Católicas pelo Direito de Decidir (2000), a idéia de instinto materno é construída culturalmente e não necessariamente um impulso para ser mãe e amar os filhos. Contudo, independentemente da cultura ou época histórica, sempre encontramos mulheres desejantes ou não de gerar filhos e preocupadas ou não com a manutenção e destino de seus rebentos; contudo a própria perpetuação da espécie denota que o número de mulheres descomprometidas com a criança gerada deve ter sido sempre consideravelmente inferior ao daquelas ligadas emocionalmente ao bebê.

Obviamente, a relação, o sentido e afetos predominantes, o desejo pela criança, a relação com o parceiro prescrevem a particularidade de cada caso.

A própria cartilha apresenta depoimentos sobre a relação entre ser mulher e ser mãe que denotam a identificação da maternidade como constitutivo do feminino para as mulheres,

afirmando que “... identidade da mulher e maternidade são duas coisas muito difíceis de separar. A maternidade tem um peso muito grande na construção de nossa identidade individual e social, independentemente de se exercer a função materna” (Secoli: Santin, 2000: 14).

Crítica relevante oferecida pela cartilha é a condição de mãe trabalhadora e a insensibilidade do mercado profissional às condições especiais dessas profissionais: ter de confiar os filhos aos cuidados de creches ou terceiros para manter-se oito horas/dia no local de trabalho; falta de locais para amamentação no período produtivo; exigência de não engravidar mais; dificuldade em manter-se atualizada no mercado de trabalho numa cultura que prega a educação das crianças pelas mulheres. Contudo, estas reais dificuldades sociais, embora interessantes e importantes para compreensão do universo da maternidade na esfera social, não terá aprofundamento na presente pesquisa; a não ser como motivadores de ansiedade, as condições denunciadas não competem ao objeto específico desse estudo: a experiência de Deus no processo de gestação e parto. No entanto, e de acordo com a ONG: “... somente nós, mulheres, engravidamos, temos a capacidade de gerar filhos! Isso significa um poder imenso perante a humanidade e uma experiência muito importante na vida das mulheres” (*Ibid.*: 33).

Para Dias; Lopes (2003), que realizaram estudo que investigou a representação da maternidade entre mães jovens e suas mães, a valorização de características ligadas ao afeto e, por parte das jovens mães, apesar de não revelarem conscientemente o desejo de serem diferentes de suas mães, perceberam a ênfase em indicar a emergência de novos valores ligados à maternidade.

Em sua minuciosa compilação e discussão de dados científicos sobre maternidade, sob ótica da psicologia evolucionista, Hrdy (2001) tem a preocupação de afirmar sua visão das mães como mulheres multifacetadas e estrategistas, para promover sua investigação sobre instintos maternos, infanticídio realizado pelos pais, dedicação da mulher ao filho, entre outras peculiaridades da experiência da maternidade.

A princípio, aponta que tanto entre camponesas na Índia, como entre as mulheres das sociedades industrializadas ocidentais, há uma tendência de as pessoas que vivem em melhores condições financeiras terem menores taxas de natalidade. Afirma que quando a mulher exerce o controle sobre sua reprodução e haja uma condição de melhorar de vida, a opção mais freqüente é pelo bem-estar e segurança econômica com a redução do número de filhos. Contudo, não considera isso como contrário à natureza, mas aos mitos sociais sobre o

feminino na sociedade ocidental. Explica que “... biologicamente, maternidade refere-se ao processo de conceber e dar à luz (...). Mas no Ocidente, o conceito de maternidade implica uma longa tradição de abnegação” (Hrды, 2001: 30). Apresenta as crenças vitorianas que, mesmo do ponto de vista científico da época, convenciam que as mulheres obedeceriam aos preceitos da natureza de modo imutável, com comportamentos que consideravam, então, naturais, como o caso do desejo amoroso pelo filho ou pela amamentação, impondo um código moral à natureza. A partir do referencial teórico de Darwin, e utilizando o conceito da seleção natural, desenvolve seu trabalho contra a visão da mulher como uma máquina de procriar, mas considerando todas as implicações biológicas do processo de gestação e maternidade para a mulher: “Predestinadas para ser mães, as mulheres nasciam para ser passivas e não-competitivas, mais intuitivas do que lógicas. Interpretações errôneas das provas a respeito da inteligência da mulher foram esclarecidas e dissipadas nos começos do século XX” (*Ibid.*: 37).

Baseada em estudos biológicos sobre instinto que se calquem na observação da maternidade e do comportamento materno em ambientes concretos e cotidianos, busca entender os sentimentos e emoções maternas na sua complexidade e, de fato, no que se denomina “leis naturais”, para além daquela anterior visão sobre maternidade, em que tal potencial feminino era reduzido à capacidade de conceber, gerar e amamentar os bebês.

Deste modo, afirma que a maternidade exige da mulher a capacidade de planejamento, estratégia, responsabilidade, oportunismo e negociação para prover o alimento ao bebê. Também aponta como natural a diferenciação de afeto dedicada aos diferentes filhos, afirmando que a discriminação resultava do fato de que o compromisso com a prole depende das circunstâncias que a mulher vive: “Para cada mãe, a vida é uma série de pontos de mutação e momentos decisivos, sobretudo a respeito da melhor forma de atribuir e repartir recursos no decorrer de sua existência, seja ela curta ou longa” (*Ibid.*: 63).

Em relação à experiência para a própria mulher, diz que:

Gravidez e maternidade mudam uma mulher para sempre. Não me refiro apenas à redução de recursos maternos, como cálcio, à distensão e redistribuição de seus tecidos, ou a alterações em seu perfil hormonal. Existem outros inúmeros pequenos processos. (...). Gravidez, trabalho de parto e parto alteram o cérebro. Levam a novos percursos neurais e à acentuação de certas capacidades sensoriais, como o olfato e a audição. (...) Muitas mães de primeira viagem sentem que seu bebê é uma parte integrante delas própria. (*Ibid.*: 114).

Um complicador dos processos da maternidade é o equilíbrio entre trabalho e filhos. Recordando os altos custos energéticos e perda de eficiência decorrentes da presença de um outro ser, dentro de si ou sob sua custódia, concorda que as mulheres sempre tiveram que administrar tal relação. Contudo, na modernidade, as vidas produtiva e reprodutora da mulher são compartimentadas em setores incompatíveis, o que dificulta o equilíbrio entre estas esferas da vida feminina. E, deste modo,

Supõe-se, de um modo geral, que competitividade, ambição, empenho e determinação na busca de status, qualidades essenciais para o sucesso em carreiras exigentes, são incompatíveis com ser uma “boa mãe”, de quem se espera que seja abnegada, altruísta e incentivadora.(...) mas, a maternidade no mundo natural é diferente da imagem vitoriana de mães. O trabalho das mães não esteve sempre tão separado da criação dos filhos quanto hoje, nem o seu status era tão independente das perspectivas de que a prole de uma mãe sobreviva e prospere. (*Ibid.*: 130).

Contudo, lembra que, diferente dos homens, a ambição feminina pertinente à produção de filhos sobreviventes e que prosperam, não compete por reputação, mas naquilo que importa como mãe: segurança, nutrição, proteção da prole. Neste sentido, ambição e maternidade estão naturalmente associadas.

Discutindo a idéia de “instinto materno”, sua compilação denota a existência de um sistema integrado e desenvolvido comum entre a maneira como uma mãe satisfaz as necessidades do filho e o modo como estes suscitam as respostas necessárias a isto. Contudo, contesta a idéia de que o instinto de criação seja inato à mãe, e muitos são os fatores que envolvem tal processo.

Ao contrário de outros primatas, as mulheres imaginam antecipadamente como será dar à luz e ser mãe. Suas expectativas não se baseiam somente nas experiências que elas próprias tiveram nem na observação de outras mães e no convívio com os bebês delas, mas também no que outros lhes contam a respeito do que isso deve ser. (*Ibid.*: 185).

As expectativas sobre suas reações, emoções, sensações influenciam a relação da mulher com a maternidade, que pode variar do júbilo à indiferença, tornando impossível a apresentação de uma lista de traços universais típicos da espécie humana nesta questão. Nota-se que, pela alteração hormonal inclusive, há uma frequência em relação ao sentimento de melancolia e a episódios de choro entre as parturientes, podendo mesmo chegar à depressão. Contudo, afirma que a depressão pós-parto é de origem especificamente humana, uma vez

que: “... existem provas consideráveis em relação aos mamíferos de que se processam mudanças neuroquímicas durante a gravidez e no período de resguardo a fim de assegurar a proximidade de mães e bebês” (*Ibid.*: 191).

Conclui que o amor instintivo das mães não corresponde à verdade, não ocorrendo nem mesmo entre outros mamíferos, afirmando que a criação do filho depende de estímulo, reforço, manutenção, nutrido. Deste modo, a rejeição da mãe pelo bebê, considerada popularmente como desequilíbrio na sociedade ocidental, que consideram tais mulheres como ‘mães desnaturadas’, configura exatamente o seu oposto: uma expressão natural e possível entre mamíferos e, sobretudo, natural entre seres humanos. Realizando uma revisão na história, demonstra que, inclusive o infanticídio – ainda que disfarçado pelas rodas dos asilos ou conventos da Europa dos séculos XVIII e XIX – configuram processos naturais entre os seres humanos, o que questiona a idéia corrente de que o instinto materno é o amor e afinidade da mãe com o bebê.

O envolvimento de uma mãe com o seu bebê – e, no caso dos humanos, é isso o que entendemos por “amor materno” – não é um mito nem um construto cultural. Tal como em outros mamíferos, o envolvimento emocional de uma mãe com o seu bebê pode depender de circunstâncias ecológica e historicamente produzidas. Ninguém sabe como funcionam os mecanismos subjacentes. Mas é uma conjectura razoável que tais mecanismos envolvem limiares para responder a sinais infantis. É bem possível que estes sejam endocrinológica e neurologicamente determinados durante a gravidez e antes do parto, tornando a mãe suscetível a ser envolvida, em menor ou maior grau, pelos sinais infantis quando ela toma decisões sobre quanto de si mesma investir no seu bebê. (*Ibid.*: 335).

6.2. Noção simbólico-religiosa da Maternidade

Dedicando-se à compreensão da feminilidade na condição contemporânea, Mary Esther Harding (1985) realiza uma seleção de alguns aspectos do simbolismo da lua para trabalhar o significado da iniciação a Eros, que para a autora é fase essencial no desenvolvimento e quase totalmente negligenciado atualmente.

Aponta nos valores atuais uma inclinação à pouca atenção dada ao desenvolvimento do mundo emocional humano, incoerente com a resolução dos problemas sociais, políticos ou econômicos modernos, que são fundamentalmente humanos. Ainda defende que a emoção humana possa ser educada para um mundo mais justo e melhor, para além do egoísmo e da raridade do amor, mas não de modo sonhador utópico, como cursos de exercícios emocionais.

Sugere o modo da iniciação e da interpretação dos mistérios presentes nas religiões antigas da deusa da lua como meio de relação entre os problemas humanos atuais e a sua resolução através do desenvolvimento emocional humano.

Nessas religiões, simbolicamente diz-se que: a deusa lua, do amor e fertilidade, está ausente quando há escassez, falta de energia, discrepâncias trágicas, infertilidade. Estes simbolismos e signos dos mitos e religiões podem representar um orientador para conduta humana. Assim, Harding apresenta em seu livro pensamentos e análises do significado das iniciações antigas à lua, de modo não dogmático, e pelo método junguiano, a fim de entender o significado construtivo dos produtos inconscientes presentes nesses símbolos.

Mary Esther afirma que a Ciência moderna objetiva é limitada para analisar aspectos subjetivos humanos, porque estes apresentam uma outra lógica. “Todos os fatores que não contribuem diretamente para o conhecimento objetivo e foram excluídos pela atitude científica formam um resíduo, rejeitado nos últimos 150 anos, sendo considerado somente como refugio” (1985: 26). Deste modo, afirma a necessidade de método para estudo de aspectos não objetivos, aspectos subjetivos não conscientes, mas que influem na percepção objetiva da realidade e no comportamento e idéias humanos. No que se refere à condição feminina especificamente:

Pois todo ser humano não tem somente impulsos e instintos que necessitam de uma vida levada coletivamente no grupo social para a sua satisfação, mas tem outros instintos e impulsos que o instigam a encontrar-se como um indivíduo único. Cada indivíduo tem uma natureza que busca amor e relacionamento, mas também há incrustado em todos a necessidade de lutar pela verdade impessoal. Essas tendências opostas são expressões da dualidade da natureza humana, que é tanto objetiva quanto subjetiva. Em todos os seres humanos tal oposição está ativa e leva inevitavelmente ao conflito. No atual mundo ocidental esse conflito é bastante grave e cai mais duramente sobre as mulheres, porque a civilização ocidental dá ênfase especial ao valor exterior, e isso se ajusta mais propriamente à natureza do homem do que à da mulher. O espírito feminino é mais subjetivo, mais relacionado com sentimentos do que com as leis e princípios do mundo externo. (Harding, 1985: 34-35).

Para a autora, o desenvolvimento do lado masculino da natureza da mulher é marcante na modernidade e afeta não só o aspecto profissional da sua vida, mas toda sua personalidade e relação consigo e com os outros. Deste modo, na atualidade há um sofrimento das mulheres pela perda do princípio feminino, que leva à incapacidade de relacionamentos satisfatórios.

Uma nova relação com esse princípio da mulher é urgente e necessária para contracenar com a unilateralidade do modo masculino prevalecente na civilização ocidental. (...) É importante considerar que a essência ou princípio feminino não pode ser entendido através de um estudo intelectual ou acadêmico. A essência última do princípio feminino não se permite tal ataque, o sentido real da feminilidade sempre escapa ao interrogador direto. Essa é a razão pelo qual as mulheres são tão misteriosas para os homens – isto é, para o homem que persiste em tentar compreender intelectualmente a mulher. (*Ibid.*: 43)

Para a autora, o simbolismo da lua expressa em poesia, mito, contos a representação da divindade da mulher e de seu princípio feminino, referência de fertilidade, como arquétipo humano presente nas mais diversas sociedades. A proposta do seu trabalho é analisar o símbolo lua para compreender algo da natureza do princípio feminino, e para possibilitar a diferenciação entre masculino e feminino, necessária para o equilíbrio das relações humanas atuais na legitimação dos aspectos de cada uma dessas naturezas: A lua como provedora de fertilidade.

Na Simbologia e crença popular a lua é influência no crescimento/germinação plantas e reprodução das mulheres, de onde se origina seu poder fertilizador. Diversas tribos primitivas crêem que o nascimento dos bebês está relacionado à ação da lua sobre a mulher, e não ao ato sexual propriamente dito. Além disso, em muitas culturas é a lua também responsável pela criança na hora do parto e guardiã das mulheres em suas atividades especiais. Nessa perspectiva, torna-se sem sentido a preocupação com virgindade pré-nupcial. A lua é, para o primitivo e radical no ser humano, ligada ao poder de destruição e morte, bem como ao poder de crescimento, vida e fertilidade. Lembra que para os chineses, o princípio yin constitui essência do princípio feminino, que aponta tanto o lado positivo quanto o negativo, o sombrio nas relações humanas, e por isso, pode ser interpretado como demoníaco na perspectiva racional.

Assim, a feminilidade em si teria um caráter dominante ligado a simbolismos e signos mais selvagens, animal, instintivo, concomitante com criação, fecundidade, maternidade, nutriente. Descreve uma conexão entre o feminino, o símbolo da lua, universalmente mantida desde os tempos remotos com a descrição e interpretação de diferentes mitos e ritos religiosos. Aponta então uma relação entre o ciclo lunar e a menstruação no inconsciente coletivo de diversos povos, praticamente universal: “...um exame dos costumes sociais revela o fato de que em todas as partes do mundo e entre todos os povos (...) as mulheres são consideradas tabu durante a menstruação” (*Ibid.*: 91). Afirma que regras e costumes depreciativos sobre a condição feminina de menstruação, interpretada como a presença de um

“mal” penetrado na mulher e expresso pelo sangramento expressam o temor coletivo sobre os mistérios que o feminino contém diante à lógica racional, uma vez que a menstruação expressa a fecundidade, a sedução, a atração incontrolável, o próprio poder feminino que tira o homem do controle

Assim como a lua, afirma a autora, a mulher tem dependência de um princípio interior, cuja principal característica é a mudança, são os ciclos, que constituem qualidade da própria vida da mulher:

... para as mulheres, a vida em si é cíclica. A força de vida tem um fluxo e refluxo na sua experiência real, não somente no seu ritmo diurno e noturno, como acontece para um homem, mas também nos ciclos da lua (...) Estas duas mudanças juntas produzem um ritmo semelhante às mudanças da lua, e também às marés, cujo ciclo mensal se desenvolve simultaneamente às mudanças cotidianas, algumas vezes aumentando o impulso (...) e em outras trabalhando contra o movimento das mesmas, no todo produzindo um ritmo complexo e difícil de entender. (*Ibid.*: 106)

A partir desta ampla fundamentação, demonstra o motivo do culto à grande mãe (Magna Mater) estar presente em diversas religiões, desde antiguidade, em diferentes culturas e religiões, geralmente provedora da vida, como virgem e mãe de um filho rei e deus, que morre e ressuscita. A maternidade é uma das características mais marcantes do universo feminino: poder obscuro, úmido, sombrio, repetitivo. Criativo porque proporciona o nascimento e a manifestação dos impulsos e da própria energia masculina, (quente, brilhante e poderosa). Mas também como a lua, sua ira também é destruidora, senhora da chuva e tempestade, maré e dilúvio. “O caráter contraditório da deusa da lua é assim solucionado, pois seus aspectos bom e mal são vistos não como absolutos, mas como relativos. Seu poder produz o mal sob certas circunstâncias, e o bem sob outras” (*Ibid.*: 163). Assim, conclui que:

Gerar filhos físicos reais está colocado em oposição ao poder de desenvolver o filho psíquico interior, que se acredita ser imortal porque está além dos condicionamentos deste mundo, existindo de fato, num reino diferente do universo externo ou visível. O desejo de ter um filho está em conexão com o desejo universal de imortalidade. (*Ibid.*: 307)

6.2.1. Mística e feminino: uma leitura feminista

Valério (2005) analisa casos de mulheres e místicas que viveram entre 1553 e 1957, com interpretações da Bíblia diferentes da tradição masculino no Cristianismo. Em seu

estudo, observa a influência dessas interpretações para busca da igualdade e diversidade na experiência religiosa no Cristianismo. Para a autora, é relevante:

... admitir uma leitura das fontes que possuímos com os olhos atentos às mulheres: elas não são mais, ou só objeto passivo de pregação e doutrinação. A valorização de sua presença na história e, especificamente, na tradição cristã, redesenha portanto, a trama e o enredo de um tecido cultural muito mais amplo e articulado, que coloca o masculino e o feminino em espaços de mútuas trocas e enriquecimento. (Valério, 2005: s.p.)

A autora ressalta a capacidade feminina de compreender a realidade religiosa para além do conhecimento intelectual, mas com interpretação “de específica sensibilidade” para falar sobre Deus e de possuir a verdade. Aponta a presença feminina de fundamental importância para cultura teológica cristã, seja com histórias participações como mártires, visionárias, narradoras, seja como viajantes, pedagogas, místicas, pregadoras, profetizas, fundadoras, rainhas, abadessas e beatas, que deixaram como patrimônio suas experiências e testemunhos. Nesse sentido, Valério (2005) classifica a participação feminina na elaboração teológica cristã em duas categorias: a mulher e a subjetividade crítica; e a mulher e a especificação de gênero.

Para a autora, o que ocorre quando as mulheres comunicam a própria experiência de fé e a própria percepção de Deus é que a elaboração do pensamento entra na profundidade do corpo, compreendendo este como lugar de subjetivismo, o que possibilita novas metáforas do divino, através da percepção de fonte, sabedoria, amor: mãe, seio, sabedoria.

A partir da corporeidade e códigos femininos, a percepção da imagem de Deus se enriquece e revela a complexidade do mistério divino. Nesse sentido, sobre a maternidade, afirma Valério:

Com a reflexão das mulheres, todavia, muda alguma coisa: a maternidade não é mais aspecto devocional útil a mitigar a masculinidade de Deus; ela se torna um dado teológico, constitutivo da essência de Deus. A maternidade é propriedade que convém a todas as três pessoas da Trindade. Para Matilde de Hackeborn (+ 1298), Cristo é pai na criação, irmão no Reino, mãe na redenção, sendo a maternidade atributo essencial da divindade. (2005, s.p.)

Baseado em Giuliana de Norwich, Valério (2005) afirma a maternidade como representação da plenitude de Deus em criar, redimir e chamar o mundo para a liberdade.

Quanto à participação da mulher no desenvolvimento da teologia cristã, a autora concluiu em suas observações que até o Vaticano II, a relação das mulheres com a teologia não se deu por via acadêmica, mas sobretudo pela experiência mística, que em tempos atuais, pode gerar novos meios para afirmar a própria diversidade como valor.

6.2.2. Imaginário Popular e arquetípico sobre a dimensão religiosa da maternidade

De acordo com Chevalier, os termos “matriz” e “útero” estão ligados à manifestação, à fecundidade da natureza e à regeneração espiritual. Para os autores:

A mitologia está cheia de mitos de Mãe Terra, homóloga da matriz dos mundos subterrâneos, das cavernas, dos precipícios. É, lembra Mircea Eliade, a significação de *delphus* (matriz) à qual o local de Delfos leva o seu nome. Em outras regiões, se diz que os recursos se originam da matriz terrestre. As minas são também matrizes, de onde se extrai, por métodos associados à obstetrícia, os minerais, embriões que ali amadurecem. Também as pedras preciosas crescem, segundo à tradição da Índia, dentro do rochedo, como em uma matriz. Por associação, o forno dos metalúrgicos, dos esmaltadores, o crisol dos alquimistas têm a mesma significação.(1990: s.p.).

Nesse sentido, avalia que a tradição em relação ao útero e maternidade compreende sua função transformadora; recipiente que serve para conter o fogo da vida, contendo as sementes núcleo da imortalidade que permite a regeneração do ser. Aponta que em árabe, é através da realidade que exprime esse Nome que são levadas à existência as possibilidades de manifestação contidas no Ser divino. Assim, *ar-rahmaniyah*, a beatitude misericordiosa de Deus, pode ser concebida como matriz universal.

Para Porte; Schlesinger, o conceito de mãe “... em geral manifesta simbolicamente a fecundidade” (1983: s.p.). Em mitologia está associada à idéia do poder gerador, das cavernas e dos mundos subterrâneos. Na tradição hindu, a mãe do universo (*Prakriti*) é substância universal, identificada com *Brahma*. Nos textos purana equivale ora a *Vishnu* ora a *Parvati*, sempre com fé transformadora. Para os alquimistas, o retorno à mãe significa o caminho da imortalidade. No budismo está associada à natureza do fogo por sua luminosidade. O embrião é ejetado do mundo das trevas para a luz. Entre os tântricos corresponde graficamente a um triângulo invertido, com tendências fundamentais: concentração, dispersão e expansão. Na mística oriental, o verbo é a mãe do conhecimento. No alfabeto sânscrito as sete vogais são as sete mães da linguagem. A beatitude eterna é concebida como o ventre de uma mãe universal.

A partir da leitura das figuras de maternidade das personagens de Clarisse Lispector, Marcos (2007) observa a exibição de algo incomensurável e de impossível simbolização neste processo, mesmo ligada à esfera orgânica ou animal, concluindo que a criança ali torna presente um real incomensurável.

Nesta perspectiva, a maternidade estaria para além da equação simbólica da falta do falo para a mulher. A maternidade evidencia o “... impossível recobrimento do real pelo simbólico (...) a face de sombra da maternidade” (Marcos, 2007: s.p.): ou seja, a maternidade enquanto gozo para além do falo, mas no que denomina “furo”:

... a mulher engravida e desse modo ela tem uma relação com a coisa materna pelo próprio corpo. Na gestação e no parto, trata-se sempre de um real incomensurável. Podemos até mesmo dizer que uma mulher não encontra nunca sua mãe no parto, mas o insondável de um corpo outro, estrangeiro e gozador. A criança presentifica o desconhecido, o enigma, a face inacessível do Outro, mesmo se ela é também ‘minha imagem e semelhança’. (*Ibid.*: s.p.)

Para a autora, a realidade da fragilidade e total dependência da criança à mulher revela a “... face inassimilável do Outro, fora do significado” (*Ibid.*: s.p.) revela o próprio significante. Apresenta a criança como representação do encontro eterno da mulher com o que ela possui de mais particularmente feminino, ultrapassando todos os limites do saber, vivenciando a relação real a partir do próprio corpo.

Em sua análise da obra de Lispector, Marcos ainda apresenta a ambivalência do significado da maternidade: do amor ao zelo obsessivo e cruel, da doação à possessividade em relação ao rebento, da civilidade ao excessivo animalesco, mas sempre para além do significado assimilável.

Concebe-se, assim, o feminino como origem, mas segundo uma posição subjetiva que engaja uma outra à maternidade (...) As figuras da maternidade em Clarisse Lispector nos fazem pensar que a mulher não está toda na maternidade ou na histeria (...) parece-nos que há, na maternidade algo que revela a existência desse gozo outro (...) que aponta para a impossibilidade de reconciliação entre o simbólico e o real. (*Ibid.*: s.p.)

6.3.3. O modelo encontrado na figura cristã de Maria

De acordo com Silva (2003), no catolicismo popular o significado da Virgem Maria ultrapassa a narrativa oficial dos evangelhos, com uma representação iconográfica ligada à casa sagrada, coroa e santidade (mãe de Deus), que pode ser facilitadora para a transformação feminina da mulher contemporânea.

Coroa, do mesmo radical de cornos (chifres), associa-se ao poder sobrenatural de fecundidade em diversas culturas, ligado à provisão, proteção e sustento, agregando ao modelo cristão de mãe – a Virgem Maria – o sentido de rainha.

Esse modelo, no Ocidente, compõe o arquétipo feminino da Grande Mãe, configurando legitimidade à condição social da mulher através da experiência da maternidade concreta em si: como mãe, a mulher cristã encontra o mérito perdido na figura de Eva, sendo considerada nesta vivência particular como fonte de vida, semelhante à Maria, ligada ao princípio vital sagrado gerador da existência. Nesse sentido, concentra em si o símbolo do núcleo da família, primeira casa humana, bem como confere santidade à figura da mulher – desde Eva, considerada fator de tentação à humanidade.

Para Inácio Larrañaga (1987), Maria, mãe de Jesus, tem caráter de missionária, pregadora dos ensinamentos de Jesus, a partir de um círculo feminino. Esse seria um dos fatores à veneração por Maria: mãe do Senhor, mãe da comunidade (irmãos de Jesus), cuja missão recebe ao pé da cruz.

Este autor considera que a figura de Maria é modelo cristão de feminilidade, humana e no espírito, enquanto “transformação evolutiva”, através do seu silêncio, ativo e consciente, questionador e com iniciativa, com fidelidade ao Senhor, pois confia mesmo no silêncio de Deus sobre suas dúvidas. No catolicismo, sua imagem de virgem agrega virgindade como valor e sentido na sociedade, mas considerando que “... virgindade significa pleno consentimento da castidade ao domínio de Deus, à plena e exclusiva presença do Senhor. O próprio Deus é o mistério final e a explicação total da virgindade” (Larrañaga, 1987: 97). O autor diferencia virgindade fisiológica e espiritual, definindo a “virgindade em Deus” (Larrañaga, 1987: 98) com crítica à compreensão da psicanálise, que não compreende a liberdade presente nesse termo, uma vez que a virgindade não cria dependências, só amor. A graça de que Maria é cheia está associada, para o autor, à sua virgindade, que significa liberdade e plenitude. Assim, aponta o Paradoxo existente na concepção de mãe para o cristianismo: sagrado e terreno. Sendo assim, com esta perspectiva, afirma que a gestação é

insondável, pois é uma realidade inefável, mas cria hipóteses de maravilhamento e gratitude (magnificat), de enriquecimento do “mundo interior”, de mistério. A contemplação da maternidade leva à maturidade, produtividade, coragem, poder. “Maria é aquela mulher grávida que aparece na grandiosa visão do Apocalipse, colocada sobre a lua, vestida com a luz do sol e coroada por um resplendor de estrelas (Ap 12,1-15)” (Larrañaga, 1987: 153). Neste prisma, Divino humano é ser materno.

6.3. O Simbólico e o Diabólico

Para Boff, baseado na origem filosófica grega da palavra, simbólico remete ao processo complexo de reunir realidades, congregando-as a partir de pontos diferentes. O símbolo é o sinal e significante de algo não presente, capaz de distinguir ou representar algo: uma família, uma nação, uma marca. Do mesmo modo, sua análise sobre o sentido de “diabólico” aponta para tudo o que desconcentra, separa, desune ou opõe. “Mas nunca o diabólico e o simbólico se anulam ou um suplanta totalmente o outro. Eles convivem sempre em equilíbrios difíceis, dando dinamismo à vida.” (1998: 15)

Deste modo, afirma que a realidade é simbólica e diabólica, mesmo ao que se refere aos fenômenos naturais, como é o caso do objeto desta pesquisa – a maternidade. Aponta que em toda natureza, fenômenos aparentemente associativos podem se revelar destruidores. Contudo, em nossa cultura derivada do iluminismo, há a exaltação do que é inteligente e sábio no ser humano, renegando sua esfera dissociativa, confusa, angustiada, destruidora. Assim, temos uma visão dualista que antagoniza a realidade sem considerar que a realidade contém antagonismos por si só. Deste modo, Boff sustenta que “... o humano se constrói e deve construir-se, não apesar da contradição diabólica/simbólico (...), mas com e através dessa contradição” (*Ibid.*: 20).

Para o autor, o elo religador se dá numa nova experiência do sagrado: de qualidade luminosa, essa irradiação que emana de todo existente, de cada pessoa e do universo, causando admiração em sua mensagem e mistério – ilimitado conhecimento, emotivo, significativo, valioso. “Produz uma experiência interior perpassada de comoção. A percepção do sagrado das coisas é um dado originário e irredutível.” (*Ibid.*: 42)

Simbólico ou Demoníaco, o Sagrado é fascinante e tremendo, gerando simultaneamente entusiasmo e temor de que emerge o sentimento profundo de veneração, de respeito, de reverência.

Considerando o espírito humano falante, reflexivo e consciente, reativo, auto organizativo e complexo, Boff afirma que através do corpo (e não somente da mente) se conhece os outros e a si mesmo.

Para o autor, o espírito humano é vida e relação; portanto, seu oposto não é a matéria (corpo), mas a morte e o isolamento. Assim, o corpo configura expressão do espírito humano, bem como meio/possibilidade de religamento com o sagrado pela experiência mística.

6.4. Maternidade: experiência arquetípica, os símbolos e a integração do self

Em seu texto sobre maternidade, Carter-Scott (2005) afirma que a realidade da mulher se transforma no momento do nascimento do filho, e que ser mãe é uma aventura profunda e única. Afirmando que criar um filho é tarefa multifacetada, defende que inclui apoiar o que estes têm de especial, pois a mulher cresce e aprende coisas novas com o desenvolvimento da criança.

A autora ainda aponta que a expressão específica de amor se modifica de acordo com o que a criança precisa em cada momento, e que na experiência da maternidade haverá altos e baixos: ou seja, não existe mãe perfeita e é essencial lembrar de cuidar de si. Por fim, aponta que a maternidade é um processo que não termina nunca, pois os filhos crescem, mas a mãe continua sendo mãe para sempre – mesmo que morrer, abandonar, distanciar-se.

Em suas palavras, a maternidade é “... o rito de passagem mais profundo e transformador que a mulher pode vivenciar” (Carter-Scott, 2005: 17), por ser meio para a experiência mais extraordinária de amor que existe.

Baseada em sua experiência profissional de aconselhamento, aponta o paradoxo emocional empolgação - medo, afirmando que “... existe a sensação espiritual de que se está contribuindo para o ciclo eterno da vida, que está se juntando às fileiras de uma irmandade de honra.” (*Ibid.*: 18). Para a autora, a maternidade desperta a parte mais espiritual da humanidade, aprimorando a experiência de vida da mulher.

De acordo com Neumann, no percurso da transformação e individuação da mulher estão incluídos o que ele denomina como “mistérios de transformação”, processos fenomenológicos que são conhecidos apenas por quem os experimentam. Para Neumann, esses processos são essencialmente ligados ao sangue: “... os quais a conduzem à experiência

pessoal de sua própria fecundidade e surtem no homem essa impressão numinosa” (2001: 40), com as raízes no seu desenvolvimento biopsicológico, da menarca à menopausa, passando pela gestação e parto como um dos seus pontos mais específicos. De acordo com o autor: “A gravidez é o segundo mistério de sangue. Segundo a noção primitiva, o embrião se constitui a partir do sangue recebido de sua mãe, sangue este que – como denuncia a própria interrupção da menstruação – não mais será eliminado durante o período de gravidez” (*Ibid.*: 40).

Para o autor, a arquétipo da Grande Mãe situa-se entre o feminino primordial da mulher, e a alma que compõe a personalidade, entre o inconsciente coletivo e a singularidade da pessoa. Desse modo, qualquer arquétipo do feminino, composto derivado da Grande mãe, pode expressar-se em caráter elementar de modo bondoso e, simultaneamente, terrível quando em caráter de transformação. Essas constituem apenas características de um mesmo feminino, da Grande Mãe, sempre muito significativas para o ego e a consciência da mulher, seu nível de maturidade psicológica. Desse modo, tal arquétipo projeta-se em diversas figuras religiosas, mitológicas, simbólicas, de acordo com sua significação para o desenvolvimento psicológico humano:

A Grande Mãe-Terra, que a tudo dá vida, é eminentemente a Mãe de tudo o que é vegetal. Os mitos e ritos de fertilidade de terra assentam-se, em todo o mundo, nesse contexto arquetípico. O centro desse simbolismo vegetativo é a árvore. [Obs.: árvore, em alemão, é substantivo masculino = Baum.] Como árvore da vida que dá frutos, ela é feminina: gera, transforma e nutre; as folhas, os ramos, e os galhos estão “contidos” nela e lhe são dependentes. O aspecto protetor torna-se claro na copa, que abriga os ninhos e as aves. Além disso, a árvore desempenha a função de conter, porquanto é o tronco “dentro” do qual vive o seu espírito, assim como a alma habita no corpo. A natureza feminina da árvore confirma-se, ainda pelo fato de que tanto a sua copa quanto o tronco têm o poder de dar à luz, como se comprova, entre muitos outros exemplos, pelo nascimento de Adônis [II. 104]. (*Ibid.*: 53)

Neumann afirma como características do arquétipo da Grande Mãe, tal como a figura da terra, o aspecto da criatividade, o regimento da vida no segredo da concepção, em constante transformação para gerar a vida. Neste contexto, explica o autor, há uma variedade de possibilidades, tal como a vegetação e a natureza, que proporciona mudança e amadurecimento, que nutre, alimenta, embeleza.

Essa profusão de seres vegetais envolve a humanidade nas florestas virgens e estepes, nas montanhas e nos vales. A vida vegetal prolifera em todos os lugares: embaixo da terra, como raiz e tubérculo; em árvores de fácil e difícil acesso, como mar de frutos;

no campo e no bosque, como erva e bago, como noz e cogumelo, como folha e grão. E esse mundo primordial é o mundo do Grande Círculo e da Grande Mãe; ela é a protetora, a mãe bondosa, que alimenta os homens com frutas, tubérculos e grãos, mas que também os envenena e que, quando se afasta dos seres vivos, faz com que estes passem sede e fome, nas épocas de escassez. (*Ibid.*: 55).

O Grande Feminino expressado pela figura da Grande Mãe também é representado pela imagem do vaso, que abrange tudo e todos tanto em seu caráter elementar, como de transformação. Em sua unidade, simboliza-se a totalidade da natureza de onde emerge a vida. Contudo, expressa paradoxos:

Já encontramos nessa relação de oposição os sintomas do teor ambivalente do arquétipo. Gerar e libertar pertencem ao lado positivo do caráter elementar; seu símbolo típico é o símbolo da vegetação, em que a planta que está em crescimento irrompe do escuro útero da Terra e vislumbra a “luz do mundo”. Essa libertação do escuro para o claro caracteriza o caminho da vida, bem como o caminho da consciência. Ambos os caminhos conduzem sempre, e basicamente, da noite para a luz. Esse é um dos motivos para a conexão arquetípica entre simbolismo do crescimento e a aquisição da consciência, enquanto que a terra, a noite, a escuridão e o inconsciente são um conjunto em oposição à luz e à consciência. Na medida em que Feminino liberta para a vida e para a luz o que nele está contido, torna-se a Grande Mãe e a Mãe Bondosa de toda a vida.

Por outro lado, a Grande Mãe torna-se perigosa em sua função de fixar, não permitindo a libertação de um ser que aspira por sua independência e liberdade. Essa situação constela fases essenciais da história da consciência e de seu conflito com o Grande Feminino. Existe um símbolo que pertence a esse contexto e que desempenha um papel de destaque nos mitos e nos contos de fada: o cativo. Subentende-se com esse termo que o indivíduo, não se encontrando mais na situação natural e original da criança que é contida, vivencia a postura do Grande Feminino como constrangedora e hostil. Mais adiante, a função de aprisionar apresenta-se como uma tendência agressiva que, como o simbolismo do cativo, pertence ao aspecto bruxa da mãe negativa. A rede e o laço são, nesse caso, os símbolos adequados, bem como a aranha e a lula, com suas presas e tentáculos captores. As vítimas dessa constelação já dispõem de uma parcela de independência, mas que se encontra ameaçada, pois, para elas, estarem contidas na Grande Mãe não é mais um fato compreensível. Ao contrário, já são “renitentes”, de acordo com nossa terminologia. (*Ibid.*: 66)

Para Neumann (2001), o caráter de Transformação da Grande Mãe, a Anima, além de projeção do Masculino no feminino, constitui também uma experiência autêntica do feminino, gerador de inspiração e transformação espiritual à mulher, sendo na esfera religiosa, artística, poética, imaterial, constituindo as mulheres como portadoras originais do mântico. Deste modo, a gravidez e parto, concretamente, podem configurar um dos mistérios sanguíneos de transformação para mulher, dando vida e morte, promovendo a sua individuação psicológica.

De modo algum, entretanto, supõem-se que seja fácil ou simples esse processo: diz respeito a um processo complexo, muitas vezes sofrido e sacrificante. De acordo com Neumann:

Aquilo que pende da árvore, o filho da mãe-árvore, na verdade experimenta a morte através dela; entretanto, recebe dela a imortalidade, o que lhe permite ascender ao seu céu imortal, onde compartilha de sua essência como Sofia, a doadora de sabedoria. Sacrifício e sofrimento são os pré-requisitos da transformação proporcionada por ela. Essa lei do morrer e tornar-se faz parte do núcleo da sabedoria de que dispões a Grande Deusa. (*Ibid.*: 222)

O autor associa o simbolismo arquetípico da árvore ao mundo mítico como imagem do crescimento e nutrição, que se estende dentro do Cristianismo e Judaísmo. Neumann afirma que a fecundação transforma a mulher para si mesma num ser numinoso. No processo de gestação e parto, a mulher se experimenta como fonte de vida, que “... à semelhança da Grande Deusa, ela está ligada ao princípio vital gerador de tudo que existe, que consiste na união da natureza criadora com o princípio gerador de cultura” (*Ibid.*: 267). Segundo Neumann, a mulher vivencia um autêntico milagre ao dar à luz, pois ascende ao feminino e ao masculino.

Por fim, dentro do arquétipo da Grande Mãe, o tema do nascimento sobrenatural, ou seja, de uma gestação realizada por meios espirituais é freqüente e remete a uma dimensão espiritual superior contida no filho luminoso, como expressão de uma realidade pneumática-espiritual, e não da castidade hostil para seu corpo.

Com o nascimento de seu filho, a mulher efetiva o milagre da natureza, que é dar à luz algo inteiramente distinto dela e oposto a si mesma. Esse filho divino, além disso, é algo inteiramente novo, não só por seu sexo como também em sua qualidade. Ele não só engendra, enquanto ela concebe e gera, mas também é luz em oposição à natural escuridão daquela, e movimento em contraste com seu caráter estático. Assim, a mulher experimenta seu poder de gerar a luz e o espírito, de gerar um espírito de luz que é eterno e imortal, apesar de todas as transformações e quedas. O gozo resultante de sua capacidade para gerar um ser vivo, o filho que a complementa por ser o outro, se acentua em seu ainda maior contentamento por criar espírito, luz e imortalidade, o filho divino, mediante a transformação de sua própria natureza. Pois, no mistério, aquela que dá à luz também se renova. (*Ibid.*: 279).

PARTE III – Pesquisa Empírica

7. Metodologia de Pesquisa

7.1. Método de Pesquisa

É impossível ter acesso à experiência em si de forma empírica, porque a experiência é inalcançável e íntima a cada um. Mas não me desanimo. Sem medo dessa realidade e dos limites do conhecimento racional, me arrisco à análise do discurso sobre a experiência de criação simbolicamente vivida, no que se remete à Gênese Religiosa (criação) e que ousa aproximar o humano ao Divino por meio da gestação como símbolo. Para tal, sigo os seguintes procedimentos:

- Acompanhamento e investigação da hipótese com mulheres abrigadas no “Amparo Maternal” (grupo A), e com grupo de mulheres que desejaram/planejaram a gestação (grupo B), encaminhadas aleatoriamente por médicos ginecologistas obstetras em seus consultórios da rede pública e particular.
- Neste acompanhamento, realizar aferição do problema de pesquisa através de: a) breve entrevista semi dirigida (histórico, condições sócio-econômica-emocionais da mulher, sentimentos, comportamentos específicos em relação à gestação, sonhos, comentários, etc.) e análise do discurso sobre a experiência; b) Aplicação de questionário adaptado ao tema, baseado nas escalas de misticismo de Hood, de atitudes sócio-religiosas de Valle, de religiosidade intrínseca e extrínseca de Allport-Ross, e elementos de experiência religiosa de Hardy; c) análise simbólica/subjetiva, com referencial junguiano, a partir de técnica projetiva (desenho com os temas “Ser mãe”).
- Análise quantitativa e qualitativa dos três métodos de investigação por grupo de amostra, com as devidas tabulações.
- Análise comparativa entre os grupos.

Deste modo, serão utilizadas três vias metodológicas paralelas, cujos apontamentos pretendo relacionar e contrastar para a elaboração das análises de dados encontrados: análise fenomenológica, análise comparativas entre os grupos, e análise simbólica junguiana sobre os símbolos apresentados pelas colaboradoras, seja no discurso oral ou nos desenhos confeccionados sobre o tema da maternidade.

A experiência da gravidez entendida como experiência pessoal e intransferível, transcende o discurso, tal como a experiência religiosa. Portanto, o discurso não detém a verdade, mas é também um símbolo da realidade vivida. Nesse sentido, esta pesquisa nutre o propósito de manter o rigor e fundamento epistemológico, contudo, sem perder a sensibilidade ao conhecimento que rompe o contexto do discurso verbal: tal como a manifestação de Deus, o momento da gestação e parto não é “ensinável”, mas visceral, intuitivo, profundo. Talvez essa seja a dificuldade da mulher moderna, tão masculinizada nas relações interpessoais, lidar com o próprio corpo, sexualidade, trabalho, desenvolvimento intelectual, etc. Na experiência pessoal descrita e simbolizada, se espera encontrar uma “janela” da realidade subjetiva do indivíduo, de modo ontológico, mas tão real quanto a experiência em si. Ou seja, para além do conhecimento com os limites da ciência positivista, a análise dos dados encontrados será permeada pela conceituação dos símbolos como criações humanas que adquirem peso sagrado. Não é controlar ou conhecer os mistérios dos processos mentais e religiosos em sua totalidade mas, reconhecendo que essencialmente são inatingíveis, compreender o processo para poder melhor administrá-lo. Deste modo, pretende-se compreender a verdade na religião e no subjetivismo da mulher nessas circunstância especificamente de crises, que pode elucidar a verdade na ciência (psicologia, obstetrícia, etc.) no tratamento da gestante.

7.2. Descrição do Amparo Maternal: histórico, descrição, contexto

O Amparo Maternal é uma entidade filantrópica fundada em 1939, localizada atualmente à rua Loefgreen, 1901, na V. Clementino, em São Paulo, SP, Brasil. Fundado por um grupo de cristãos católicos liderados por D. José Gaspar de Alfonseca e Silva, então bispo da cidade, e por Madre Dominique, religiosa Franciscana, nasce com o objetivo de amparar gestantes e parturientes carentes e em situação de abandono na cidade. Apresenta como princípio fundamental não recusar ninguém em seu alojamento.

A entidade declara como objetivos institucionais:

- Dar assistência integral à mãe necessitada sem distinção de etnia, credo, ou qualquer outra característica pessoal, tal como orienta os princípios cristãos
- Prestar assistência obstétrica à mulher necessitada e ao filho em qualquer fase do ciclo gravídico-puerperal;

- Prestar assistência social à mãe desvalida, procurando, por meios adequados, a sua reabilitação social;
- Estudar os problemas médico-sociais com verdadeira dedicação e respeito à pessoa humana, acompanhando o progresso da ciência e promovendo a formação de recursos humanos;
- Denunciar à sociedade as danosas conseqüências do desamparo da família e colaborar com todas as iniciativas que visem o bem e o fortalecimento da instituição familiar.

Deste modo, a entidade procura dar sustentação às mulheres gestantes sem condições materiais ou suporte familiar/social, que diante à gravidez decidem ter o filho.

A princípio, a entidade funcionava alugando casas onde as gestantes ficavam até terem a criança e conseguirem recurso para sua existência. Com o crescimento populacional da cidade, a demanda por tal serviço também aumentou, sobretudo por questões como a falta de apoio da sociedade, processos migratórios desestruturados, o individualismo da metrópole. Assim, iniciou-se um trabalho em parceria com a prefeitura de São Paulo para a construção de um alojamento que pudesse albergar todo tipo de gestantes carentes (andarilhas, migrantes, doentes mentais, etc.).

Em 1945 inicia-se a construção de uma obra de um prédio em terreno do município, que fora inaugurada 19 anos mais tarde. No início, o plano de construção não previa a Maternidade, mas com o desenvolvimento das necessidades da Previdência Social e a recusa dos hospitais particulares diante famílias e mulheres desprivilegiadas materialmente, foi necessária a construção da área hospitalar. A entidade chegou a realizar 125 partos em 24 horas na véspera de Natal de 1973, e entre 1972 e 1975, com a restrição dos serviços das maternidades municipais, realizava diariamente cerca de 60 partos, o que denuncia o descaso público com a saúde e a relevância desse serviço à população.

A clientela atendida é que procura a entidade para dar à luz, muitas vezes orientadas e encaminhadas por assistentes sociais de toda a cidade. As gestantes são atendidas com recursos do sistema único de saúde (SUS), portanto não lhes é cobrado nada pelo serviço médico recebido. No alojamento social, ficam albergadas as gestantes abandonadas, que não possuem família, moradoras de rua ou sem teto, de quem o serviço não é cobrado também. Durante os anos de sua existência, a entidade já enfrentou e ainda enfrenta dificuldades

financeiras, superadas com a colaboração de pessoas que com ela participam da missão de propiciar o atendimento a pessoas carentes e desprovidas de recursos.

Atualmente, atende exclusivamente pelo SUS, o que cobre a folha de pagamento dos funcionários. A alimentação, medicamentos, materiais médico-cirúrgicos, roupas, instrumentos, máquinas, etc., são providenciados através de doações e subvenções.

O trabalho desenvolvido pretende o atendimento da mulher desde o princípio da sua gestação, através de um pré-natal bem conduzido, a fim de detectar e evitar quaisquer problemas que possam prejudicar a mãe ou seu bebê, amparando por exames médicos completos e minuciosos. Os partos contam com médicos e enfermeiros obstétricos devidamente habilitados. As crianças que nascem com problemas são tratadas no Amparo Maternal por uma equipe de neonatologistas, a fim de diminuir a mortalidade infantil. Desde 1999 a entidade está credenciada pelo SUS a atender gestantes de alto risco, possuindo uma UTI neonatal com 12 leitos.

No alojamento social são albergadas gestantes carentes com todo tipo de dificuldade, sendo presentes grande número de mulheres drogadas, mães solteiras e sozinhas na cidade, população de rua, mulheres de homens presos, doentes mentais, mulheres grávidas de homens casados, deficientes físicas, psicopatas, migrantes. A capacidade é de atender até 100 pessoas diariamente, sendo que são registrados pela instituição mais de 50.000 atendimentos realizados desde sua fundação.

A mulher atendida é acompanhada até o nascimento do bebê, com assistência médica, alimentação e alojamento, apoio psicológico e religioso, e também com formação profissional a fim de oferecer condições de desenvolvimento que possibilite a autonomia à mulher atendida, e condições para inclusão social. Por meio de projetos e voluntariado, a entidade conta com um serviço de alfabetização, aulas de postura e relacionamento, cursos de artesanato, e um curso de informática. Após o parto, a entidade procura a reintegração das mulheres atendidas à sociedade por meio de assistentes sociais, prioritariamente com o filho, e se possível, com a família.

Atualmente, cerca de 5% de todos os nascimentos da Grande São Paulo ocorrem no Amparo Maternal, que busca continuar fiel à sua filosofia fundadora, limitando-se apenas pela realidade de seus recursos financeiros. Constitui entidade filantrópica e de utilidade pública municipal, estadual e federal, devidamente reconhecida pelas autoridades executivas. Foi também declarada pelo Ministério da Saúde como o primeiro hospital a se tornar um

Centro de Capacitação para a Formação de Recursos Humanos para o Parto Humanizado, formando enfermeiros obstétricos e médicos para efetuarem partos normais sem necessidade de cirurgias. Atualmente, a instituição declara efetuar 800 consultas pré-natais mensalmente, 45 exames de ultra-sonografia e colposcopia diariamente, 28.500 exames de laboratório clínico por mês, entre outros serviços, como a triagem auditiva neonatal, teste de fenilcetonúria e hipotireoidismo congênito.

7.3. Descrição dos Sujeitos de Pesquisa

7.3.1. Grupo A (Mães e Gestantes em situação de Risco Social e adversidade em relação à Gravidez, alojadas no Amparo Maternal)

Foram entrevistadas 14 mulheres no amparo Maternal. As entrevistas duraram, em média, 40 minutos cada, contando com uma parte semi-dirigida, em que as mulheres relataram parte da sua história e os motivos que as levaram até a entidade, e com um questionário dirigido em que foi investigado a experiência de gestação, parto e puerpério dessas mulheres, bem como a experiência religiosa e espiritual neste momento de suas vidas.

Das quatorze mulheres entrevistadas, 7 tinham entre 18 e 24 anos, 2 entre 25 e 30 anos, e 5 tinham mais de 31 anos. Três delas tinham sua 1ª gestação e 11 estavam na 2ª gestação em diante. Destas, uma não tinha outros filhos porque havia abortado, duas tinham mais outro filho, três tinham mais dois filhos, duas tinham mais três filhos e três tinham de quatro a mais filhos. Todas declararam não desejar ou planejar esta gravidez que experimentavam.

Declararam que a relação mantida com o pai da criança esperada era de namoro para três delas, de união estável com homens detidos pelo sistema penitenciário para duas delas, de união estável com homem que a abandonou quando soube da gravidez para uma delas, e de namoro com homem que a deixou quando soube da gravidez para uma delas. Cinco delas tiveram um caso com o pai da criança.

De acordo com as colaboradoras, reagiram ao fato da gravidez com choque, pavor, susto, tristeza, culpa, insegurança, medo confusão, desejo de abortar, e com alegria.

Os sentimentos por elas mencionados em relação à situação que viviam, ou seja, estarem grávidas sem desejarem previamente e estarem socialmente desamparadas foram de

surpresa, confusão, tristeza, culpa, depressão, desespero, negação, pânico, preocupação e inutilidade, mas também de amor, felicidade, e paz.

Antes de engravidar, três delas moravam sozinhas, quatro moravam com amigas, quatro vivam com familiares, uma vivia no emprego, uma vivia com os pais e uma vivia na rua. A reação dos familiares e do parceiro em relação ao fato da gravidez foi de abandono na maioria dos casos, de desgosto, crítica, sugestão de aborto, espanto e de fazer promessas que não foram cumpridas, mas também de auxílio, apoio e felicidade em alguns casos, mesmo que depois não tenham efetivamente lhes ajudado.

Todas as colaboradoras declararam crer em Deus, sendo que 8 declararam-se católicas, duas declararam-se com dupla pertença religiosa (catolicismo e kardecismo), três evangélicas, e uma sem religião definida.

7.3.2. Grupo B (mães e gestantes sem adversidades ou risco social em relação à gravidez)

Este grupo foi formado aleatoriamente, com a indicação de mulheres gestantes por duas médicas ginecologistas-obstetras e por uma fisioterapeuta, que procuraram voluntariamente a pesquisadora. Foram entrevistadas 11 mulheres gestantes ou parturientes, em suas casas ou no local das consultas pré-natais, com o mesmo roteiro utilizado no Amparo Maternal, com duração média de 60 minutos cada.

Das onze colaboradoras entrevistadas, 4 tinham entre 18 e 24 anos, 6 entre 25 e 31 anos, e uma acima de 32 anos. Entre elas, seis estavam na primeira gestação, e cinco já haviam engravidado anteriormente, sendo que duas tinham mais um filho e três tinham mais dois filhos. Entre elas, todas declararam desejar a gestação, ainda que seis delas não houvesse planejado para este momento. Deste modo, os sentimentos que remeteram à experiência de gravidez vivida foram: gosto, realização, felicidade, mas também de pavor, ansiedade, enjôo e mal estar, desespero, tristeza, medo, preocupação, choro e emotividade e desejo de abortar para uma delas.

Quatro delas eram casadas com o pai da criança, e quatro delas viviam em união estável com o pai do bebê. Uma delas namorava o pai do filho e decidiram casar (estavam com casamento marcado na data da entrevista), e uma delas namorava o pai da criança e terminou o relacionamento após a gravidez. Senso assim, oito delas viviam com marido ou parceiro de união estável, uma viva com os pais e uma vivia com parentes.

As reações que declaram ter à gravidez foram: susto para o casal, choque, felicidade e alegria. A reação que declararam que a família teve foi predominantemente felicidade e contentação, mesmo que tenha havido uma menção para susto, choque e ficaram bravos.

Todas declaram crer em Deus, sendo que três não têm religião, quatro são evangélicas, três são católicas e uma é espírita kardecista.

Capítulo 8. Apresentação dos dados

Os dados obtidos nas entrevistas e questionários realizados com as colaboradoras desta pesquisa foram organizados de acordo com os episódios característicos da experiência mística, espiritual e religiosa considerados na literatura acadêmica que fundamenta este texto.

Deste modo, foram condensados em quatorze eixos temáticos distintos, separados em vinte e oito tabelas que apresentam separadamente os resultados encontrados no grupo A e no grupo B, a fim de facilitar a futura análise comparativa entre os dados.

Os seguintes eixos temáticos foram considerados, todos referentes episódios decorrentes dos processos da maternidade: a experiência mística, a experiência espiritual, a relação com o Transcendente, a experiência religiosa, as expectativas com Deus, os meios para agradar a Deus, a forma pela qual a religião lhe ajuda, o papel de Deus em sua vida, como acredita que Deus lhe considera, visão que tem de Deus, conexão com Deus, significado de ser mãe, sentimento em relação a Deus e sentido místico e espiritual da gestação.

Durante as análises dos dados apresentados, os comentários e justificativas concedidos pelas colaboradoras da pesquisa serão apresentados, no sentido de corroborar com as interpretações realizadas, sempre buscando coerência com as perspectivas originais em que foram realizados.

É válido lembrar que o número de participantes desta pesquisa é irrelevante quando comparado à população geral da cidade onde foi realizada. Contudo, para facilitação da posterior comparação dos dados entre os grupos, as tabelas apresentam o número de incidência de cada resposta, seguida do seu percentual equivalente no grupo. O valor dos dados é indicativo e será útil para futuras pesquisas com amostras maiores: a partir de dados mais amplos é possível criar uma escala de misticismo e espiritualidade específica para gestantes e parturientes.

Ainda quero apontar que seria metodologicamente mais adequado e mais útil ao leitor se, após cada citação das entrevistadas, fosse seguidas as iniciais de seu nome. Contudo, em virtude de dificuldades metodológicas da digitação, isto não foi possível. No entanto, as citações foram selecionadas a partir de dois critérios: sua relevância em relação ao aspecto considerado na pergunta e o uso dos depoimentos de todas as depoentes em ao menos um item analisado nas tabelas.

8.1. Dados e Análises do Grupo A

Tab 1 - Experiência Mística Grupo A

	Já/viva	Nunca/morta	Não sei
Desde que engravidei já/nunca tive um momento em que me sentisse absorvida como se fosse plena e uma só com o mundo e universo.	7 50%	6 42.8%	1 7,2 %
<u>Nunca</u> /já tive um momento em que me sentisse como se tudo e todas as coisas fossem vivas e boas durante a gravidez.	8 57.14%	5 42.85%	1 7,2 %
Durante a gravidez e parto, já/ <u>nunca</u> me senti plena, como se estivesse ligada a algo maior.	8 57.14%	6 42.8%	0
Na gestação e parto já/ <u>nunca</u> tive momento em que parecesse que o tempo e o espaço não existissem mais.	7 50%	5 42,85%	2 14%
Desde que soube da gravidez, <u>nunca</u> /já experimentei a sensação de que parecia que eu me dissolvia em algo maior que a realidade.	6 42.85%	4 28.57%	3 21.42%
Desde que soube da gravidez, já/ <u>nunca</u> tive um momento em que todas as coisas pareciam unidas em todo só, com um propósito único.	11 78,57%	2 14%	1 7%
Durante a gravidez ou parto já tive uma experiência cuja sensação fosse como se eu estivesse realmente viva/morta.	9 64%	2 14%	2 14%
Já teve um sentimento impossível de Descrever em palavras, em relação à Maternidade	12 85.71%	2 14%	0
Já teve uma experiência de Deus Exclusivamente por estar grávida	7 50%	7 50%	0
Em algum momento em que sentiu em Desvantagem na vida, ou desprovida e desprotegida, sentiu uma força que considera sobrenatural para enfrentar a realidade	12 85.71%	2 14%	0

Como é possível observar na tabela acima, é marcante a experiência mística decorrente da gestação, parto ou contato com o recém nascido entre as colaboradoras do grupo A. Para as experiências místicas investigadas, em quase todos os casos, mais da metade das colaboradoras responderam afirmativamente, sendo que apenas no caso da abstração “dissolver-se em algo maior” constatou-se cerca de 20% de dúvida, com 42% de afirmação. A análise da tabela sugere que a maior parte das entrevistadas, entre 78% e 85% das vezes, já tiveram, em decorrência do processo da maternidade, um momento em que sentiram que todas as coisas tivessem um único propósito, fortificadas por uma força

sobrenatural para enfrentar a realidade, ou uma emoção impossível de descrever em palavras, características próprias da experiência mística, conforme nos embasa a literatura anteriormente revisada.

Entre 50 e 64% das vezes, as colaboradoras afirmaram que o processo gestacional lhes promoveu um momento de absorção e plenitude, com a união do seu ser com algo maior, sentindo como se todas as coisas fossem vivas, ligadas a esta esfera maior que a humana, em que o tempo e o espaço não existissem em suas experiências. Ainda, quando questionadas sobre se tiveram uma experiência de Deus exclusiva pela gestação, 50% delas responderam afirmativamente. Dos 50% que afirmam terem sentido absorvidas como plenas e em unidade com o cosmos, remeteram tal evento à realidade da criança expressada por seus movimentos em seu ventre, ou com o apoio recebido de outros seres humanos. Em seus comentários em relação a este tópico, retiro os seguintes trechos significativos:

quando olhava o enxoval, de repente, tive enorme fé no futuro e isso me fez sentir flutuando. Também quando o bebê mexe, sempre, fico num estado de paz total, e esqueço de todos estes problemas. (SIC)

quando eu vim para o amparo, eu não aceitava a gravidez. Não aceitava o bebê. Mas, com o apoio que recebi aqui, me senti tão segura! Senti que Deus me deu condições, e me senti alegre como nunca. (SIC)

Ontem tive esta experiência. Me senti tão repleta que cheguei pensar que se morresse grávida não sentiria nem medo, não há um pingão de medo dentro de mim. Antes de engravidar eu tinha pânico da morte e, de repente, com isso, não sinto mais. (SIC)

sinto que sou plena, uma com o mundo, nas minhas reflexões e conversas com deus. Percebo que o dom de ser mãe é maravilhoso, forma dentro de você perninhas, dedinhos... é como se você também criasse a humanidade. (SIC)

Em relação à vivência de sentimento de realidade de vida, em que 64% respondeu afirmativamente, as mulheres atribuíram ao fato de sentirem que existe um anjo dentro de si, de revelação de força por parte de Deus, de sentirem plena felicidade. Contudo, uma das mulheres que sentiram um sentimento de inexistência numa experiência de parto, compartilhou:

na hora do parto é como se você não existisse. Não tive anestesia, o filho foi arrancado de dentro de mim... parecia que eu estava morta. (SIC)

Neste grupo, 85,71% das colaboradoras afirmaram terem tido sensações indescritíveis sobre a maternidade, dizendo que a própria experiência não é comunicável nem em gritos, nem em cantos, nem de modo algum, e que apenas engravidando a pesquisadora poderia realmente conhecer tal significado. Uma das entrevistadas, ao tentar explicar em palavras o sentimento da maternidade, não emitiu palavras, mas lágrimas. O mesmo percentual deste grupo diz terem sentido uma força sobrenatural para enfrentar os desafios da experiência de gestação parto ou puerpério. Sem negar sentimento de revolta, medo ou solidão em suas vidas, relatam que com a gestação puderam sentir a presença e amparo de Deus, até mesmo na presença da criança, como os recortes a seguir expressam:

é praticamente impossível não ter revolta, medo, nessa condição de abandono que passei. Mas passou, e sinto que deus me amparou- muitas vezes. Sem dinheiro, sem marido, sem família, sem amigos... só Ele (Deus) ficou. (SIC)

o bebê traz minha força, porque Deus está no meu filho. (SIC)

sinto que há uma força por causa desta criança, que vem de Deus. (SIC)

Eu passei muita solidão... fiquei morando na rua, dava medo... mas tive força. Eu acho que é a força de Deus, se não eu não estaria viva. Veio junto com esse filho. (SIC)

O sentimento de bondade na existência, decorrente da maternidade, foi relatado por 57,14% da entrevistadas neste grupo, bem como as que declararam sentir plenitude e ligação com o Transcendente, por carregarem “um anjo” em si, “por criar a humanidade dentro de si”, pela dor do parto que lhe ligou a Deus, pela felicidade de ter uma vida em si. Já sobre a percepção de que todas as coisas estejam unidas num único propósito na experiência de maternidade, as 78,57% das mulheres entrevistadas que afirmaram terem a sensação relatam a confirmação da crença da reencarnação, o esclarecimento pessoal sobre o sentido da vida, a percepção do livramento de um mal real com a gravidez, de dar-se mais valor, e da percepção de “crescer como mulher” e “entrar na linha” (numa referência a viver conforme os valores morais vigentes na sociedade). Metade das colaboradoras deste grupo relataram a perda de noção de tempo e espaço decorrente da gestação, parto ou puerpério, e 85% confirmam terem experimentado a sensação de dissolução em algo maior que a realidade, com referência a algo muito terrível.

Ainda que em todos os tópicos investigados apresentados na tabela 1 configurem experiências consideradas místicas na literatura especializada, que no mínimo 40% das

entrevistadas afirmam terem vivenciado tais experiências, e que todas as mulheres tenham afirmado ao menos uma experiência destas associadas à maternidade, apenas 50% delas apresentam a consciência de que já tiveram uma experiência mística exclusivamente por estar grávida. Esses casos estão relacionados a revelações e sonhos por elas considerados divinos, ao medo e amparo no momento do parto, e por ter uma outra vida dentro de si. São exemplos os seguintes trechos de relatos:

sim, num sonho de revelação de que meu filho é normal. Me senti tocada por Deus. (SIC)

Eu sonhei... antes de saber que estava grávida. Mas não sei se é um sonho ou se foi uma visão. Eu estava meio enjoada, meio pra baixo, fiquei deitada no quarto, assim, sonolenta. De repente, era como se um índio quisesse tirar uma criança de mim e eu sentia como o aborto que tinha feito antes, muito medo. Daí vinha uma luz, e o índio ia embora e eu acordei arrepiada. Naquele dia fui no centro espírita. Eu sou católica, mas tem coisa que só no centro arranca. E tava grávida. E mantive o filho. (SIC)

na hora do parto dos gêmeos eu senti muito medo. Ah, parece que no meu coração, Deus colocou a mão, parecia que eu tava assim, sentindo que Deus tava ali comigo naquela hora, na presença...eu tava deitada, parecia que tinha alguém, assim, segurando a minha mão. Não era o médico, acho que era Jesus, porque não tinha ninguém ali perto de mim. Só a parteira fazendo o parto, tirando os bebês. Eu senti, parece que tinha passando a mão assim, me aliviando. (SIC)

Estes dados denotam que, embora a situação precária econômica e socialmente, apesar da situação de risco social enfrentada por estas mulheres e, sobretudo, pelo fato de não terem planejado a gravidez e muitas vezes não desejarem o filho, a experiência de gestação, parto e maternidade configurou uma experiência de Deus, uma experiência mística na vida destas mulheres em mais de 50% das questões de avaliação. Vale ressaltar que, todas as mulheres entrevistadas responderam afirmativamente às questões realizadas e demonstradas nesta tabela ao menos uma vez, o que aponta para o fato que, de um modo ou de outro, todas apresentaram uma expressão mística, uma via de contato com Deus a partir da experiência de reprodução, por elas vivida.

Tab2 Experiência Espiritual durante a gravidez, parto ou puerpério Grupo A

	Sim	Não	não sei
Experimentou uma alegria realmente profunda em virtude da condição vivida?	12 85,71%	2 14,29%	0
Viveu um estado de paz total?	10 71,43%	4 28,57%	0
Teve uma experiência que percebesse com um momento de santidade?	13 92,85%	1 7,2%	0
Teve uma experiência ou impressão de uma nova visão da realidade, com um sentido nunca antes revelado em sua vida?	12 85,71%	2 14,29%	0
Teve uma percepção de que algo profundo estava sendo revelado a você sobre sua própria existência?	13 92,85%	1 7,2%	0
Teve a sensação de que tudo parecia perfeito, mesmo sabendo que não há perfeição na realidade?	9 64,2%	5 42,8%	0
Já teve a sensação de que era certamente santa pela condição vivida?	10 71,43%	2 14,29%	2 14,29%
Já teve o sentimento de gratidão ou adoração para algo ou alguém superior à humanidade, pelo estado em que se encontrava?	12 85,71%	2 14,29%	0
Já teve a experiência de um sentimento de revolta e da ausência de Deus pelo estado em que se encontrava?	3 21,42%	11 78,57%	0

A investigação sobre a experiência espiritual durante o processo reprodutivo no grupo A demonstrou que é freqüente para estas mulheres a associação da gestação, parto e maternidade a sentimentos e experiências espirituais. É relevante a parcela de colaboradoras deste grupo que confirma ter experimentado alegria profunda, paz total, sentimento de santidade, impressão de um novo sentido existencial, impressão de perfeição e sentimento de gratidão a um ser supramundano em virtude da condição da maternidade: mais de 85% das respostas para cada questão.

Também se torna interessante que as colaboradoras, embora muito desprivilegiadas sócio-economicamente, geralmente abandonadas por parceiros e família, em 78% das vezes responderam não ter sentido revolta contra Deus pela gravidez, mesmo que todas tenham declarado que esta condição não era planejada ou desejada por elas. Esse dado, isoladamente, poderia sugerir certa resiliência destas mulheres, temor social ou submissão religiosa; contudo, diante os dados anteriormente analisados, indicam outra possibilidade: a compreensão simbólica, o sentido existencial contido na reprodução humana, associado a uma

dimensão e significado místico para elas. Não foram raros os comentários entre as colaboradoras deste grupo que concluíam que a gestação era um sinal de Deus para a transformação de suas vidas, para santificação de suas escolhas; em geral, associavam a gravidez indesejada um elemento de conversão, no sentido literal da palavra: mudança de sentido, de direção da vida que tinham. Esta abordagem será melhor analisada, com exemplos literais nas tabelas seguintes e na análise dos seus dados.

Associam a alegria profunda aos movimentos do feto no útero, no ultra-som, na confirmação médica sobre a gestação, e no primeiro contato visual com o bebê. Mas também foram realizados relatos da alegria profunda proveniente de uma experiência de revelação num sonho da gestante:

foi com um sonho que tive. Eu estava com uma enorme depressão no quarto mês de gestação, uma solidão muito forte, parecida que a vida tava acabada, no fim. Não queria me preocupar com mais nada, queria morrer. Não tinha nem mais lágrima pra chorar. Aí ocorreu que eu tive um sonho. Eu tava numa estrada e via uma criança...na minha direção. Devia ter uns 7 ou 8 anos. Veio e me deu um abraço muito forte, e este abraço me regenerava, parece que revitalizava minha vida espiritual. E eu chorava, não o choro de tristeza, mas um choro assim, da alma. E me fortalecia. Chorava como quem fala em línguas. Acordei e procurei aquela criança. Pensei "nossa, essa criança me fez tão feliz!". Então lembrei que tava grávida. Não tinha feito ultra-som, mas tive certeza de que era o menino do sonho, e nunca mais tive a idéia de aborto. (SIC)

Em relação ao estado de paz total, as colaboradoras remeteram ao momento em que fizeram o ultra-som morfológico e perceberam o rosto da criança, quando estão sozinhas e relacionam-se com o bebê ainda dentro do ventre, com a imagem da barriga dilatada, no momento do nascimento da criança, e nos movimentos do feto no ventre.

A santidade que foi percebida por mais de 90% das entrevistadas na experiência da maternidade foi por elas associada à percepção de que a criança é uma benção, de que gerar uma criança é um dom, de que carregam uma vida real em si mesmas, de que a criança é um anjo ou um enviado de Deus, e mais de uma vez foi dito que isto santificava mesmo o fato do filho ter sido concebido numa relação ilegítima. Mas também foi referida à uma experiência de revelação, assim descrita:

O meu bebê era muito maior que o normal. Eu vi os exames das outras meninas daqui, com o mesmo tempo do meu filho tinham seiscentos gramas, e o meu tinha um quilo e novecentos. Ficava com medo de ser anormal, que ia ter aquelas cabeças grandes, ser doente. Um dia, dormi pensando nisso; "ah, meu filho não é normal". Aí tive um

sonho, foi quase real, em que eu vi ele. Só que era um bebê grande, e normal. Fiquei muito aliviada. Nasceu poucos dias depois, e quando a enfermeira veio me mostrar, era o mesmo rostinho do sonho. Antes de dormir, eu tinha rezado o terço da misericórdia; daí tive o sonho. Não contei a ninguém, e depois de três dias veio o meu filho, normal como no sonho. Eu achei que foi um momento de santidade para mim. (SIC)

Sobre sentir-se santa pela condição da gestação, parto e puerpério, as mulheres entrevistadas em geral associaram a ter “um anjo” dentro de si e por afastarem-se de práticas social e moralmente consideradas maléficas ou pecaminosas:

Eu era garota de programa. E depois que engravidei, assim... eu não queria que ... sabe, eu ficava com medo, ficava com vergonha, ficava receosa dos outros homens, de eles me olhar, de me tocar... eu ficava com nojo, não queria que ninguém me tocasse. Eu queria me afastar dessa sujeira que é a prostituição, por causa da gravidez. Foi uma revelação para mim. (SIC)

Quanto à percepção de um sentido e nova realidade de vida revelados pela maternidade, ou a sensação de que algo profundo seja revelado sobre a existência através da maternidade, foram descritas a sensação de força divina, de que a criança seja um meio para salvar a mãe da vida que antes levava, de desenvolver mais maturidade, de um anúncio de uma nova forma de vida, de chamado para união familiar. Exemplo desses são os relatos destacados:

sinto que esta criança teve a vida para me salvar. (SIC)

Eu era muito moleca. Levava tudo na brincadeira. Era só zueira. Daí, depois que veio a gravidez, daí bateu a responsabilidade, bateu a consciência, bateu a maturidade. Eu nunca senti que seria tão forte como sou hoje. Eu nunca imaginei que eu ia me revelar uma mulher tão forte, como estou me revelando. (SIC)

Nesse dia, na missa, senti uma revelação. Meu filho vai chamar Gabriel, pois esse foi o anjo da anunciação do Salvador Jesus, e meu filho é o anjo que anuncia o tempo da mudança na minha vida. (SIC)

Eu sempre fui muito orgulhosa. Aí perdi tudo, fiquei grávida e vim morar aqui. Sabe, tem muita menina doente, porca, tem todo tipo de gente por aqui. Eu nunca fiquei num abrigo, nunca passei por uma situação dessas. No começo fiquei revoltada, e odiava tudo. Mas depois percebi que, por essas coisas todas e a gravidez, Deus está me ensinando a conviver com os outros. Eu era muito difícil. (SIC)

Quanto à gratidão gerada pela condição da maternidade, confirmada por mais de 85% do grupo, geralmente estava associada à percepção de “salvação”, bem como de poder gerar um ser vivo. Já em relação aos sentimentos de revolta ou de ausência de Deus nesta condição, apenas 21,43% das entrevistadas manifestaram-se positivamente. Contudo, o sentimento de culpa por ter tido tais sentimentos fora presente em todos os casos, bem como a conscientização pela responsabilidade de ter provocado a gestação indesejada:

acho que se tem algum culpado de engravidar, sou eu, de não ter feito as coisas no tempo certo. Ele (Deus) não tem nada a ver com isso. Então, a revolta contra Ele passou. (SIC)

não, jamais! Aconteceu sem eu querer, mas Deus e a criança, que é um anjinho, não tem culpa.... os anjinhos não tem que levar a culpa de ter vindo no mundo. (SIC)

Teve momento que eu fiquei revoltada. Mas depois pedi perdão. Eu é quem fiz, e me arrependi. (SIC)

Como se observa na tabela 3, a relação da mulher grávida com o Transcendente foi descrita pelas colaboradoras como uma relação de proximidade em 85% das vezes, e todas as entrevistadas consideram que a gravidez vivida agrada a Deus, mesmo que seja fora das condições idealizadas pela Igreja.

Todas declararam que não viam sua gestação como punição, mas como benção ou recompensa em suas vidas, ainda que enfrentassem adversidades reais para serem mães. Mais de 90% delas declaram sentirem-se amparadas por Deus neste momento, frequentemente recorrendo a Ele nas aflições e agradecendo a Ele nas contemplações.

Mesmo com toda adversidade que as mulheres deste grupo enfrentam e que é agravada pela gestação indesejada, apenas uma das colaboradoras declarou sentir ódio de Deus em algum momento neste processo, e apenas 5 delas disseram ter se sentido distante de Deus em algum momento desde que ficaram grávidas. Entre elas, 78% acreditam que o diabo exista, mas somente 28% pensam que este teve qualquer relação com o fato ou processo gestacional. Mais de 90% delas afirmam rezar com frequência.

Tab 3 Grupo A : Relação com o Transcendente durante a gestação, parto e puerpério

	Sim	Não	Não Sei
Grávida, no momento do parto, ou no primeiro contato com o bebê, eu me senti/ <u>não</u> me senti próxima de Deus	12 85.71%	2 14%	0
Penso que esta condição agrada a Deus	14 100%	0	0
Na gestação e no parto me senti distante de Deus porque...	5 35.71%	8 57.14%	1 7%
Creio no diabo	11 78.57%	3 21.42%	0
Creio que ele tem relação com minha atual situação porque ...	4 28.57%	10 71.42%	0
Em algum <u>momento</u> desde que engravidei senti que odiava Deus	1 7%	13 92.85%	0
Rezo	13 92.85%	1 7%	0
Sinto que Deus me pune	0	14 100%	0
Sinto que essas experiências da maternidade é recompensa de deus na minha vida	14 100%	0	0
Penso que deus cuida das minhas necessidades neste momento de gravidez e maternidade	13 92.85%	0	1 7%
Desde que fiquei grávida, tive momento De aflição, e recorri a Deus	13 92.85%	1 7%	0
Desde que fiquei grávida, tive momento De felicidade, e agradeci a Deus	13 92.85%	1 7%	0

Estes dados denotam uma forte experiência espiritual durante o processo reprodutivo, em que a gestante, independente da presença de condições financeiras e familiares favoráveis, mantém uma relação positiva e forte com o Transcendente, marcado pela confiança nos momentos difíceis e pela gratidão nos recompensadores no processo de gestação, parto e puerpério.

A maciça percepção da proximidade de Deus, promovida pela circunstância da maternidade, foi relacionada pelas colaboradoras à noção de amor, dom, de ser algo divino, e por ter um anjo dentro de si. Consideraram unanimemente que a gestação e maternidade agrada a Deus, atribuindo isto ao valor da vida humana, à vontade de Deus (“que dá e é o dono da vida”), e por configurar benção divina, como se observa nos comentários:

estar grávida é transbordar o dom da vida. (SIC)

porque Deus é vida e amor e ele é que deu a vida para mim e que está em mim. (SIC)

Já o distanciamento do Transcendente, que fora percebido por 35,71% por elas, foi relacionado às dificuldades sociais e econômicas que tiveram, por terem se afastado da religião antes da gravidez, por rejeitarem a condição de gestante. Contudo, a maioria declarante disse não ter sentido distanciamento algum de Deus, mesmo nestas circunstâncias adversas.

A Crença no diabo prevalece entre 78,5% da colaboradoras deste grupo, sendo por elas reconhecido nas pessoas maldosas, na maldade do mundo, nas tentações e entidades religiosas, mas somente 28,5% via relação desta figura com a sua gestação ou maternidade, geralmente associando sua presença nas tentações e nos atos que a mulher cometera fora “das leis de Deus”, pela concepção ter dado-se fora do casamento e/ou com homem casado com outra mulher (fruto do adultério).

Existem os espíritos maus, a gente é o próprio diabo, pois o bem e o mal está dentro da gente. (SIC)

Eu tenho muita fé em Deus. Mas por ter muita fé, o diabo futuca eu. (SIC)

Nenhuma das colaboradoras sentiu que a gestação ou maternidade pudesse configurar punição divina pelos seus atos, e apenas uma declarou sentir ódio de Deus em algum momento da gestação, parto ou puerpério. Todas as colaboradoras compreendem a gestação e maternidade como recompensa de Deus em suas vidas. Mais de 90% das entrevistadas, conforme a tabela 3, declaram rezar e recorrer a deus nos momentos de aflição, bem como agradecer nos momentos de felicidade, dizendo sentir que Deus escuta, lhes acalma, responde às orações, livra dos males, as ajuda. Dizem, em mais de 90% das respostas, que Deus cuida das suas necessidades, sentido esta realidade pelo acolhimento no Amparo Maternal, e pela sincronicidade de receber o que precisa na vida. No que refere-se aos agradecimentos ao Transcendente, as colaboradoras referiram-se a Deus como “amigo verdadeiro”, “único que lhe escuta”, “que fala no interior de nós”, e “salva”, conforme o relato que recorto:

Ele socorre. Teve até uma vez que eu pensei que ia morrer de tanta fome. Eu rezei. De repente, eu nem pedi, veio uma mulher e me deu cinco reais. Foi Deus quem mandou. E eu comprei comida. E não morri. Nem perdi o meu filho. (SIC)

Tab 4 Grupo A: Experiência Religiosa na gestação, parto e puerpério

	Sempre	nunca	às vezes
Desde que engravidei, a religião foi importante para mim	9 64.82%	1 7%	3 21.42%
A oração é importante neste momento	13 92.85%	1 7%	0

Entre as colaboradoras deste grupo, a religião tem importância relevante desde o princípio da gravidez, sendo afirmada como tal em 68% das vezes. Mas a oração teve importância mais significativa: em 92% das vezes foi confirmada como significativa para estas mulheres no processo gestacional.

Estes dados indicam uma atribuição de valor maior à espiritualidade em si que à religiosidade para a experiência da maternidade entre estas mulheres. Possivelmente isto se deu porque, no contato com o Transcendente proporcionado pela oração, a mulher tenha a vivência de catarses emocionais, que integram os elementos de conflito de sexualidade à psiquê, enquanto a religião possa promover, em seus dogmas e ideais comportamentais quanto à sexualidade, culpabilidade e mal estar psicológico.

Os dados qualitativos coletados nesta categoria de análise apontam para a afirmação de que a religião importa-lhes porque “ampara”, “ensina a amar e a não guardar rancor” e “dá mais paz, aproxima de Deus”. Já no que se refere ao valor da oração, as colaboradoras afirmaram que “conforta”, “é ferramenta de aproximação com Deus”, “alivia a alma”, “significa força”, “salva e dá mais coragem”.

As questões da motivação, do perdão e da superação pessoal das dificuldades reais por elas enfrentadas foram diretamente ligadas à relevância da oração, como vê-se nos relatos abaixo:

Mesmo que você não veja ninguém quando tá falando, você se sente escutada, você se sente amparada. E, depois das orações, você se sente mais leve. (SIC)

pra se sentir perdoada e seguir adiante fazendo o que é certo. (SIC)

às vezes a gente se sente muito deprimida, grávida, nesta condição... muito vazia...ainda mais fora da família, sem marido, longe dos outros filhos... quando a gente reza, aquilo tudo que a gente sente saudade, tristeza, você suporta, entendeu? Deus dá força, e com ele, você suporta tudo. Eu gosto de orar, aí Deus vem iluminar tudo. (SIC)

TAB 5 Grupo A: expectativas com Deus a partir da gestação

Saúde	2
Força	1
Possibilidade de ficar dignamente com a criança	5
Felicidade/paz	1
Confiança/Esperança	1
Iluminação	2

A maioria das colaboradoras que expressou a expectativa que tinha em relação a Deus na condição vivida, ou seja 5 delas, alimentava esperança de constituir uma família unificada com essa criança e outros filhos, anteriormente por elas concebidos. Contudo, outras declararam esperar de Deus saúde, força, felicidade, paz, aumento da fé e iluminação, em todos os casos para proteger o filho e lhe manter nos desígnios transcendentais para o equilíbrio e bem estar na vida humana.

Neste sentido, as expectativas espirituais manifestadas por este grupo apontam para a imanência: a condição humana cotidiana, em relação aos aspectos fundamentais e básicos ao equilíbrio e bem estar, como a saúde, a família, a segurança financeira que viabiliza a estabilidade de uma vida mais digna. Contudo, provavelmente influenciadas pela condição de gestantes ou parturientes, todos estes desejos são atrelados à criança gerada, e não a si mesmas. Ou seja, os dados sugerem que a expectativa espiritual da mulher pode deslocar-se da salvação ou bem estar pessoal quando esta experimenta a maternidade, dirigindo-se para a pessoa do filho – que nem fora desejado ou planejado por ela e que, em alguns casos, resultava de tentativa frustrada de aborto provocado.

TAB 6 Grupo A: meios para agradar a Deus

Não pecar	2
Ser uma boa mãe	3
Fazer coisas certas segundo Seus ensinamentos	4
Agradar a minha vontade	1

Quando questionadas sobre o que poderiam e deveriam fazer para agradar a Deus a partir da experiência da maternidade, podemos perceber entre as que se manifestaram que há uma forte culpabilidade presente no processo gestacional para elas. A maioria sugere que não devam mais pecar ou que, traduzindo a frase para a afirmativa, que devem fazer coisas tal os preceitos divinos. A ética ou o senso moral cristão destaca-se impregnado nestas respostas, e a noção de ilegitimidade da gravidez é mais pesada que o fato de não terem condições concretas de criarem e educarem seus filhos. Apenas 3 das 10 colaboradoras que se manifestaram a este respeito acreditam que podem agradar a Deus sendo uma boa mãe, e 1 pensa que deve agradar a si mesma para este fim.

Esta questão da culpabilidade religiosa e moral é perceptível em expressões como as seguintes, presente nos discursos das colaboradoras:

é preciso que eu não maltrate o meu filho. Eu entrei em depressão quando tive a primeira filha, ai, Deus me perdoe, eu pedi para minha sogra criar, cuidar dela pra mim. Eu entreguei minha filha pra minha sogra. Deus não quer que eu faça isso agora. (SIC)

tenho que parar de ir pros baile, pros forró...não fazer maldade com ninguém ... não ficar bebendo nas festas. (SIC)

Expressões como estas demonstram que a noção de ser uma boa mãe ainda está bastante vinculada a comportamentos morais prescritos pelo costume cristão popular, e não a uma consciência religiosa libertária, numa espiritualidade que desenvolva a responsabilidade da pessoa.

TAB 7 Grupo A: por que a religião ajuda a lidar com a situação vivida

Acalma	1
Dá esperança	2
Fortifica	2
Encontra com Deus	2

Para aquelas que consideram a religião importante neste processo vivido, sua eficácia se dá mais no plano psicológico que no espiritual: das 7 mulheres que se manifestaram a este respeito, apenas duas a apontaram como ponte para Deus; as demais citaram outros valores, como calma, esperança e força, como os principais agentes facilitadores para sua situação a partir da religião. Contudo, os comentários de duas das entrevistadas denotam a religião como meio de encontro com Deus, apresentando este motivo como o responsável pelo suporte psicológico apontado:

é importante porque encontro o Deus vivo, poderoso, lá, e isso nos dá poder. (SIC)

porque com Deus no coração, com fé, a gente sente a presença dele... conversando com as irmãs daqui, freqüentando a igreja, a gente tem mais força. Foi freqüentando a igreja que eu comecei a acreditar que essa gravidez é vinda por Deus, que eu teria forças, que teria essa criança com muito carinho e capacidade para cuidar dela. (SIC)

Neste sentido, fica evidente que a religião auxilia a experiência da maternidade – lidar com as transformações do corpo, medos, anseios, confusões e mesmo o desamparo presente na condição deste grupo – tanto pelo suporte sócio-emocional que a atividade religiosa pode promover, como pela experiência espiritual de encontro com o Transcendente. Aqui, vale ressaltar que trata-se da religião enquanto mediadora da espiritualidade, da relação da pessoa com Deus, e não exatamente das instituições religiosas legalistas e dogmáticas.

Tab 8 Grupo A: Visão do papel de Deus em sua vida

Pai	7
Amigo	2
Melhor amigo	1

A visão predominante das colaboradoras deste grupo quanto Deus em suas vidas é de pai, seja porque cuida dela, porque a amparou quando fora abandonada na infância, lhe protegeu do pai alcoólatra que teve, porque Ele é eterno ou porque sente o Seu amor em sua

vida (sic). Contudo, para três colaboradoras que responderam a esta questão, a função de amigo ou melhor amigo tornou-se mais apropriada por sentirem que o Transcendente as perdoa e é o único que sempre lhes escuta, sem jamais as trair, dizendo sentir sua presença mesmo no completo abandono nas ruas da cidade (sic).

Tab 9 Grupo A: Como acreditam que Deus lhes considera

Filha	6
Batalhadora	1
A menina dos olhos de Deus	1
A pior das mulheres	1
Criatura e filha sem juízo	2

Em contrapartida, como se vê na tabela 9, mesmo que a maioria respondente sinta-se filha, e uma das colaboradoras sinta-se a menina dos olhos de Deus – justificando tal resposta por sentir que tudo de ruim contra ela é afastado por Deus – algumas dizem sentir-se a pior das mulheres. Falam em não apresentarem “juízo”, dizendo que já fizeram muita coisa errada, inclusive pedir para perder o filho gerado. Algumas das que se acreditam vistas como filhas de Deus, chegaram a mencionar o adendo “mesmo com tanto pecado” ou “independente dos meus pecados”.

Estes dados apontam para o conflito psicológico decorrente da tensão entre a moralidade religiosa e a história de vida passada por essas mulheres, marcada por comportamentos sexuais desaconselhados pelo cristianismo em geral, base moral predominante no Ocidente. A concepção de que a maternidade é um sinal de Deus para a conversão, como frequentemente fora afirmado pelas colaboradoras deste grupo, pode ser um meio de atribuir sentido redencional às suas práticas anteriores, promovendo elaboração dos conflitos, acomodação das suas angústias e, eventualmente, ampliação da consciência no sentido da responsabilidade por sua própria vida.

Tab 10 Grupo A: Descrição de Deus a partir da experiência com Ele no processo reprodutivo

Bondoso	4
Lindo	1
Amor e Perdão	1
Maravilhoso	2
amor imenso	1

Tab 11 Grupo A: Conexão com Deus na experiência da maternidade

Há um anjo dentro de mim	3
Proximidade	2
Culpa	1

As tabelas 10 e 11 remetem à visão e relação da mulher com Deus a partir da experiência reprodutiva como um todo e, embora todos os desafios já descritos que o grupo enfrenta, apenas uma das colaboradoras apresenta um sentimento negativo, de culpabilidade pela gestação ilegítima moralmente. Todas as demais remetem a uma relação amorosa e de proximidade, em que Deus é considerado maravilhoso, bondoso, lindo, misericordioso e, entre elas, três mulheres fizeram a mesma referência de terem um anjo em seu ventre – embora as entrevistas tenham sido realizadas individualmente e de modo sigiloso, e esta questão era aberta, sem alternativas dirigidas.

O tema da criança sagrada, do filho redentor, do anjo no ventre é um recorrente símbolo do Self, conforme apontado na revisão literária desta tese. O arquétipo Central, enquanto fator de orientação interna da pessoa, dando ordem e totalidade à personalidade humana parece, deste modo, ser tocado e trabalhado com o processo gestacional por elas vividos. Neste caso, a hipótese inicial de que a maternidade possa remeter a uma experiência mística enquanto agente promotor de equilíbrio e estabilidade à personalidade pode ser melhor trabalhada. Uma vez que o Self é o designo do processo de individuação, sendo responsável pela motivação do comportamento humano em direção à integração e desenvolvimento espiritual, a maternidade pode apontar para a descoberta de um universo mais profundo e pessoal para a própria mulher.

Embora de modos diferentes, as colaboradoras que descreveram o significado da maternidade, em geral, utilizaram-se de expressões religiosas para fazê-lo: Amor, Benção, Divino, Protetor, Tremendo. Este fato corrobora com a hipótese de que, simbolicamente, a maternidade remeta à experiência de Deus para a mulher, que experimenta a co-autoria da humanidade como um plano indescritível de Deus em suas vidas. Todas estas características de Totalidade também remetem ao Self e ao processo de individuação humana, o que sugere que a experiência espiritual que a maternidade provoca à mulher seja agente de desenvolvimento e integração da personalidade em muitos casos.

Tab 12 Grupo A: Significado de ser mãe

Sensação de amor	2
Experiência de outro mundo	1
Ser responsável	1
Ser abençoada	1
É ter um plano de Deus em sua vida	1
É ser divino	2
Ser protetora	1
Ser maravilhosa e tremenda	1

As seguintes expressões podem figurar melhor o conteúdo qualitativo que a pesquisa reuniu sobre o significado de ser mãe para este grupo de mulheres:

é uma experiência de outro mundo, é a melhor coisa e não dá pra explicar, pois você recebe um anjinho que deus mandou. (SIC)

é ser responsável, é divino, é um momento de refletir e crescer. (SIC)

a partir do momento que você engravida, eu me senti uma pessoa maravilhosa. É uma alegria tremenda. Eu senti no dia, na hora em que fiquei grávida, foi uma revelação. (SIC)

É um dom de deus. É bonito, é lindo ficar grávida. Você vê a criança se mexer lá dentro, é a coisa mais linda. (SIC)

Com os resultados da tabela 12, ilustrados por estas transcrições acima, solidificam as análises anteriores: a experiência humana e natural da maternidade assume, para estas colaboradoras, uma dimensão transcendental, de revelação, de desenvolvimento, de crescimento. Tal como apontado por Jung em relação ao processo de individuação, é a possibilidade de tornar-se única e especial, realizando sua potencialidade de criação, tão pouco manifestada no caso deste grupo de mulheres reincidentemente tolhido pela dureza social.

Como se observa nos relatos e nos dados da tabela, pela maternidade essas mulheres sentem-se verdadeiras, plenas, mesmo que em desacordo com os valores e prescrições da coletividade. Ao considerarem a maternidade e a experiência como algo “indescritível”, “de outro mundo”, “benção”, “expressão do Divino”, “revelação”, “dom de Deus”, etc., estas mulheres dão à experiência natural da reprodução humana um caráter místico que, ao ligá-las ao transcendente e santificá-las, as tornam especiais, bem como agregam sentido à própria existência.

Gratidão	6
Adoração	2

Seja pelo acolhimento recebido, pela saúde de uma criança prematura, pela conversão que a gestação impõe em sua vida, pela vida da criança ou por sentir-se perdoada por Deus na presença da criança, a maior parte das mulheres que respondeu a esta questão aberta afirmam-se gratas a Deus pela Gravidez indesejada por elas.

Neste caso, o suposto condicionamento de uma experiência mística positiva por uma condição favorável à gravidez por parte da mulher desmitifica-se. Ao contrário, neste grupo em que nenhuma mulher planejou ou desejou a gestação, em que algumas tentaram abortar a criança, e em que outras pensavam sobre a possibilidade em disponibilizar o filho para a adoção, a relação pessoal da mulher em relação ao Transcendente foi repetidamente e sincronicamente afirmada como de gratidão e adoração na situação de gestação ou maternidade. Este dado é significativo nesta pesquisa pois desvincula a experiência mística no processo gestacional e na maternidade das condições temporais pelas quais a mulher passa em sua vida particular, tais como desejo, condição material, estrutura social, maturidade psicológica e responsabilidade pela criança, estado de saúde física. Os aspectos citados constituem a realidade deste grupo de análise e, ainda assim, todas as respostas obtidas sobre o sentimento em relação à Deus na condição de gestação e maternidade são positivos e construtivos. Como exemplos, seguem trechos de suas impressões e sentimento por Deus na gravidez:

sinto gratidão, por ter salvo o meu filho prematuro. Todo médico dizia que não tinha jeito, mas o meu filho tá aqui comigo. Foi um milagre. (SIC)

tenho gratidão. Eu toco assim na minha barriga e fico pensando ‘Se não fosse essa gravidez, onde é que eu tava?’. Eu vivia na rua, com travestis, fazendo programas. Era tiroteio todo dia! Isso foi um livramento de morte para mim. (SIC)

sinto agradecimento pelo meu filho e por me sentir perdoada pelo que fiz. (SIC)

é gratidão, pois uma criança é coisa divina e se eu estou grávida tenho uma dívida. (SIC)

Tab 14 Grupo A: Sentido Espiritual e Mística da Gestação

Mudança de vida	3
Assumir a responsabilidade pelo filho	4

União familiar	1
Retomada da religiosidade	1
Afastar o mal de mim	1

A maior parte do grupo A aponta a mudança de vida e a responsabilidade pela vida da criança gestada como o sentido místico e espiritual da sua condição de mãe. Deste modo, como vemos na tabela 14, a noção de conversão enquanto transformação da vida e alteração do direcionamento que estavam dando às próprias vidas é inerente ao significado que atribuem a gestação ou maternidade que vivenciam. Novamente, a noção junguiana de individuação pode ser aqui aplicada: processo orgânico e natural, a gestação, o parto e a maternidade configura uma radical transformação para a mulher, constituindo fator singular de motivação para a individuação da pessoa, para reelaboração da identidade como uma nova possibilidade de existência e, por fim, para a ampliação da consciência de si, transpondo os desejos da personalidade para a realização da Alma/Self, dimensão mais profunda da sua existência.

Qualitativamente, quando questionadas sobre o que mais gostavam na relação com Deus durante a gestação, parto e puerpério, as respostas foram mais variadas: a serenidade e o discernimento, porque ficam mais realistas, sentir-se iluminada, privilegiada por poder ter um filho, o amor que sentem, a fé Nele, o gozo de Sua sabedoria, a paz e a mudança em si, a mudança em suas vidas e dentro delas, aprender a ver Deus com a gravidez e a alegria de ter um dos seus filhos dentro de si.

Em relação ao sentido espiritual e místico do processo reprodutivo, este grupo sente de modo geral, a possibilidade de transformação, de rumo, de história de vida. Seja porque eram prostitutas, seja porque sentiam-se num processo destrutivo para si mesmas, a visão que predominou nas respostas foi de uma nova conduta para condução da própria existência – ou com reaproximação familiar, ou retorno à religião ou assumindo a responsabilidade pela criança.

No que tange os ressentimentos, a pesquisa realizou uma questão aberta, em que apenas quatro colaboradoras se manifestaram, dizendo que o fato de estar grávida de um homem casado e não poder casar e ter uma família, de ter engravidado sem condições, de não querer ficar grávida no princípio - e até uma tentativa de aborto - foram motivos de mágoa com Deus. Porém todas as que descreveram ressentimentos afirmaram não o sentir mais, compreendendo que foram elas que geraram os bebês, ou que a criança agora lhes traz alegria.

Na busca pela singularidade íntima promovida pelo processo de individuação, a “conversão” enquanto mudança de sentido de vida – e, sobretudo se na direção de algo mais criativo e promotor do desenvolvimento da pessoa humana – a maternidade, seja na gestação, parto ou puerpério, remete ao sagrado e ao Transcendente relacionado, simbolicamente, ao Self psíquico. Ainda que com o medo de ser mãe, medo da dor, da morte, da perda do filho, das necessidades, da falta de condição material para criar o filho; mesmo aterrorizadas pela dor do parto, pelos gritos das outras mulheres, pela possibilidade de não ficar com os filhos ou de não dar sustento a eles; enfim, mesmo com todas as implicações e conflitos próprios à situação de reprodução somadas às péssimas condições sociais das mulheres deste grupo, ainda assim foram percebidos diversos elementos significativos e místicos no discurso que fizeram sobre a maternidade, sempre apontando para símbolos do Self e da individuação.

8.2. Dados e Análises Grupo B

	Já/viva	Nunca/morta	Não sei
Desde que engravidei já/nunca tive um momento em que me sentisse absorvida como se fosse plena e uma só com o mundo e universo.	5 45.45%	6 54.54%	0
<u>Nunca</u> /já tive um momento em que me sentisse como se tudo e todas as coisas fossem vivas e boas durante a gravidez.	6 54.54%	5 45.45%	0
Durante a gravidez e parto, já/ <u>nunca</u> me senti plena, como se estivesse ligada a algo maior.	10 90.9%	1 9.09%	0
Na gestação e parto já/ <u>nunca</u> tive momento em que parecesse que o tempo e o espaço não existissem mais.	7 63.63%	4 36.36%	0
Desde que soube da gravidez, <u>nunca</u> /já experimentei a sensação de que parecia que eu me dissolvia em algo maior que a realidade.	2 18.18%	9 81.8%	0
Desde que soube da gravidez, já/ <u>nunca</u> tive um momento em que todas as coisas pareciam unidas em todo só, com um propósito único.	5 45.4%	6 54.5%	0
Durante a gravidez ou parto já tive uma experiência cuja sensação fosse como se eu estivesse realmente viva/morta	9 81.8%	1 9.09%	1 9.09%
Já teve um sentimento impossível de Descrever em palavras, em relação à Maternidade	8 72.7%	3 27.2%	0
Já teve uma experiência de Deus Exclusivamente por estar grávida	8 72.7%	3 27.2%	0
Em algum momento em que se sentiu em desvantagem na vida, ou desprovida e desprotegida, sentiu uma força que considera sobrenatural para enfrentar a realidade	10 90.9 %	1 9.09%	0

Entre as que já tiveram tais experiências, obteve-se com a pesquisa as seguintes respostas qualitativas:

Eu sempre sinto isso. Toda a correria, toda aquela agitação... eu ponho a mão na barriga e é único. Eu não sinto ele mexer ainda, mas no ultra-som ele não parava. Ele abria o bracinho, fechava, esticava a perninha, mexia o pezinho... então, pra mim, é único. Naqueles momento, eu paro, eu penso, eu sinto, eu falo: daqui a pouco vou sentir aquele pezinho, aquele chutinho... então, pra mim é único. (SIC)

é uma coisa exclusiva. (SIC)

quando eu passei esses três meses muito mal fisicamente, mesmo assim a gente dá graças a Deus... a gente passa por tanta coisa, e mesmo assim dá graças por ter um

serzinho dentro da gente. Eu fico imaginando então, eu vejo e olho as pessoas, e falo assim: “gente, como a mãe de cada pessoa ama tanto esta pessoa!” É um serzinho que você nem conhece, e ama demais. Esse amor faz sentir plena e uma com Deus e com toda a vida do mundo. Você é completa. (SIC)

Acho que estou ligada à natureza, algo maior, exemplo de você ver que realmente existe um ser dentro de você, a dádiva e a capacidade de gerar vida, se dar conta que você realmente faz parte da natureza. Senti orgulho de ser mulher. (SIC)

Só pela gravidez estar correndo bem sinto que sou abençoada por Deus. (SIC)

é uma sensação de poder, de ser mais do que era antes, tipo uma super mulher. Me sinto ligada a Deus por causa disso. (SIC)

tem momento que eu estou em aflição, e me ligo à Deus; paro, penso, converso com o Senhor. Então por isso, acho que a gravidez é bem ligada a Deus. A gravidez reforça minha ligação com Ele. A gente fica mais dengosa, mais carinhosa, e vai ficando mais ligada ainda com Deus. (SIC)

é uma coisa muito boa, parece que você tá renascendo, parece que você mesma renasce quando vê aquele rostinho aquela coisa fofa. Você diz “não acredito que fiz isto, meu Deus, que saiu de mim. (SIC)

tudo é bem científico. O espermatozóide fecundou o óvulo e tudo mais, mas, mesmo assim, tudo é muito divino. O fato de um embriãozinho ir se tornando um feto, e daqui a pouco ter um nomezinho, e vai mexendo, vira cambalhota dentro do útero, põe a mãozinha na boca... como assim? Isso é muito divino! (SIC)

Nesta riqueza de contribuições qualitativas para alguns aspectos investigados na tabela 15, percebe-se que o sentimento de plenitude decorrente da maternidade entre essas mulheres é marcante. Os movimentos do feto, as imagens de ultra-som, o bem estar, o mal estar, o amor bruto e arrebatador que sentem e, sobretudo, o fato de ter outra vida em seu corpo, constituem elementos de ligação ao Transcendente para elas. Significativo, neste caso, é que neste grupo, com mulheres mais instruídas e com nível de escolaridade mais abrangente, percebemos a compreensão dos processos de maternidade como naturais e a consciência dos aspectos científicos para a reprodução e, ainda assim, tal racionalidade não descarta a sensação e o conhecimento experiencial de uma ligação como o divino nesta condição da mulher. Nas suas palavras, em comentários espontâneos às questões investigadas nesta tabela:

Estar grávida é uma experiência de Deus. (SIC)

Ah, estar grávida já é uma experiência exclusiva de Deus. (SIC)

é um momento em que eu fiquei mais sagrada, mais achegada a deus, pois a vida lhe agrada, ele é quem nos criou. (SIC)

é uma experiência em que você fica mais perto de deus, sente algo estranho, não dá pra explicar, mas está com deus o tempo todo. Você busca muito mais a deus, se aproxima mais. (SIC)

Do mesmo modo, 90,9% das colaboradoras afirmaram ter sentido uma força sobrenatural nos momentos de dificuldade em relação à situação reprodutiva. Dos casos relatados, em geral, tal força foi descrita como proveniente de Deus, constituindo-se uma força espiritual, que lhes orienta ou mesma soluciona as adversidades próprias da gestação, parto ou puerpério. Descrevem a força que a criança lhes traz, a oportunidade de rever a vida e a relação direta com o mundo espiritual:

Ah, fiquei com tanto medo na hora do parto! Pedi à Nossa Senhora que tudo desse certo. E deu, pois eu agüentei. (SIC)

sinto como se Deus estivesse me dando uma oportunidade única de, enfim, viver minha própria vida, e tendo tido mais força para enfrentar a realidade. Sempre fui forte. Agora parece que estou mais, porque sou forte também para o meu bebê. (SIC)

A força é espiritual. Uma força, que eu sinto, que as vezes não pode ser de uma pessoa próxima, mas eu escuto um hino, ou oro, ou pego a bíblia, e já me sinto melhor. É de Deus. (SIC)

Você se sente mais forte do que sem o filho... fica mais forte para vencer os desafios. O filho nos dá uma força sagrada. (SIC)

Neste grupo, 81,8% declaram sentir-se realmente vivas com a situação da maternidade, e 72,7% já tiveram uma experiência de Deus ou um sentimento indescritível exclusivamente por estarem grávidas ou parturientes. O sentimento de plenitude de vida geralmente se relaciona ao movimento do feto no ventre, à visão da criança pelo exame de ultra-som, na escolha da alimentação adequada e nutritiva para gerar mais vida ao bebê. Descrevem que a felicidade, o medo, a confusão do estado é tão grande que não podem falar claramente seu significado, mas que é a oportunidade e o momento da paz em si mesmas.

No grupo, 63,63% das colaboradoras relatam já terem perdido a noção de tempo e espaço decorrente do processo reprodutivo, em geral no momento da confirmação da gestação ou do primeiro ultra-som, na interação com o companheiro nos momentos de mal estar no primeiro trimestre gestacional, a concentração total no estado gestacional. Uma das entrevistadas relatou estar trabalhando e ter a sensação de que todos ao seu redor, colegas e clientes, era só um cenário e questionou-se sobre o sentido de estar ali pois o principal era estar grávida. Outra entrevistada descreve sua experiência, dizendo que:

você sente que o tempo parou, principalmente porque todo o tempo é só pra ele, parece que nada tá acontecendo lá fora, você nunca tá sabendo do que acontece por aí, só sabe o que acontece ali, entre vocês dois. (SIC)

Do grupo, 54,54% viveram a sensação de que tudo fosse bom pelo fato de estarem gestantes ou serem mães, e 45,4% relatam que o processo gestacional e a maternidade conferem em suas vidas a certeza de uma unidade entre todos os aspectos da realidade e de um propósito único na existência. Atribuíram a bondade do mundo ao fato de terem um novo ser dentro de si, à possibilidade de uma nova pessoa pode gerar um mundo melhor e à simples sensação de que tudo é bonito. Sobre a maternidade conceder a sensação de que tudo confere um único propósito na vida, as mulheres comentaram sobre realização de uma missão, oportunidade de aprimoramento para si, para a família e para o espírito da criança.

De todas as experiências místicas decorrentes ou presentes na gestação e puerpério investigadas, a que teve menor incidência neste grupo foi a sensação de dissolução em algo maior que a realidade, com apenas 18,1% de colaboradoras que a vivenciaram. Ainda assim, todas as colaboradoras deste grupo relatam ao menos uma experiência reconhecida na literatura especializada como recorrente nos episódios descritos como místicos.

Tab 16 Grupo B: Experiência Espiritual durante a gravidez, parto ou puerpério

	Sim	Não	não sei
Experimentou uma alegria realmente profunda em virtude da condição vivida?	7 63.6%	3 27.2%	1 9%

Viveu um estado de paz total?	5 45.4%	6 54.5%	0
Teve uma experiência que percebesse com um momento de santidade?	8 72.7%	3 27.2%	0
Teve uma experiência ou impressão de uma nova visão da realidade, com um sentido nunca antes revelado em sua vida?	10 90.9%	1 9.1%	0
Teve uma percepção de que algo profundo estava sendo revelado a você sobre sua própria existência?	9 81.8%	2 18.2%	0
Teve a sensação de que tudo parecia perfeito, mesmo sabendo que não há perfeição na realidade?	7 63.6%	4 36.3%	0
Já teve a sensação de que era certamente santa pela condição vivida?	4 36.3%	7 63.6%	0
Já teve o sentimento de gratidão ou adoração para algo ou alguém superior à humanidade, pelo estado em que se encontrava?	9 81.8%	2 18.2%	0
Já teve a experiência de um sentimento de revolta e da ausência de Deus pelo estado em que se encontrava?	5 45.4%	6 54.4%	0

O que diz respeito à experiência espiritual decorrente dos eventos do processo reprodutivo, as colaboradoras deste grupo relatam em 90,9% das vezes terem experimentado um novo sentido nunca antes revelado em suas vidas, geralmente relacionando a isto às idéias de viver uma experiência “mágica” e real simultaneamente, ao sentido de responsabilidade, à dependência (da criança pela mãe, da mulher por Deus e Sua sabedoria). Também foram abordados os temas de estarem sendo despertadas por Deus para o propósito da vida, de terem um aprendizado para desenvolverem em suas vidas e adquirirem maturidade.

Entre as colaboradoras, 81,8% já tiveram uma percepção de que algo profundo estava sendo revelado sobre elas mesmas na experiência de gestação, parto ou puerpério. Neste sentido, falaram em “missão”, “vontade de deus”, responsabilidade e ponderação na atitude de formação da criança, e amor incondicional. O mesmo percentual neste grupo declarou ter tido sentimento de gratidão e adoração a Deus pela gestação e maternidade, relacionando tal evento a oportunidade de realizar uma expectativa própria ou do cônjuge, e por colocar um outro ser humano no mundo.

Pouco mais de 72% das entrevistadas afirmaram que este evento profano – a gestação, parto ou puerpério – é percebido por elas como um momento de santidade. Associam tal idéia a viver um milagre, uma oportunidade única de gerar a “obra mais perfeita de Deus (a vida)”,

de ter sensação de poder, de ter um privilégio de viver algo sagrado, de ser abençoada e escolhida (os homens não podem e muitas não conseguem gerar filhos), de ter um “anjo” dentro de si. Mesmo uma colaboradora que negou sentir santidade em sua gestação acrescentou, de modo qualitativo, que sentia que os outros com quem convivia expressavam tal sentimento, relatando que deste modo, inclusive, sente-se com mais poder por conta da gestação.

Cerca de 60% do grupo relatam terem experimentado uma alegria profunda decorrida da experiência da maternidade, e em geral isto aconteceu nos momentos dos exames de ultra som, com a descoberta do sexo da criança e com seu desenvolvimento, bem como na confirmação empírica da gestação ou na sensação do primeiro movimento da criança em seu ventre. Uma das colaboradoras chegou a descrever um sonho que desencadeou este sentimento de alegria incomum:

era uma euforia misturada com alegria que demorou umas 48 horas para eu me acalmar. Eu sonhei que o neném nasceu, à noite, e acordei eufórica, só falava na criança. Nada mais me importava. No sonho, eu via o neném sob uns panos brancos, reluzentes como o sol. (SIC)

O mesmo percentual de mulheres neste grupo já experimentou a sensação de que tudo é perfeito, ainda que conscientes de que não há perfeição na condição humana. Entre elas, o seguinte relato expressa este paradoxo entre saber e sentir a perfeição no puerpério:

tenho plena consciência de que a realidade não é perfeita, mas no momento que vi o bebê, tive a sensação de que a natureza, do seu modo, tem algo muito próximo da perfeição. (SIC)

Das entrevistadas neste grupo, 45,4% disseram ter vivenciado um estado de paz total decorrente da gestação, parto ou puerpério, relacionando isto à sensação de poder ser uma pessoa melhor a partir disto, ao sentir o filho no ventre, ao contar para a família a situação de gestante. Contudo, entre as entrevistadas que nunca tiveram tal sensação, houve uma declaração de que nunca experimentou-se tão acelerada e irritadiça.

Apenas 36,3% das mulheres deste grupo afirmaram já terem a sensação de que eram realmente santas decorrentes da gestação ou maternidade. Já em relação às experiências de revolta contra Deus ou de ausência de Deus por estarem gestantes, 45,4% neste grupo

responderam afirmativamente. Tal sentimento, em geral, foi associado por elas ao choque inicial com a notícia da gestação quando não planejada, ao mal estar físico do primeiro trimestre gestacional, pelo interrompimento da vida profissional e, no caso de um entrevistada que teve dificuldade para engravidar, por não conseguir realizar este sonho.

Conforme demonstrado na tabela 17, a relação com o Transcendente entre as mulheres gestantes ou parturientes do grupo B é marcada pela certeza de que a condição da maternidade vivida agrada a Deus, afirmada em 100% das respostas. Em 90,9% das colaboradoras, há também a segurança de que Deus cuida das suas necessidades nesta circunstância específica. O sentimento de proximidade a Deus neste momento de suas vidas foi confirmado por 81.8% das entrevistadas; 72,7% delas afirmam rezar regularmente e 18,1% rezam às vezes, enquanto que foram 54,5% das colaboradoras o percentual do grupo que confirmaram recorrer a Deus nos momentos de aflição durante a gestação, parto ou puerpério, com mais 36,3% que o fizeram eventualmente. Somando as colaboradoras que em algum ou em todos os momentos de felicidade durante a gestação, parto ou puerpério agradeceram a Deus tal condição chegamos a 90,9% das entrevistadas. São 63,6% das participantes deste grupo que acreditam que a maternidade é condição de recompensa em suas vidas, ainda que nenhuma das entrevistadas tenha certeza de que isso seja falso: as demais ficaram em dúvida se seria ou não uma recompensa. Questionadas se sentiam que a maternidade pudesse configurar uma punição em suas vidas, apenas uma entrevistada respondeu afirmativamente; as demais dividiram-se entre a certeza de que não há punição nesta condição, entre 36,3% delas, e ficaram em dúvida sobre a questão, em 54,5% das respostas. O distanciamento de Deus foi sentido entre 27,2% das colaboradoras no que se refere à sua experiência de maternidade, e apenas uma das colaboradoras afirmou ter sentido ódio de Deus por este momento de sua vida. Em relação à crença no diabo, 72,7% declararam-se positivamente, e duas afirmam que a entidade tem relação com sua condição de gestante ou parturiente.

Tab 17 Grupo B : Relação com o Transcendente durante a gestação, parto e puerpério

	Sim	Não	Não
Sei/ às vezes			
Grávida, no momento do parto, ou no primeiro contato com o bebê, eu me senti/não me senti próxima de Deus	9 81.8%	2 18.1%	0

Penso que esta condição agrada a Deus	11 100%	0	0
Na gestação e no parto me senti distante de Deus porque...	3 27.2%	8 72.7%	0
Creio no diabo	8 72.7%	3 27.2%	0
Creio que ele tem relação com minha atual situação porque ...	2 18.1%	9 81.8%	0
Em algum <u>momento</u> desde que engravidei senti que odiava Deus	1 9.1%	8 72.7%	2 18.1%
Rezo	8 72.7%	1 9.1%	2 18.1%
Sinto que Deus me pune	1 9.1%	4 36.3%	6 54.5%
Sinto que essas experiências da maternidade é recompensa de deus na minha vida	7 63.6%	0	4 36.3%
Penso que deus cuida das minhas necessidades neste momento de gravidez e maternidade	10 90.9%	0	1 9.1%
Desde que fiquei grávida, tive momento De aflição, e recorri a Deus	6 54.5%	1 9.1%	4 36.3%
Desde que fiquei grávida, tive momento De felicidade, e agradeci a Deus	6 54.5%	1 9.1%	4 36.3%

No grupo B, a proximidade a Deus fora sentida principalmente pela condição de gerar uma vida, pela gestação seguir com saúde, pelo resgate das forças nos momentos difíceis, e pela simples sensação da presença de Deus na dinâmica natural da reprodução, conforme disse uma das entrevistadas:

porque tá se formando um novo ser dentro de mi, e embora seja coisa normal biologicamente falando, creio que é divino, e que Deus está presente. (SIC)

A certeza total neste grupo quanto ao agrado de Deus com a maternidade que vivem se deu, segundo as entrevistadas, pela crença pessoal de que a gestação e a vida fazem parte dos planos divinos para a vida pessoal da mulher, cumprindo Sua sagrada vontade; pelo sentimento de amor e felicidade sentidos intimamente por elas; pela impressão geral de que Deus é o criador da vida, se agradando dela e abençoando toda gestação. O sentimento de que a maternidade é uma recompensa divina foi atribuído à vontade de Deus “consertar” a vida

desregrada que a colaboradora mantinha, pela classificação da maternidade como experiência maravilhosa, pela vida ser um valor sublime e a própria expressão do amor divino.

A prática da oração durante e motivado pela maternidade, afirmada por mais de 70% das colaboradoras deste grupo, foi por elas motivado por sentirem que gera força, pode transformar as coisas que necessitam de aprimoramento, produz benção e proteção em suas vidas e de seus familiares.

Já a concepção de que Deus cuida das necessidades próprias à gestação, parto ou puerpério foi definida pelas colaboradoras a partir da sensação de proteção e atendimento em suas necessidades emocionais, físicas e espirituais. O apelo a Deus nas aflições da maternidade foi descrito a partir da confiança Nele, bem como a partir do hábito pessoal de fazê-lo em qualquer outra atribulação da vida. Já quanto aos agradecimentos, as entrevistadas que confirmaram a prática decorrente da maternidade o fizeram em decorrência da felicidade descrita como transbordante e da ansiedade “enlouquecedora”. Mas nem sempre este agradecimento é verbal ou racionalizado, conforme uma delas descreveu:

a felicidade é natural, a gratidão é um sentimento natural também, não que fico rezando e agradecendo, ajoelhando; é apenas um sentimento. Sinto que Ele sabe e eu sei do meu sentimento. (SIC)

No entanto, quase 30% destas colaboradoras sentiram distanciamento de Deus em algum momento da gestação parto e puerpério, afirmando terem sentido raiva (sobretudo no início da gestação), e os 9% que afirmaram já terem sentido ódio de Deus pela condição da maternidade, ou que ela era uma punição em suas vidas, consideraram que isso ocorreu por Ele ser o responsável pela gravidez que não fora planejada, considerando que Ele não respeitara a vontade dela.

As colaboradoras que afirmam acreditar no diabo justificaram que assim pensam por haver “muita coisa ruim” acontecendo na realidade humana, por perceberem muita “força contrária a Deus” nas ações e acontecimentos humanos, e até por considerar o Ser Humano como fundamentalmente bom e só ver lógica da maldade do mundo em um ser totalmente mal, tal como descrito:

Eu sinto que há uma força do mal, que faz a pessoa cair em depressão ou cometer algo muito errado. Pra mim, uma pessoa que consegue matar outra só pode estar

endemoniada, pois não fomos criados para isso. O mal sempre ronda nossas vidas. Na bíblia está escrito que o diabo ruge feito leão esperando uma brecha para atingir as pessoas, tá escrito que ele vem para matar, roubar e destruir. Porém, eu acredito mais na força de Deus. (SIC)

Contudo, entre os 27% das colaboradoras que não crêem na existência do diabo são muito claras em suas reflexões, considerando-o uma figura do mal usada até para aliviar as responsabilidades das atitudes destrutivas dos Seres Humanos:

acredito que o inferno está dentro de nós pela culpa que colocamos, ou que colocam para nós. A paz vem com a consciência de nossos atos, e quando descobrimos o que é nosso e o que é do outro, devolvemos e pronto, a paz retorna. (SIC)

Creio na maldade das pessoas no mundo mas não sei dizer se é crer no diabo. (SIC)

Sobre a influência desta entidade em sua condição de gestante ou mãe, a maioria neste grupo (81,8%) descartam tal possibilidade, geralmente por não acreditar em sua existência, e por acreditar que gestação e maternidade tem relação com Deus. As que pensam que o diabo pode ter relação com esse momento que vivem, relacionaram isso a seus pensamentos negativos e de rejeição ao feto no início da gestação, bem como nas tentações que disseram sentir para desviar da oportunidade de um mundo melhor com o nascimento de uma criança.

Tab 18: Grupo B: Experiência Religiosa na gestação, parto e puerpério

	Sempre	nunca	às vezes
Desde que engravidei, a religião foi importante para mim	4 36.3%	3 27.2%	2 18.1%
A oração é importante neste momento	6 54.5%	0	5 45.4%

A tabela 18 demonstra que a religião foi importante na maioria das vezes no processo reprodutivo das colaboradoras do Grupo B, que a consideram sempre importante em 36,3% das respostas, e 18,1% às vezes, descrevendo sua relevância como ajuda, meio de tranquilizar e visualizar a vida de modo racional, para sentir-se protegida e amada. Contudo, a oração foi considerada importante entre todas as mulheres deste grupo, sendo que 54,5% dizem que a oração é relevante sempre na gestação, parto e puerpério, e 45,4% a consideram meritório em

alguns momentos, associando-a à paz de espírito, à ligação à Deus, à sua capacidade de expressar sinceramente os sentimentos à Deus, por manter a esperança.

TAB 19 Grupo B: expectativas com Deus a partir da gestação

Proteção	3
Ajuda	3
Saúde	3
Força	2
Benção familiar	1

Conforme demonstra a tabela 19, algumas das mulheres deste grupo declararam mais de um elemento de expectativa com Deus em relação à condição pesquisada. Entre as colaboradoras deste grupo, a expectativa com proteção para a criança, para a família e para si mesma na hora do parto e como mãe é equivalente à perspectiva de receber ajuda de Deus e saúde para si, para a criança e sua família: 3 citações para cada item. O que se pode observar nas respostas espontâneas é que, embora a pesquisa busque investigar neste quadro a expectativa com Deus especificamente nas questões reprodutivas, a maioria das colaboradoras acrescentou a expressão “família” em suas respostas. Isso pode denotar uma associação particular deste grupo entre gestação, parto e puerpério (processos reprodutivos em geral) e a constituição de uma família como ideal construção social e econômica para a recepção de mais um ser humano no mundo. Do mesmo modo, duas colaboradoras que se referiram à força, e uma que mencionou a benção familiar como esperança alimentada no divino, também citaram a família nestas suas perspectivas.

TAB 20 Grupo B: meios para agradar a Deus

Amar/Aproximar-se de Deus	3
Ser boa pessoa/não prejudicar os outros	3
Não se afastar/não magoar Deus	2
Agradar a si mesma	1
Aceitar a gestação	1
Não sabe	1

A maioria das colaboradoras deste grupo acredita que, para agradar a Deus na circunstância específica investigada nesta pesquisa, é necessário amar a aproximar-se de Deus, bem como fazer o bem, não se afastando do Transcendente ou magoando com suas atitudes cotidianas. De modo geral, tais respostas não parecem ser específicas à gestação ou maternidade, mas sugerem uma consciência moral e ética introjetada e particular destas

mulheres, independente do estado ou especificidade da vida. Apenas uma das colaboradoras acredita que se realizando a si mesma agradaria a Deus, uma que acredita precisar aceitar a gestação e uma não sabe o que fazer para agradar a Deus na situação vivida. Curiosamente, a única mulher deste grupo que declara não aceitar a gestação, ao afirmar que a aceitação de seu estado seria do agrado de Deus, acrescentou a justificativa de que a gestação e a vida são parte dos planos divinos.

TAB 21 Grupo B: por que a religião ajuda a lidar com a situação vivida

Conforta	1
Fortalece/Equilibra	3
Encoraja	2

No que se refere à utilidade da religião para os processos reprodutivos, aquelas que afirmaram que a religião ajuda sempre ou em alguma vez afirmaram que o principal auxílio da religião como instituição é o fortalecimento e o equilíbrio que agrega às dificuldades sentidas pela mulher na situação da gestação, no parto e no puerpério. Mencionaram que agrega racionalidade e tranquilidade à visão que formam da realidade, que as sagradas escrituras trazem orientações e conforto, evitando desespero e preocupação, que as profecias proclamadas na igreja encorajam a ser boa mãe e que a religião ajuda a ter discernimento para mudar as coisas. Contudo, uma das colaboradoras que afirmaram que a religião não ajuda neste sentido, afirmou que o simples fato de crer em Deus fortalece sua vida nos momentos adversos que enfrentou na gestação.

Tab 22 Grupo B: Visão do papel de Deus em sua vida

Pai	2
Importante	1
Salvador	1
Tudo	4
Amigo	1
Protetor/Guardião	2

A visão de Deus como amigo e como protetor, neste grupo, foi justificada voluntariamente pelas colaboradoras pelo conhecimento/certeza de Sua presença em seu interior, ou porque está lhe concedendo a construção de uma família neste momento. A

percepção de que a gestação é um momento de presença e intimidade com Deus fica clara em suas falas:

amigo, porque está dentro de mim. (SIC)

meu protetor porque me deu uma família maravilhosa. (SIC)

No grupo B, conforme a tabela 22 demonstra, a visão do papel de Deus na vida da mulher na condição de gestante ou mãe foi diversa, com variedade de denominações. Percebe-se adjetivos religiosos, provavelmente decorrentes da influência cristã que apresentam, como “salvador” ou “protetor”, mas o maior número de mulheres afirmaram que o papel de Deus em suas vidas nesta circunstância específica é “Tudo”. Parece intrigante que, à solicitação da pesquisadora para que comentassem mais o significado de “tudo”, todas as colaboradoras que deram tal resposta não puderam falar mais nada a este respeito, alegando não existir palavras para descreverem o significado de Deus em suas gestações, parto ou no puerpério.

A maioria das colaboradoras deste grupo coincidiu na afirmação de que Deus as vê como filhas diante de uma questão sem alternativas prévias no instrumento de pesquisa utilizado, conforme se observa na tabela 23. Entre as cinco mulheres que fizeram referência à idéia de serem consideradas por Deus como filha nesta condição específica de suas vidas, – provavelmente influenciadas pelo senso comum, já marcado com tal concepção religiosa cristã – duas fizeram um adendo qualitativo: enquanto uma sente-se como filha pródiga, nomeando-se ingrata, a outra sente-se como a filha mais nova de Deus. De todo modo, a idéia de ser filha de Deus aponta para a experiência de acolhimento e segurança na condição de mãe, expressando um relacionamento íntimo e amoroso com o Transcendente, de confiança, garantia, certeza.

Tab 23 Grupo B: Como acreditam que Deus lhes considera

Filha	3
Filha ingrata	1
Filha caçula	1

Pessoa boa, mas que precisa de orientação	2
Sementinha	1
Serva	1
Tudo	1
A menina dos olhos dele	1

Neste grupo obteve-se também como resposta à questão de como acredita que Deus lhe considera as expressões “sementinha” e “serva”, expressões recorrentes em círculos cristãos, sobretudo de cunho mais carismático ou pentecostal, novamente apontando que a experiência de Deus na maternidade pode ser influenciada ou mesmo ter assimilado a experiência religiosa da mulher antes da gestação. Ambas as expressões, entretanto, podem apontar um mesmo sentido: enquanto “semente” remete a imagens de plantio, gérmen, gênese de algo frutífero que alimentará e nutrirá a vida no futuro, a expressão “serva” inclui significado de serviço, de promoção de conforto e bem estar, de auxílio e realização. Deste modo, podemos associar que na experiência da maternidade, estas mulheres sintam que Deus espera delas uma atitude de colaboração com um mundo melhor, de geração de uma possibilidade de vida mais digna para elas e seu grupo.

Ainda neste tema, mesmo com uma distância social, econômica e cultural significativa em relação ao perfil das colaboradoras do grupo A, obtivemos uma resposta idêntica, porém não tão recorrente nos grupos religiosos presente no panorama desta pesquisa:

a menina dos olhos Dele, pois Ele já me falou isso, posso sentir em meu coração.
(SIC)

Uma das possibilidades para tal coincidência de resposta é a lógica de que algum grupo religioso esteja divulgando a idéia e a expressão de que a humanidade seja a “menina dos olhos de Deus”. Todavia, mesmo que tal hipótese se confirme, a colaboradora afirma ter tido uma experiência mística em que Deus fala diretamente com ela durante sua gestação, e que há confiança e verificação de verdade em seus sentimentos de que ela seja, como mãe, a menina dos olhos de Deus. Neste sentido, a expressão é significativa para esta pesquisa: a íris ocular, popularmente conhecida como “menina dos olhos”, é peculiar para a visão humana. É uma membrana provida de um orifício, a pupila, localizada no centro anterior do globo ocular, responsável pela entrada de luz para a córnea e o cristalino processarem a formação da imagem. Ser a “menina dos olhos” é equivalente a ser a passagem da luz de fora para dentro

do indivíduo, é ser algo de extrema importância para a formação de uma imagem exterior. Popularmente, é a expressão usada como equivalente a “xodó”, “predileto”, “mais amado”. Nestas perspectivas, podemos supor que sentir-se a menina dos olhos de Deus decorrente do processo de maternidade significa, ainda que inconscientemente, a mulher sinta que, como mãe, é o espectro pelo qual passa a luz e forma a imagem para o Divino. Contudo, esta colaboradora não só sente que é a menina dos olhos de Deus na gestação que vive, como afirma que sabe desta verdade através do próprio Deus: “pois Ele já me falou isso”. Ou seja, a experiência da maternidade configurou, efetivamente, uma experiência de Deus para esta colaboradora, que lhe revela como Ele a considera.

Tab 24: Grupo B: Descrição de Deus a partir da experiência com Ele no processo reprodutivo

Protetor/Responsável por mim	2
Maravilhoso	6
Importante	1
Majestoso	1
Amor	1

A expressão “maravilhoso” foi repetidamente lembrada pelas colaboradoras deste grupo para descreverem Deus durante sua experiência de gestação, parto ou maternidade. Considerando que tal expressão remete a algo que provoca admiração por grandeza e beleza, de excelente e rara perfeição, extraordinário e sobrenatural, pode-se imaginar que, para além das dificuldades físicas do primeiro trimestre gestacional, ou das angústias e ansiedades presentes no último trimestre da gravidez quanto ao parto e aos cuidados com o bebê no puerpério, a experiência da maternidade foi vivenciada pela maior parte das colaboradoras deste grupo como uma experiência rica e boa. Do mesmo modo, os adjetivos lembrados no grupo, conforme demonstra a tabela 24, reforçam a noção da maternidade como algo que liga a mulher positivamente a Deus: Ele lhes é importante, majestoso, protetor e representa o amor em suas vidas.

Tab 25 Grupo B: Conexão com Deus na experiência da maternidade

Tranquilidade/Paz	3
Especial	1
De pai e filha	1

Confirmando tais indicações, na maioria das vezes as colaboradoras deste grupo também afirmaram manter uma relação de paz e tranquilidade com o Transcendente durante as etapas do processo reprodutivo, definindo-a ainda como uma relação especial, de proximidade, ou como de pai e filha.

Tab 26 Grupo B: Significado de ser mãe

Compromisso/Responsabilidade	2
Maravilhoso	2
Dádiva	1
Bom	2
Super herói	1
Dar o melhor de si	1

No que se refere ao significado da maternidade, este grupo se concentra em aspectos positivos, afirmando que a maternidade é algo bom e maravilhoso em suas vidas, também afirmando ser uma dádiva. No entanto, algumas participantes consideram a maternidade como uma responsabilidade comprometida com o outro, em que a mulher deve dar o melhor de si com qualidades especiais. Como vemos em seus comentários, ligam naturalmente a maternidade à realização pessoal mesmo quando ela está fora de sua vontade ou planejamento consciente, acreditando num plano místico que rege tal fenômeno em suas vidas.

é maravilhoso, porque me sinto realizada, me sinto bem, apesar de assustada. Nos meus planos, não era para vir agora. Tem um propósito de Deus na minha vida. Eu fico emotiva, e muito próxima Dele. (SIC)

ser mãe é bom, mas complicado. Mas não tem coisa melhor, existe um lado espiritual nisto. Desde o nascimento de Jesus, que não teve contato nenhum, há uma ligação espiritual nisto. Ser mãe é estar ligada com Deus. (SIC)

é poder proteger seu filho poder cuidar e dar o seu melhor a alguém e pretender ter um indivíduo de bem no mundo. (SIC)

Tab 27 Grupo B: O sentimento que tem em relação a Deus na gestação, parto e maternidade

Gratidão	3
Alegria/Bem estar	2
Que Ele tem esperança em mim	1
Paz	1

De acordo com a tabela 27, o sentimento predominante entre as colaboradoras deste grupo que responderam o que sentiam em relação a Deus nas etapas do processo reprodutivo foi a gratidão: pela família, pela saúde, pela vida e por ter uma criatura dentro de si:

de gratidão, porque estou viva e mais alguém vive em mim. (SIC)

Contudo, os sentimentos de alegria, bem estar e paz também foram apontados como marcantes na relação com Deus, bem como a esperança:

eu acho que apesar de tudo, de eu ser desobediente e tudo, eu acho que ele ainda acredita em mim, eu acho que ainda tem alguma esperança em mim. (SIC)

O grupo B, que conta com uma colaboradora que abertamente declara rejeitar a gestação, apresenta uma homogeneidade quanto ao sentimento que é nutrido pela mulher, gestante ou mãe, em relação a Deus: mesmo com as dificuldades, a rejeição, o medo do parto ou a ansiedade de não ser capaz de atender as necessidades da criança recém nascida, as mulheres que participaram desta pesquisa nutrem sentimentos positivos em relação ao transcendente durante a gestação, parto ou puerpério.

Tab 28 Grupo B: Sentido Espiritual e Místico da Gestação

Aprendizado pessoal	4
Objetivo de vida/ Equilíbrio	2
Educação espiritual da criança	1
Aproximação de Deus	1
Felicidade e união familiar	1

O aprendizado pessoal foi identificado pela maior parte das colaboradoras deste grupo como o sentido místico e espiritual de sua gestação. Perceber que há um sentido e valor na vida pessoal, conscientizar-se da responsabilidade social com a humanidade, aprender a amar,

crescer e ser melhor como pessoa, no sentido de a gestação e maternidade conferir um significado de oportunidade, foram respostas marcantes entre as obtidas:

ser uma pessoa melhor; eu errei muito na minha vida. Esta é uma oportunidade. (SIC)

me ensinar o amor, porque nem todas as mães amam, mas eu tenho e estou tendo a capacidade de amar como nunca. (SIC)

que eu acorde para as coisas. Que abra os olhos para coisas do tipo brigas, guerras. Acontece um monte de coisa ruim, então acho que toda vez que uma criança nasce é pra gente acordar, pra ser uma pessoas melhor, pra transformar o mundo numa coisa melhor. (SIC)

A noção de a gestação e a maternidade terem um sentido místico e espiritual de revelação das coisas valiosas e fundamentalmente importantes da vida é uma discussão ética importante e abrangente, recorrente no processo de individuação. Deste modo, podemos novamente verificar o objeto desta pesquisa: na amostra observada, a maternidade vivida é reconhecida como fator de ligação com o Transcendente, apresentando um sentido místico e espiritual para a mulher que a experimenta, de modo pessoal ou mesmo coletivo.

Neste sentido, a noção de que a maternidade pode ajudar a encontrar o objetivo de vida e o equilíbrio para a mulher corrobora para tal análise:

veja que há um sentido, que eu perceba o Seu objetivo em minha vida... porque ..talvez eu não estivesse conseguindo compreender sozinha. (SIC)

o sentido místico é o equilíbrio, pois ele me dá um presente. É uma responsabilidade, pois antes de ser meu, este bebê é dele. Não é totalmente meu, é primeiramente Dele.

E ele me dá o privilégio de ser a mãe. (SIC)

O sentimento de ser privilegiada por estar grávida ou ser mãe, considerando a criança como um ser de Deus é marcante não só neste grupo, mas aqui somente repete uma noção já apresentada no grupo A. Assim, a noção de receber uma missão, uma responsabilidade também se repete aqui, mas com a idéia de que o sentido místico da gestação seja transformar-se numa educadora espiritual, responsável de conduzir a criança “nos caminhos Dele”. Além disso, o sentido místico da gestação também foi comentado como elo, que liga a mulher e Deus, bem como as famílias que se referem à criança:

o sentido que vejo é que eu me apegue a ele cada vez mais. A gravidez nos aproxima dele. (SIC)

que eu seja mais feliz e que tenha união entre as famílias. (SIC)

Quando solicitadas a aprofundar suas respostas, e discutir o que mais gostavam na relação que mantinham com Deus na condição de mãe, as preocupações com a responsabilidade que isto representa em suas vidas fora evidenciada. A maioria das mulheres deste grupo afirmou que o que mais gostavam na relação com Deus na condição vivida é o sentimento de proteção divina, a certeza de ser atendida em suas necessidades, a sensação de Sua presença e a fé de que o próprio Deus é que lhe ajuda para poder criar o bebê. Contudo, também se apresentou marcante nesta questão o sentimento de oportunidade de aprimoramento de si mesma, desenvolvendo a capacidade de amar, e o privilégio de ter em si um de Seus filhos:

o fato de ele ter me escolhido para ser mãe desta criança. Por exemplo: você vai ter um filho, a outra mulher tem outro, mas porque o meu é o meu? Eu me sinto especial por isto. Como fisioterapeuta, eu vejo o exemplo das mulheres mães com crianças com alguma deficiência, e eu as acho muito especiais. Deus não daria uma criança especial se a mãe não fosse especial. Se ele deu, é porque aquela mãe tem condição de criar aquela criança. Então eu me sinto especial, pois fui considerada com condição de lutar e criar a minha criança. (SIC)

Sobre falar sobre algum ressentimento que possa haver em relação a Deus durante a gestação, apenas uma colaboradora deste grupo o manifestou: “não estar imune aos problemas que me fazem mal, porque isso pode prejudicar a minha gestação”. Todas as demais participantes neste grupo negaram ressentir qualquer coisa de Deus.

8.3. Comparação dos dados obtidos com o Grupo A e com o Grupo B

As tabelas 1 a 28, anteriormente apresentadas, averiguavam a existência de eventos que configuram a experiência mística conforme descreve a literatura acadêmica (Hood, Valle,

Allport-Ross e Hardy), especificamente quando motivados pelas ocorrências naturais dos processos de gestação, parto e puerpério vividos pelas colaboradoras da pesquisa. Os mesmos temas apresentados nas tabelas 1 a 14, referentes aos dados obtidos entre as colaboradoras do Grupo A, são sistematicamente repetidos nas tabelas 15-28, contudo referentes aos dados encontrados no Grupo B. Neste sentido, se constitui relevante aos interesses deste trabalho a comparação entre os dados apresentados nas tabelas similares nos diferentes grupos, a fim de averiguar diferenças consideráveis nas experiências relatadas, bem como para fundamentar os dados com a literatura acadêmica sobre o tema.

A observação minuciosa dos dados apresentados nas tabelas 1 e 15, que investigam a experiência mística geral presente nos processos reprodução e maternidade, demonstra que 100% dos itens pesquisados foram experimentados em alguma vez por ao menos uma das entrevistadas. Não demonstrado na tabela, mas analisado nos dados obtidos, todas as colaboradoras de ambos os grupos afirmam já terem vivido alguma experiência mística em alguma fase da gestação, no parto ou nos primeiros dias que se seguem ao nascimento do filho. Neste sentido, fica aqui sugerido que, conscientemente as colaboradoras fizeram associação entre a condição vivida na gestação, no parto ou puerpério, e a experiência de Deus.

Os itens analisados atingiram número percentual de confirmação similar entre os grupos na maioria das vezes, exceto em relação às seguintes experiências místicas: a) enquanto no grupo A apenas cerca de 57% das colaboradoras confirmam uma experiência de sentimento de plenitude e ligação a algo maior que sua existência em virtude da gestação, parto ou puerpério, mais de 90% do grupo B afirmam a vivência na mesma condição; b) Do mesmo modo, enquanto apenas 18% das colaboradoras do grupo B relatam ter experimentado a sensação de dissolução em algo maior que a realidade em função dos processos que envolvem a maternidade, o grupo A teve apresentou 42% de afirmações neste quesito; c) quanto à percepção de que todas as coisas existentes consistam num mesmo propósito, em unidade sincrônica, decorrente da maternidade vivida, o grupo A apresentou 78,5% de incidência, contra 45,4% no grupo B para o mesmo aspecto investigado; no entanto, com o questionamento direto se a maternidade já havia promovido uma experiência de Deus em suas vida, o grupo B apresentou 72% de confirmações contra apenas 50% no grupo A.

As tabelas 2 e 16 contém os aspectos referentes à experiência espiritual durante a gravidez, parto ou puerpério. A exemplo do quadro anterior, todos os itens investigados nestas tabelas foram identificados como experiências vividas nos processos de reprodução e

maternidade por ao menos 21% das colaboradoras – percentual de caso específico de experiência espiritual negativa ou penosa. Tal dado indica que a experiência espiritual está conscientemente presente nestes processos investigados, marcando a maternidade como uma dimensão fértil, no mínimo possível na vida da mulher, para o desenvolvimento das dimensões da espiritualidade pessoal.

Das experiências investigadas, o número percentual de confirmações é equilibrado entre os dois grupos, mas alguns itens chamaram mais atenção. Sobretudo, o que investiga o sentimento de revolta e de ausência de Deus pelo estado em que a mulher se encontra: dadas as condições sociais a quais estão expostas as mulheres abrigada no amparo maternal, supunha-se que o grau de insatisfação pessoal em relação á gestação pudesse ser grande, influenciando a espiritualidade da mulher e promovendo os sentimentos de revolta e solidão em relação à Deus. No entanto, para surpresa desta expectativa, o percentual de mulheres no grupo A que declarou ter tido tais sentimentos e percepções foi menor que a metade do percentual obtido no grupo B: 21,42% contra 45, 4%.

Outro dado importante é que, quando comparados percentualmente, as mulheres do grupo A sentem-se santificadas pela maternidade em maior número que as do grupo B, ainda que relatem ter contraído a gestação de parceiro desconhecido, fora do casamento, em adultério, ou na prostituição. No grupo a, 71,43% das mulheres já se sentiram santas pela condição vivida, enquanto apenas 36,3% do grupo B afirmaram-se deste modo. Contudo, sobre ter percebido um momento de santidade na maternidade, o grupo B amplia o percentual de confirmações para 72,7%. Neste sentido, o percentual do Grupo A também aumentou, apresentando 92,8% das mulheres com relatos deste tipo.

Do mesmo modo, apesar das péssimas condições sociais, econômicas e familiares descritas pelas colaboradoras do grupo A, que as colocam em situação de risco em muitos sentidos, 71, 43% declara ter vivido um estado de paz total em virtude da gestação ou maternidade, enquanto que no grupo B, melhor favorecido nestes aspectos, apenas 45,4% das colaboradoras viveu tal condição.

O dado mais coincidente neste grupo e profundamente importante para a compreensão da espiritualidade na maternidade é referente a ter vivido uma experiência de revelação do sentido da vida através da gestação, parto ou maternidade: ambos os grupos fizeram tal afirmação em mais de 90% das respostas.

As tabelas 3 e 17 tratam os dados que averiguam a relação da mulher com o Transcendente nas experiências relacionadas à maternidade investigadas nesta pesquisa. Dado relevante na pesquisa é que 100% das colaboradoras, em ambos os grupos afirmam acreditar que a condição que vivem, a maternidade, é do agrado de Deus, e apenas um pequeno percentual, de 27,2% no grupo A e 35,7% no grupo já teve a sensação de estar distante de Deus em algum momento do processo de gestação, parto ou puerpério. Esses dados coincidentes nos grupos indicam que a maternidade em suas diferentes fases iniciais é um fator facilitador da relação pessoal da mulher com Deus.

Corroborar a esta análise o fato de que no grupo A 92,8% das colaboradoras disseram rezar em função da condição vivida, percentual idêntico ao das que afirmaram recorrer a Deus nos momentos de aflição ou agradecer a Ele pelos momentos de felicidade relacionados à maternidade. Já no Grupo B o percentual de incidência destes eventos é menor, porém também representativo: 72,7% das mulheres deste grupo afirmam rezar em decorrência da gestação, parto ou puerpério, das quais 54,5% afirmam que recorrem a Deus nos momentos de aflição, ou agradecem a Ele pela felicidade vivida nas etapas iniciais da maternidade.

Uma diferença significativa entre os grupos ao que se trata da Relação com o transcendente se refere à noção de punição: enquanto 100% das mulheres do grupo A não consideram a gestação como uma punição divina em suas vidas, 9,1% no grupo B afirmam sentirem-se punidas com a maternidade, e 54,5% não souberam o que dizer em relação a isto.

A mesma coisa ocorre em relação a sentir-se recompensada com a maternidade: enquanto 100% do grupo A afirma tal percepção, declarando qualitativamente que a maternidade é uma benção, apenas 63,6% apresentou esta certeza no grupo B, com 36,3% apresentando incerteza quanto a isto.

É possível que o distanciamento entre estes últimos aspectos analisados seja reflexo da própria condição de miséria, de limite existencial experimentada concomitantemente com a gestação no caso do grupo A. Deste modo, as dificuldades materiais configurariam um motivador para a aproximação com o Transcendente, no sentido da busca da esperança e fortalecimento da fé na existência, condições essenciais para o equilíbrio pessoal e emocional que permite a continuidade da vida.

As tabelas 4 e 18 trabalharam os dados referentes à experiência religiosa na maternidade, averiguando a importância da religião e da oração nesta condição vivida. Os dados, embora em ambos os casos apontem que há importância atribuída pelas colaboradoras

aos itens questionados, são novamente distantes. A religião e a oração foram significativamente mais declaradas como importantes para o grupo A. Neste, a oração foi considerada sempre importante na gestação, parto ou puerpério por 92,8% das colaboradoras. Já a religião foi considerada sempre importante na mesma situação entre 64,8% das mulheres, e 21,4% delas atribuíram importância ocasional à religião.

Já o grupo B, embora tenha atribuído importância à oração em 100% dos casos, apenas 54,5% considera a oração constantemente importante. Em relação à religião, 27,2 % declaram não sentir sua relevância para a condição pesquisada, embora, 36,3% a consideraram importante sempre e 18% vêm importância ocasional na religião para as etapas iniciais da maternidade.

O que coincide nos grupos é o fato de a oração pessoal, em todos os casos, aparecer com uma atribuição de relevância superior ao valor da religião para a mulher, fato que expressa a tendência de desinstitucionalização presente no contexto contemporâneo de crise de valores e identidades sociais.

As tabelas 5 e 19 dedicam-se a apresentar os dados obtidos com questões abertas que investigaram as expectativas, espirituais ou materiais, que as mulheres nutriam em relação ao Transcendente no momento vivenciado. Cabe ressaltar que algumas mulheres, nos dois grupos, não disseram suas expectativas, mas sem afirmar que não tinham nenhuma; do mesmo modo, outras apresentaram mais de uma expectativa, e para os interesses desta pesquisa optou-se por relacioná-las por número de repetições de cada elemento intencionado. Não trazem dados quantitativos percentualmente diferenciados, uma vez que a intenção nestes casos é observar a qualidade da expectativa.

A saúde e a força foram os elementos coincidentes nos dois grupos como objeto de expectativa em relação à Deus sobre sua condição de gestante ou parturiente. Contudo, o grupo B assinalou mais elementos de caráter subjetivos e de dimensões espirituais, tal qual proteção, ajuda e bênção para a família. No grupo A, foram demonstradas expectativas espirituais, tal quais felicidade, paz, esperança e iluminação; todavia, foram massivamente observadas expectativas bastante concretas, de expressão prática, sobretudo no que se relaciona à possibilidade de permanecer com a criança gerada de forma digna.

Essas tabelas indicam que nas duas estratificações desta pesquisa foram manifestadas expectativas em Deus sobre a condição vivida, porém de forma mais objetiva por aquele que expressa menores possibilidades materiais de manutenção da vida.

As tabelas 6 e 20 procuraram apresentar os dados obtidos sobre o que as mulheres grávidas ou parturientes entrevistadas acreditavam que Deus esperasse delas na condição que vivenciavam. Nesta categoria, observa-se que no grupo A é marcante a presença, mesmo que latente, dos preceitos religiosos morais convencionados, através da crença de que Deus espera da mulher grávida ou parturiente que ela não peque mais e tenha comportamentos segundo os ensinamentos religiosos transmitidos como da vontade divina. A noção de que é necessário ser uma boa mãe também foi repetidamente mencionada. Apenas uma das mulheres neste grupo disse acreditar que Deus espera que ela realize suas vontades e seja feliz.

Já o grupo B demonstrou pensar que Deus espera da maternidade uma aproximação dele e um aprimoramento ético. Uma das colaboradoras também acredita que Deus espera que ela possa se agradar da maternidade, e uma não sabe o que Deus espera dela (embora suponha que ele espere algo).

As tabelas 7 e 21 buscavam demonstrar os motivos pelos quais a religião ajuda a maternidade, acreditados pelas colaboradoras que afirmaram a importância da religião nesta condição vivida. O fortalecimento da Fé e do equilíbrio pessoal encerra a expressão do grupo B neste sentido. Já o grupo A acredita que, além do fortalecimento da Fé, a religião facilita a relação humana com Deus neste momento de suas vidas.

As tabelas 8 e 22 Evidenciam a visão da mulher gestante ou parturiente em relação ao papel de Deus nestas circunstâncias de suas vidas. Os grupos aqui coincidiram na convenção de que Deus é pai e amigo, mas o grupo B expandiu o significado de Deus em sua experiência de maternidade: para elas, Ele é tudo, também considerado como salvador, importante, protetor.

Nas tabelas 9 e 23, foram explanados os dados referentes à crença da mulher do seu significado, para Deus, sendo agora mãe. A grande maioria nos dois grupos se vê como filha de Deus, com variações de depreciação pessoal também em ambos, o que expressa sentimentos de culpa referentes à maternidade ou à vida como um todo, latentes e não elaborados no psiquismo das colaboradoras. Também demonstra que a expressão convencionada pelo Cristianismo é marcante em todos os casos estratificados na pesquisa. Contudo, o grupo B também apresentou outras visões a este respeito: a noção de colaboradora da construção da vontade de Deus no mundo. Anteriormente analisado e comparado, curiosamente, a perspectiva de ser ‘a menina dos olhos de Deus’ repetiu-se nos grupos, podendo expressar tanto um sentimento de vocação para ser canal de luz e manifestação

divina no mundo através do papel de mãe, como pode apenas expressar a repetição alienada de alguma expressão reticente em algum grupo religioso específico.

As tabelas 10 e 24 tratam da descrição de Deus que as colaboradoras fizeram a partir da experiência com Ele durante a gestação, parto ou puerpério. Os dados aqui também são semelhantes: o Grupo A resume Deus como maravilhoso, lindo, amor e perdão, demonstrando um contato afetivo positivo com o Transcendente na maternidade, apesar das dificuldades encontradas e desgostos vividos com ela; o grupo B O define principalmente como protetor e maravilhoso, dando uma conotação de sentimento de segurança e realização com a experiência da maternidade.

Nas tabelas 11 e 25 foram apresentados os dados relativos à relação mantida com Deus na experiência específica da maternidade. Neste sentido, tanto a culpa como a proximidade de Deus foram relatadas no grupo A. Contudo, o mais significativo foi a compreensão, nesta relação, de que há uma expressa concreta de Deus inserida no corpo: alguma mulheres deste grupo, sem prévio contato entre si, afirmaram ter um anjo no ventre. Este dado leva crer que, em alguns casos, a vivência da maternidade é sentida como uma vivência particular de Deus, em que a mulher pode sentir-se “cheia de Graça”, mesmo sem anunciação divina, sem maravilhamento algum numa concepção absolutamente natural, sem presença de criança sagrada: demonstra que a maternidade em si traz santificação, legitimidade e valorização para à vida da mulher que se sentem mais próxima de Deus, paradoxalmente à condição de desamparo social e desespero econômico, e mesmo com a dor e o medo nesta condição sofridos.

Não distante destes resultados, a tabela 25 aponta que, para o grupo B, a relação com Deus na maternidade é marcada pela paz e tranquilidade, pela proximidade e intimidade.

O significado de ser mãe foi investigado nos questionários e os dados foram apresentados nas tabelas 12 e 26. Ambos os grupos referiram-se à maternidade como responsabilidade, porém o sentido mais repetido nos dois grupos para tal experiência de vida foi o de dádiva e benção, o que expressa a relação consciente que as mulheres entrevistadas fazem entre maternidade e transcendência.

As tabelas 13 e 27 investigam o sentimento predominante por Deus na experiência da maternidade entre as colaboradoras desta pesquisa. Para o grupo A este sentimento se resumiu em Gratidão e Adoração.

Não distante destes resultados, a tabela 27 aponta que, para o grupo B, os sentimentos que a maternidade provoca na mulher em relação a Deus são basicamente de gratidão, paz e alegria, demonstrando que, mesmo no caso da colaboradora deste grupo que declarou rejeitar a gestação, o sentimento predominante é de que Deus deposita esperança nela: a maternidade é um sinal de crédito divino.

Por fim, os dados apresentados nas tabelas 14 e 28 indicam o sentido espiritual e místico atribuído pelas colaboradoras à experiência da maternidade pela qual passam. A noção de assumir responsabilidade e converter o propósito de vida marcou a concepção expressada no Grupo A. Já o grupo B observou que o sentido místico da maternidade configurava em suas vidas uma possibilidade de aprendizado e evolução pessoal, capaz de gerar equilíbrio, felicidade, união familiar e proximidade de Deus.

De modo geral, a análise destes dados aponta que tanto no grupo A como no grupo B, a maternidade é encarada pelas colaboradoras também como uma experiência espiritual, com episódios místicos, e que necessita da vivência religiosa para ser mais bem aproveitada, sobretudo o procedimento da oração. A relação com Deus nos eventos iniciais da maternidade (gestação, parto e puerpério) foi relatada em todos os casos investigados, em diferentes expressões, mas com marcante caráter positivo e afetuoso, apesar dos casos de rejeição ou sofrimento vividos pela mulher, presentes por causa da gestação.

O que se observa é que em todas as categorias e em todos os itens investigados houve sempre a associação entre uma experiência mística, religiosa ou espiritual com a própria condição de mãe vivida pelas colaboradoras. Resultado:

1. Em todos os casos investigados, observa-se que há uma ligação entre a vivência da maternidade e a ocorrência de experiências consideradas místicas pela literatura especializada; o mesmo ocorre para a espiritualidade da mulher, para relação que passa a manter com o Transcendente (expressando-se mais intensa no grupo A e intensificando a relação, quando já era considerada de proximidade antes da gestação), melhorando a experiência religiosa, sobretudo pela oração pessoal.

2. Não foram observadas diferenças expressivas quanto a presença de experiência mística na gestação, parto e puerpério entre os grupos, embora, conforme analisado, hajam diferenças pontuais quanto o tipo de experiência mística mais incidente em cada um dos grupos.

3. Conforme a análise qualitativa e quantitativa que os dados colhidos podem demonstrar, no decorrer das investigações há uma maior repetição de determinados significados atribuídos à maternidade pelas colaboradoras, que remetem diretamente às noções religiosas. A saber, no Grupo A, a Benção, o Medo e a Rejeição, a Culpa e a Redenção, a Conversão como uma alternativa de esperança, e a Santidade; no grupo B, a Santidade e o Crescimento Espiritual, a Benção e o Poder. Neste sentido, os dados demonstram que a qualidade da experiência de Deus na maternidade pode alternar-se ou diferenciar-se nos grupos de mulheres com circunstâncias mais ou menos favoráveis para o desafio da maternidade. Contudo, apontam que estão igualmente presentes em ambas as realidades.

8.4. Análise Psicológica sobre a técnica projetiva dos Desenhos Temáticos: o que significa Ser Mãe

Dada a impossibilidade de acessar a experiência em si de forma empírica, este estudo recorreu a três métodos investigativos para aprofundar o conhecimento sobre a experiência da maternidade e a experiência mística por ela desencadeada na mulher gestante ou parturiente. Já amplamente discutido neste trabalho, quaisquer destes métodos são sempre incompletos pela natureza do objeto estudado: a experiência humana é impenetrável em sua totalidade, profundamente íntima a cada um que a vive, limitando o conhecimento racional de fora do fenômeno.

Sendo assim, os dois métodos iniciais utilizaram a linguagem verbal como meio para penetrar a experiência mística e religiosa na maternidade, através de uma entrevista semi dirigida e de um questionário, cujos dados foram apresentados acima. O último método utiliza-se da linguagem simbólica, analisando os ícones e símbolos aos quais as colaboradoras recorreram para representar a maternidade através da técnica projetiva do desenho direcionado pelo tema “Ser mãe”. A análise destes símbolos, sobretudo quando remetem também a elementos do Sagrado, será apresentada a seguir. A princípio, o mesmo critério de divisão e comparação entre os dois grupos de colaboradoras seria utilizado, mas como se observou, os símbolos utilizados com maior frequência eram comuns nos dois grupos. Optou-se aqui, então, analisar os símbolos de forma geral, em seu conteúdo arquetípico e, deste modo, referentes à coletividade.

Cabe ainda ressaltar, que nem todas as colaboradoras realizaram esta etapa da coleta de dados. As poucas colaboradoras que se negaram a realizá-la, unanimemente justificaram-se pela falta de habilidade com desenho, dizendo-se desconfortáveis para fazê-lo. Evidentemente, a recusa também pode ser interpretada como uma manifestação inconsciente da dificuldade da mulher compreender a totalidade das transformações e da experiência que vivencia como mãe.

Contudo, muitas das que aceitaram esta etapa da investigação, lançaram mão da linguagem escrita ou verbal para complementarem suas expressões – o que não era previsto metodologicamente, mas que não foi desprezado nestas análises. Além disso, observamos, em muitos casos, mais de um símbolo, ícone ou elemento nos desenhos, que foram computados não por colaboradora, mas pelo número de repetições no grupo. Deste modo, os dados serão apresentados pelo número de incidência dos símbolos utilizados, seguido da análise dos seus significados, apontando para um significado coletivo. Não se realizará a análise individual de alguns desenhos representativos que, embora realmente interessante, não seria relevante para os propósitos desta pesquisa.

No grupo A foram obtidos 13 desenhos, sendo que o elemento mais recorrente entre eles foi a figura da árvore com frutos ou planta com flores, encontrado em seis produtos das colaboradoras em resposta ao tema “Ser mãe”. Também muito repetida foi a representação da casa ou da família, encontrada em cinco desenhos, tal como a figura do coração. As figuras do sol ou da luz, e a figura da nuvem foram repetidas por quatro colaboradoras em seus desenhos. Três participantes representaram o corpo feminino com a criança dentro do ventre, e em dois desenhos observaram-se representações de pássaros. Foram encontrados desenhos de Igreja com Cruz em dois desenhos representando o significado de “ser mãe” para estas participantes. As figuras da borboleta, do anjo, e da estrada (caminho) apareceram uma única vez cada, em diferentes desenhos. Ao todo, contamos com 34 elementos desenhados para significar a maternidade neste grupo.

Já o grupo B colaborou com 08 desenhos, sendo que a figura da luz ou do sol apareceu em sete deles, constituindo o elemento mais repetido para expressar o significado da maternidade. O corpo feminino com barriga ou com uma criança nos braços foi observado em quatro desenhos, sendo o segundo mais repetido neste grupo. A representação da maternidade como árvore com frutos ou plantas com flores foi encontrada em três desenhos. O mesmo número de repetições entre os desenhos foi conferido para a representação do coração, tal qual

para o elemento da casa ou família. Pássaros, chuva e um par de mãos que descem do céu foram figuras observadas uma vez em diferentes desenhos.

Os elementos escolhidos pelas colaboradoras para representar a maternidade não só foram recorrentes no grupo em que foram agregadas mas, como se observa, foram coincidentes entre as colaboradoras em geral, independente da crença, da estabilidade familiar, da condição sócio-econômica ou da aceitação ou desejo pela maternidade por parte das mulheres. Deste modo, os parágrafos seguintes se deterão a discutir a simbologia dos elementos encontrados para, por fim, elaborar uma análise do significado da maternidade para as colaboradoras desta pesquisa, bem como a expressão mística que este evento lhes pode apresentar.

A Maternidade como Luz e Sol

A Luz é elemento que evoca a claridade, o brilho, o fulgor. Deste modo, não só simbolicamente, é expressão utilizada para referência ao esclarecimento, à explicação. Ainda, é a expressão utilizada para o parto: *dar à luz*. De acordo com Cirlot (2005), a luz é símbolo que se identifica com o Espírito, sendo manifestação da moralidade, da intelectualidade, das virtudes. Para o autor, a luz ainda está associada como símbolo da força criadora e da energia cósmica. Psicologicamente, defende o autor, o recebimento da luz significa aquisição de consciência e força espiritual.

Para Chevalier; Gheerbrant (2005), a luz enquanto símbolo e enquanto metáfora tem suas fronteiras indecisas, e questionam se a luz como aspecto final da matéria não seria a mesma luz a qual se referem os místicos em seus relatos. De todo modo, os autores apontam que ao se contrapor à obscuridade, a luz simboliza valores complementares de uma evolução, verificando tal significado em culturas humanas ocidentais e orientais, contemporâneas ou antigas.

Toda saída das trevas, toda superação de tempos sombrios, os rituais de iniciação, ou mesmo a concepção de vida após a morte são recorrentemente ilustrados pelo símbolo da luz em diferentes tempos e culturas humanas, garantindo à luz uma expressão de desenvolvimento.

A luz também é metáfora recorrente para apontar os elementos sagrados, divinos ou espirituais como um todo em diferentes tradições culturais. Chevalier; Gheerbrant (2005) afirmam que na China, no Islã, na Cabala, no Judaísmo e no Cristianismo a figura da luz está

ligada à noção de ponto primordial que produz a extensão e a existência do mundo, iluminação que ordena o caos, irradiação que dá forma à vida. Neste sentido, a luz enquanto simbolismo se apresenta par ao símbolo do sol, que coincide com o coração do mundo (símbolos também utilizados pela amostra desta pesquisa para representar a maternidade).

A luz também pode expressar a capacidade da intuição e do conhecimento sem refração, integral e, justamente por isso, não discursivo, mas solar, direto, profundo. E a noção de que a luz sucede as trevas (ignorância) é utilizada como metáfora tanto no corão como na bíblia, entre os taoístas e entre os budistas. Deste modo, podemos observar que entre religiosos de diferentes tradições, o simbolismo da luz é próprio de determinadas experiências místicas: do encontro com a essência divina não conhecível pela razão humana. Até mesmo entre os celtas, como explica Chevalier; Gheerbrant (2005), a noção de intervenção dos deuses dá-se pela luz, sobretudo pelo deus Lug, rosto do Sol. De todo modo, no Cristianismo, tradição religiosa básica da cultura ocidental contemporânea e berço cultural da amostra desta pesquisa, na ambivalência luz-trevas, a luz é o próprio Deus: “... a revelação mais adequada da divindade se efetua pela luz” (Chevalier; Gheerbrant, 2005: 569).

Além desses significados, a luz é também portadora do sentido de força fecunda e criadora, sendo capaz de dar a vida. Chevalier e Gheerbrant (2005) afirmam que em algumas tradições tibetanas acreditava-se que a vida humana tinha origem em uma luz que emanava do corpo do homem, penetrando a matriz da mulher, tal qual “... a luz da graça fecunda o coração da criatura chamada por Deus” (*Ibid.*: 569).

Nos relatos místicos, todo estrondo de manifestação divina, todo acontecimento maravilhoso e inexplicável é relatado pela metáfora de uma forte luz que invade a realidade da pessoa, epifanias da presença celestial. O culto à luz e/ou ao sol é expressão da profundidade do significado deste símbolo na alma humana: expressa a força celeste, o medo e a esperança humanos, lembrado em mitos, ritos, lendas e contos de todos os tempos. Na tradição cristã, a luz também é a portadora da Revelação, em que se manifesta um Deus bom e misericordioso: “Assim, nesta acepção mística, a glorificação da luz é total, uma vez que se torna, ela própria, a Epifania primordial, onde a Qualidade sensível é tão forte que, sem precisar encarnar-se numa forma, Deus se revela nela, faz dela Manifestação, em oposição às Trevas” (*Ibid.*: 570).

Nos Salmos, nos profetas e também nos evangelhos, a luz simboliza a vida, a salvação e a felicidade dadas diretamente por Deus, simboliza o próprio Deus, sua Lei e caminho, bem

como sua palavra, que penetra e dissipa as trevas. Em especial nos evangelhos, o messias traz luz ao mundo, e Jesus é apresentado como luz do mundo, e seus seguidores devem ser reflexos dessa luz na conduta diária.

Deste modo, a luz configura um símbolo do mundo celeste e da eternidade, da divindade. Psicologicamente, refere-se à ascensão, elevação, ampliação da consciência e individuação da pessoa.

Do mesmo modo, o Sol é recorrentemente associado ao plano celestial ou à manifestação da divindade por muitas culturas primitivas, quando não é o próprio deus do povo, filho do deus, ou olho bom do deus. Sendo fonte de calor e luz, torna-se a fonte da vida. Assim, recorrentemente seus raios são utilizados para representar as influências celestiais, as manifestações divinas no plano profano. Por sua alternância nascente-poente, torna-se símbolo de morte e ressurreição, bem como da imortalidade espiritual. Sua luz é o conhecimento intelectual, bem como ele representa a inteligência cósmica em diferentes tradições culturais: o sol é símbolo de Buda, de Cristo, Apolo.

É neste sentido que o símbolo do sol também é associado à realeza e ao império, bem como à autoridade. Deste modo, pela Sociologia e pela Psicanálise, o sol também está associado a elementos masculinos, à instrução, à consciência, educação, moral, disciplina, podendo configurar no ocidente contemporâneo a opressão social, bem como a censura em quadros de desequilíbrio de poder. De acordo com Edinger (2000):

A luz representa a consciência. Todos os povos têm mitos da criação que a descreveu como a criação da luz. Esses mitos se referem à criação do Ego, que é a luz da consciência nascida das trevas inconscientes. Da mesma forma, a madrugada é o nascimento diário da luz do sol é uma imagem capaz de representar a consciência emergente (...). A sabedoria é a luz no sentido psicológico. Os sábios são os portadores da luz da consciência. (2000: 181)

Assim, Edinger (2000) afirma a luz como símbolo psicológico da vida, da salvação, com considerável dose de numinosidade ao se relacionar com a Graça. Quanto ao sol, ao classificá-lo como “janela para a eternidade”, o indica como elemento de expressão da experiência pessoal de ser um indivíduo integrado.

Para Campbell (2007), o sol é símbolo universal de alimento e nutrição, expressando a idéia de comunicação da energia divina com o útero do mundo, capaz de gerar a vida e a renovação.

De acordo com Jung (1987), a luz faz alusão à divindade. Do mesmo modo, o sol em sua forma circular “desperta o sentimento da mais sublime harmonia” (1987: 71). Por ser o relógio do universo, o sol aponta o sentido do movimento contínuo, como que indicando a consciência através do “nevoeiro” da consciência onírica. De todo modo, como uma mandala, o sol indica a transformação da consciência para a totalidade, conforme Jung descreve:

A mandala parece representar uma ampliação deste ponto particular (...). A mandala histórica servia de símbolo para interpretar filosoficamente a natureza da divindade para representa-la de forma visível (...). A Totalidade (perfeição) do círculo celeste e a forma quadrada da Terra contém os quatro princípios, ou elementos, ou qualidades psíquicas, exprime a perfeição e a união. Assim, a mandala desempenha o papel de símbolo de conjunção. (1987: 84).

Jung afirma que o sol, constituindo uma mandala, é uma “confissão involuntária de uma situação espiritual particular” (*Ibid.*: 86). Assim, aborda o sol como figura arquetípica do mito do herói, que traz consigo a influência da repetição da força que o símbolo evoca, conferindo um efeito numinoso a ele.

Jung (1985) afirma que a integração, o processo de tornar-se si mesmo através da reflexão e concentração daquilo em que se achava disperso e que nunca foi colocado adequadamente numa relação de reciprocidade à consciência, é representado pelo símbolo da luz. Este símbolo, para o autor, expressa o confronto do sujeito consigo mesmo decorrendo na plena conscientização da pessoa, mesmo quando exige-lhe certo sacrifício pessoal. Para Jung, a individuação, esta síntese de uma nova unidade composta das partes anteriormente dispersas, é a totalidade compreendida inconscientemente como criadora – a luz. Já o sol é em sua concepção o símbolo do objetivo geral do processo de transformação e espiritualização.

Para Jung (1999), o sol ocupa lugar de relevância no desenvolvimento do espírito humano em encontro místico com a divindade. Aponta que o sol é símbolo arquetípico dos seres do ar ou do pensamento, “... vapores que se desenvolvem pouco a pouco sob a ação do fogo cuja intensidade aumenta gradativamente, e que se elevam” (IDEM, 1999: 116), bem como que a luz é elemento de purificação da alma, como símbolo daquilo que reforça a consciência pessoal: “pela compreensão, o inconsciente é integrado” (*Ibid.*: 135).

Jung (2000), ainda afirma que, por constituir um elemento mitologizado da natureza, o sol não é para o ser humano primitivo apenas uma alegoria, mas uma expressão simbólica do seu drama interno, apreendido por sua consciência apenas pela projeção da natureza externa, o

que faz do sol um arquétipo que expressa profundamente a alma humana: como luz da consciência, lugar de transformação e despertar, ícone da inteligência, sabedoria e conhecimento de valor. Como mandala, significa o centro ordenador do inconsciente, um olho ou janela que visualiza o interior do sujeito, por onde passa a claridade que purifica e amplia a consciência de si mesmo. Assim, a luz configura um sentido para a obscuridade, orientando a alma do indivíduo. Jung (2000) nos lembra ainda que a luz é imagem primordial da figura materna, presente nos relatos místicos de diferentes tradições religiosas como vivência de Deus.

Deste modo, primordialmente o sol é símbolo de fecundação, intelecto e iluminação celestial, que exprime felicidade daquele que está em harmonia e união sincera com o divino. É símbolo da clareza, da inspiração, da expressão talentosa e artística, da felicidade conjugal e fraternidade, que se alcança pelo aguçamento da consciência promovido pelo sol e sua luz, fonte de conhecimento e energia.

É curiosa a utilização destas figuras – tão intimamente ligadas às noções de conhecimento e manifestação celestial nas tradições culturais, e tão recorrentes nos relatos místicos como elemento que aponta a presença divina – para significação da maternidade para a amostra desta pesquisa.

Analisando tais figuras enquanto arquétipos do elemento de contato com Deus, da expressão mística de um conhecimento e consciência mais amplos do sentido da existência, dos círculos celestiais e eternos, bem como do próprio desenvolvimento pessoal, podemos indicar um significado místico para a própria maternidade quando representada pelos mesmos símbolos. Ou seja, esse dado obtido no material colhido pela pesquisa assinala um sentido mais profundo que o natural de reprodução e perpetuação da espécie, e até mais amplo que a noção psicológica da maternidade: aponta uma dimensão espiritual de elevação e maravilhamento, de manifestação celestial através da experiência vivida pela mulher na maternidade. Este aspecto observado não afirma que a maternidade é uma expressão de Deus em si, ou mesmo que seja uma manifestação mística, mas que para o grupo pesquisado, a maternidade apresenta-se como uma experiência de Deus por atingir a profundidade da vida e, nesta abertura que ultrapassa qualquer limite, é possível encontrar o Transcendente em si mesma, através do símbolo da luz e do sol: na bondade, no sentido da vida, na superação das frustrações, na iluminação.

O coração como símbolo da Maternidade

O coração, órgão muscular situado na cavidade torácica, é o centro motor da circulação sanguínea e símbolo repetidamente utilizado para referir generosidade, amorosidade, vontade, inclinação, bravura, coragem e energia moral. Desde a antiguidade considerado o centro mais importante do corpo humano, o coração é considerado dos primórdios da civilização humana até o início da modernidade como o verdadeiro estabelecimento da inteligência e da intuição, superior mesmo ao cérebro, considerado apenas como um instrumento de realização do coração até então. De todo modo, conhecimento, em sentido amplo, não exclui os afetos que, nas sociedades modernas ocidentais, são considerados os produtos do coração.

Considerado o centro do corpo necessário para a vida na eternidade pelos Antigos egípcios, o coração está ligado à figura do sol nos sistemas analógicos antigos, correspondendo ao centro e ao amor. De acordo com Cirlot (2005), a alquimia entende que o coração é o sol no homem, tal qual o ouro o é na terra.

Sua centralidade remete à unidade e ao amor, à fusão mística de sentimentos que impulsionam num determinado sentido para o mesmo centro. Deste modo, pode significar o centro de iluminação e felicidade. De acordo com Chevalier; Gheerbrant (2005), é de fato o centro vital humano, e por isso sua força como símbolo do afeto e das funções intelectuais e morais são tão incisivas.

As tradições culturais e religiosas, desde a antiguidade, também apontam o coração como o lugar do trono de Deus no ser humano: Grécia, Hinduísmo, Judaísmo, Islamismo, Cristianismo. Deste modo, o coração parece ser o centro da individualidade da pessoa, retorno de sua trajetória espiritual, representando o estado primordial de onde surge e onde se localiza a atividade divina. O coração é repetidamente considerado o templo e o altar de Deus, capaz de conter-lo por inteiro; é centro espiritual. De acordo com Chevalier e Gheerbrant: “O duplo movimento (sístole e diástole) do coração faz dele ainda o símbolo do duplo movimento de expansão e reabsorção do universo” (2005: 281).

Neste sentido, em diferentes épocas e culturas, o coração significa mais que o órgão na cavidade torácica; é elemento de elevação do ser humano até o princípio da luz, garantindo iluminação espiritual, intuição intelectual, revelação à pessoa. Assim, sua função é governar a vida. É o centro de vida, de vontade e de inteligência em cada pessoa.

Chevalier; Gheerbrant (2005) afirmam que a imagem do coração está associada com o Santo Graal, a taça da última ceia de Cristo que também recolheu seu sangue na cruz: de acordo com a lenda, tal cálice tem, como o coração, a forma triangular, e contém a poção da imortalidade, encontrada no coração do mundo.

Na sabedoria da mitologia egípcia, o coração de uma pessoa é o seu próprio Deus, e na arte ocidental é comparada à consciência, considerada a “... apreciação do deus que está em todo corpo” (*Ibid.*: 281). É universalmente considerado o símbolo da presença divina e da consciência desta presença, bem como o centro da vida.

Contudo, nas tradições Judaica e Cristã, o coração é o homem interior, bem como sede do princípio do mal e da perversão, por sua ligação com a carne e com o sangue. Contudo, na mesma tradição, meditar é falar ao coração, e os sábios de coração são os que têm espírito de sabedoria. A Bíblia recorre à figura do coração como elemento metafórico por inúmeras vezes, em que o coração tem papel central na experiência espiritual, sendo muitas vezes utilizado como sinônimo de espírito. Do mesmo modo, no Islamismo, especialmente no Sufismo, o coração ultrapassa a noção da afetividade e assume um sentido de contemplação e de vida espiritual, lugar secreto da consciência, luz pela qual Deus vê a criatura humana. O coração assume o sentido de centro da consciência divina no corpo humano. De acordo com Chevalier; Gheerbrant:

Os nomes e os atributos divinos constituem a verdadeira natureza do coração: o coração representa a presença do Espírito sob seu duplo aspecto (Conhecimento e Ser), porque ele é, ao mesmo tempo, órgão da intuição (...) e o ponto de identificação com o Ser. O ponto mais íntimo do coração é chamado de mistério e é o ponto onde a criatura encontra Deus. (2005: 282)

Além disso, a imagem do coração também se associa à misericórdia, pois ao sediar o amor, expressão de Deus, o coração manifesta a compaixão e caridade, espelhando a realidade invisível de Deus. Assim, assume a forma pela qual Deus se revela e O exprime misteriosamente para o místico. Assim, repetidamente nos relatos místicos observa-se que Deus fala, revela, se manifesta ao coração do santo. É freqüente em diversas culturas a utilização da mesma palavra para designar coração e espírito, mas também alma, pulso, pensamento e memória. Só na modernidade o coração enuncia o amor profano, mas sem perder a expressão de caridade, amizade e retidão.

Edinger (2000) associa a figura do coração a elementos psicológicos carregados de sentimentos e intensidades emocionais. Campbell (2007) afirma que o coração gentil,

enquanto elemento simbólico, é requisito para o indivíduo em sua saga, em seu próprio mito do Herói: é onde está seu talento, sua vida, a resposta para a eternidade. Já Neumann, o afirma como elemento arquetípico que expressa o arquétipo da Grande Mãe, expressando sabedoria, nutrição, vida e bem supremo: “ainda percebemos a situação original em que a palavra “nasce” como essência da totalidade corporal divina, o Grande Círculo, a situação em que se diz:” meu coração, minha mãe””. (2001: 63)

Para Jung (2000), o coração configura arquétipo do inconsciente, da “intimidade pessoal encapsulada” (2000: 30), repleto de câmaras e mistérios. Por este ângulo, Jung (1999) relaciona o coração ao inconsciente, sede da alma, mas também sombrio e sinistro, de onde sai tanto o amor como os maus pensamentos: “as contradições morais da natureza humana, que encontram sua nítida expressão na vida dos afetos” (IDEM, 1999: 78).

Deste modo, denota-se que, arquetipicamente, o símbolo do coração remete à inteligência, intuição, sabedoria, afetividade e amor sobrenaturais, ou seja, oriundos de uma dimensão transcendental, a ponto de ser considerado o do Sagrado e de sua revelação no corpo humano e, assim, centro gerador da vida.

Repetidamente utilizado como significação da maternidade entre as colaboradoras desta pesquisa, tal símbolo remete, em primeira instância, ao afeto e amor que a mulher experimenta em relação à criança gerada. Sem sombra de dúvidas, o coração é um símbolo do amor repetidamente utilizado e universalmente convencionado nas sociedades ocidentais contemporâneas, e um meio fácil e quase objetivo de expressar a magnitude do amor, com todas as contradições que este sentimento pode conter, sentido pela mulher nesta circunstância específica pesquisada. Além disso, quase que convenção é a noção de amor materno em nossa sociedade: é uma cobrança social que a mulher ame o rebento, e casos de rejeição do feto ou do recém nascido pela mãe são veementemente criticados pela sociedade ocidental. Deste modo, o símbolo do coração nesta pesquisa pode ser uma influência cultural, ou mesmo um meio de sentir-se aceita ou integrada na situação vivida pela mulher.

Contudo, numa leitura mais profunda e fazendo uso da análise arquetípica do símbolo em diferentes culturas e tradições, o coração pode também remeter, em nível inconsciente, à iluminação e sabedoria sagradas, a um encontro com o Transcendente na experiência profana da vida, sacralizando a maternidade para a mulher que a vivencia. Pode enunciar uma experiência de melhor compreensão sobre o sentido existencial da sua vida, uma revelação ou intuição intensa sobre sua pessoa e a administração de sua história, tanto como pode traduzir o

afeto produzido pela experiência de maternidade no sentido de centralização da vida, ampliação da própria consciência e iluminação espiritual, no encontro com Deus.

Se, de acordo com Boff (2002), anteriormente referenciado, todo o que tem uma experiência de Deus, tem uma experiência mística, o material projetivo colhido neste trabalho demonstra que a maternidade é uma das vias para esse conhecimento pessoal na vida de uma mulher.

A Família e a Casa exprimindo o significado da Maternidade

A imagem da família, junto ou não de uma construção residencial foi observada repetidamente entre as colaboradoras para expressar o significado da maternidade pelo desenho. A família é a constituição de união entre pessoas por laços de sangue ou por contração de matrimônio, por um compromisso, aliança, ou adoção, apontando para uma relação de intimidade, de confiança, de hábito e proximidade.

Para Dias (2005), a família é a principal instituição social, configurando, como tal, um complexo e organizado sistema de relações relativamente permanente, que incorpora valores, procedimentos comuns, e atende determinadas necessidades básicas do indivíduo e da sociedade (segurança, apoio, aprendizagem, etc.). Deste modo, tece conjuntos organizados de crenças e normas, e uma rede de papéis e status, operando a cultura e a estrutura social. Não constitui necessariamente um grupo social, uma vez que a associação não é motivada pela coincidência de objetivos entre seus membros, nem no encontro de interação social entre eles; mas compõe uma instituição social por apresentar regras e procedimentos que regulam o comportamento e a relação entre pai e filhos, marido e esposa, irmãos, etc. Os membros da família, na interação contínua e posse de objetivos comuns, então, formam um grupo social.

A família, deste modo, apresenta as funções básicas de regulamentar o comportamento sexual de seus membros, repor membros à sociedade de uma geração á outra através da reprodução, cuidar e proteger as crianças, doentes e idosos, socializar as crianças e jovens, manter posição e instituir status social por meio de herança social, proporcionar segurança econômica e afetiva a seus membros. De acordo com Dias (2005), sua forma pode variar conforme a cultura, com uma enorme tolerância nas sociedades atuais entre famílias conjugais e consangüíneas, bem como em relação á sua funcionalidade. Contudo, defende o autor, suas funções básicas permanecem essencialmente as mesmas.

Neste sentido, à família é conferido um sentido de respeito e devoção, até mesmo de sacralidade, nas sociedades mais tradicionais. Pode simbolizar a segurança, a confiança, unidade amorosa, intimidade, crédito. Remete à aceitação social, ao amparo, aos valores e, sobretudo, à identidade da pessoa, configurando o corpo do qual se constitui um membro, com papéis, função e importância definidos.

A casa enquanto lar é a edificação concreta que abriga e protege as pessoas com laços de familiaridade. De acordo com Cirlot (2005), em geral a casa aparece nos relatos dos místicos como o elemento feminino do universo, além de associar-se espontaneamente com o corpo e vida humanos, sendo uma expressão dos pensamentos, personalidade, valores de quem a habita. Na psicologia, seu significado pode apontar para os estratos da psique humana, expressando sua persona, sua personalidade, seus pensamentos, sua consciência, os instintos e os aspectos sombrios e inconscientes da pessoa que a representa. Para Doucet (1997), o simbolismo da casa faz alusão à vivenda espiritual, onde o espírito humano se abriga e desenvolve, processa e elabora sua realidade existencial.

Já para Chevalier; Gheerbrant (2005), a casa remete-se à noção de centro da vida, ou mesmo de universo, exprimindo um simbolismo cósmico. Diversas tradições religiosas orientam a construção da habitação e alojamento humano de acordo com o posicionamento do sol e de outras estrelas para garantir a paz, a harmonia, a luz, a circulação energética. O taoísmo, por sua vez, considera que os centros energéticos sutis no corpo humano, elos de conexão com o sagrado, são enormes moradas, mansões, no interior do corpo humano – este, deste modo, configuraria uma morada provisória do espírito humano. A concepção irlandesa antiga, neste exemplo, aponta a casa como a atitude e a posição dos homens em relação às forças soberanas do outro mundo, constituindo uma imagem do cosmo humano e reflexo do céu sobre a terra.

Campbell (2007) a família é símbolo da associação dos elementos masculinos, representados pela mente, espírito ou alma, aos elementos femininos de uma pessoa, representados pela noção de corpo e matéria (ou seja, aquilo que pertence à mãe, *mater*). Para ele, pode significar a necessidade em associar tais elementos, integrando à psique os elementos femininos ligados ao corpo, à Terra e ao universo material, refutando o desprezo e desconfiança a estes componentes da totalidade humana, que a repressão das emoções produziu no monoteísmo judaico-cristão.

Neumann associa tanto família quanto casa como símbolos do útero, carregados da função protetora do arquétipo da Grande Mãe, expressando segurança, abrigo e limite. Assim, afirma estes elementos como caracteres de transformação da consciência: “O feminino, em sua qualidade protetora e acolhedora, congrega em si a vida da família e do grupo sobre o símbolo da casa” (2001: 125). Neste sentido, Neumann aponta estas figuras como símbolos da sacralidade, do mistério da origem, que remete aos deuses primordiais, tão infernais quanto criadores. Para Neumann (2001), a casa e a família são símbolos centrais da realização dos mistérios primordiais femininos, bem como dos mistérios de preservação – expressam, em si a transformação da consciência.

Para Jung (1987), a figura da casa remete à atitude religiosa, à busca do auto-conhecimento e à concentração interior.

Neste sentido, a casa configura o ser interior, e os estados da alma humana, bem como refúgio e abrigo amoroso e sensível, que protege e assegura a pessoa. Exprime, ainda, as facetas psíquicas do indivíduo, bem como as evoluções e desenvolvimento psicológico que possa fazer.

Deste modo, a expressão da maternidade pelas colaboradoras desta pesquisa enquanto casa ou família denota a maternidade como meio de legitimação e aceitação social, garantindo um status e respeito à mulher, especificamente pelo valor atribuído socialmente à família e, sobretudo, à figura da mãe. Esta figura, especialmente devocionada pelo Cristianismo, agrega valorização pessoal à mulher, ainda que a concepção do rebento não tenha ocorrido dentro dos padrões morais idealizados pela sociedade: toda mãe é santa. Além disso, tais elementos parecem indicar que a maternidade, mesmo em condições sociais adversas, agrega a sensação de segurança afetiva, uma vez que com o filho a mulher não será jamais solitária. Podemos ainda observar que no grupo mais carente a incidência destes símbolos foi maior que no grupo mais abastado; este dado pode indicar a projeção da satisfação das necessidades de segurança, unidade, agrupamento, segurança e proteção por meio da maternidade, que configuraria uma possibilidade de desenvolvimento pessoal, moral e social para a mulher.

Maternidade: a árvore que dá frutos, a planta que floresce

A árvore ou planta, o vegetal em si, que cresce e multiplica-se é objeto de identificação da vida desde os primórdios da civilização, em inúmeras sociedades humanas, constituindo um dos primeiros símbolos de contato com o Sagrado. De acordo com Doucet (1997), o significado de *árvore da vida* para estes símbolos é presente na mitologia e religião de quase todos os povos, associando à árvore um caráter feminino, uma vez que a vida provém da mãe. De acordo com Cirlot (2005), a associação entre deuses e árvores é freqüente nas mitologias, como se houvesse uma correspondência eletiva entre a planta e a realidade transcendental.

De todo modo, o símbolo da árvore parece apontar para o significado de vida, da sua densidade, crescimento, geração e regeneração. Com a força inesgotável da natureza, que morre e nasce, a figura da planta ou da árvore sugere a noção de imortalidade e, nesta vida sem morte, aponta a realidade absoluta.

De acordo com Croatto, a árvore, transfigura o que revela: manifesta poder em sua verticalidade, em sua capacidade de, mesmo com a perda de suas folhas e frutos, regenerar-se. Para este autor, o simbolismo da árvore é riquíssimo na experiência religiosa, pois é um grande símbolo da vida e da fecundidade que se renova inesgotavelmente: “Uma árvore pode hierofanizar a Vida transcendental na modalidade de renovação, crescimento ou longevidade, como também pode expressar a nostalgia da união com o mundo superior” (2001: 104).

Sua forma esguia e vertical sugere um centro em eixo, de uma vida que se inicia na escuridão da terra úmida e quente, e se desenvolve no sentido do céu. Por sua figura axial, naturalmente sugere a idéia de ascensão. Não é sem motivo que a cruz do Cristianismo coincide na iconografia com a árvore da vida. Com a linha vertical da cruz identificada com o tronco ou caule do vegetal, agrega-se ainda mais um sentido ao símbolo: o de eixo do mundo, de lugar central da vida.

Como explica Croatto, não é comum a existência de deuses-árvores nas mitologias, mas sua presença é marcante nas mitologias para indicar lugares santos e de vida abundante. Para ele, como a vida humana sempre dependeu muito do alimento vegetal, toda planta pode transfigurar a vida prolongada, ou mesmo a imortalidade no inconsciente coletivo humano. Deste modo, a vegetação também se associa a diversos mitos de renascimento. Em suas palavras: “... vejo e interpreto a árvore-símbolo como presença de outra Realidade que se descobre encobrendo-se na árvore conhecida” (2001: 93).

De acordo com Chevalier; Gheerbrant: “... a árvore é universalmente considerada como símbolo das relações que se estabelecem entre a terra e o céu” (2005: 84). Descrevem diversas culturas que atribuem às árvores a possibilidade de transição dos deuses, espíritos e almas entre este mundo e o além; nestas culturas, acredita-se que é pela árvore e os soberanos e mediadores espirituais transitam entre o céu a terra. Neste sentido, a árvore configura um elo entre a realidade objetiva e a realidade absoluta.

Muitos relatos místicos, nas tradições Islâmica, Judaica e Cristã, apresentam a árvore como meio de chegar e ultrapassar o sétimo céu, de ver Deus, de fazer aliança com o Criador, de alcançar a beatitude ou unidade com Deus. É debaixo de uma árvore, ainda, que Buda encontra iluminação.

Em geral, a árvore parece estar ligada, mesmo no imaginário popular, a todo processo evolutivo, de vigor, todo crescimento, seja de idéia, força, vocação. Suas partes fundamentais – raízes, caule ou tronco, e copa – também são facilmente associados á vida humana individual, como uma expressão do funcionamento psíquico da pessoa: seus instintos e seu inconsciente, submerso na terra; sua estrutura egóica, dando sustentação ao indivíduo; e suas idéias, pensamentos, fertilidade, produtividade, motivação, em expansão ou restrição. Os frutos e as flores, neste sentido, ganham conotação de fertilidade e criatividade, evocando ciclos e transformação, nutrição e beleza.

A evolução biológica visível nas plantas ou nas árvores sugere, a todo o momento, a idéia de fertilidade e fecundação, na qual se constrói uma percepção de magia até os dias atuais, seja nas lendas e mitologias, nos ritos religiosos, nas práticas curativas populares – inclusive para reforçar a capacidade de procriação feminina.

Contudo, ressaltam Chevalier; Gheerbrant, sexualmente o símbolo da árvore é ambivalente, podendo ser considerada a imagem do ser andrógono original, a gênese da natureza humana: se os frutos e flores remetem ao feminino em sua fecundidade, o cause ou tronco erguido verticalmente pode sugerir o poder e a força fálicos, constituindo, simultaneamente, um símbolo feminil e masculino. Nesse sentido, afirmam que: “Essa ambivalência do simbolismo da árvore, a um só tempo falo e matriz, manifesta-se ainda com maior clareza na árvore dupla: uma árvore dupla simboliza o processo de individuação no decurso do qual os contrários existentes dentro de nós se unem” (2005: 89).

Em todo caso, a imagem da árvore está sempre associada ao crescimento poderoso e maravilhoso da pessoa, da família, da cidade, da vida em geral. Seu poder se constitui a partir

de sua capacidade de regeneração, fecundação e fertilidade. E nisto reside sua sacralidade: o poder sobre o ciclo da imortalidade, o ciclo vida-morte-vida. Resultado da alquimia interior e da combinação dos elementos da seiva, água, terra e luz, a flor é modelo de desenvolvimento, graça, beleza essencial, imagem da perfeição. De acordo com Chevalier e Gheerbrant (2005), a flor é um arquétipo da alma, como um símbolo do centro espiritual humano. Do mesmo modo, os frutos de uma árvore são símbolos da abundância do espírito, um transbordamento de fecundidade, prosperidade ou mesmo imortalidade.

De acordo com Edinger (2000), a árvore é o alimento espiritual, símbolo da vida, da transformação e da ampliação da consciência. Campbell (2007) afirma que a árvore é símbolo da iluminação e redenção, constituindo arquétipo da salvação e do eixo do mundo ou existência do ser humano.

Para Whitmont (1998), a árvore é símbolo do paradoxo daquilo que simultaneamente sustenta a vida e a sacrifica, unindo elementos de salvação e plenitude à perda, pela renúncia da vontade do ego consciente. Para o autor, pode significar uma oferta inconsciente de significação ao ego e à consciência vazia de sentido existencial, num impacto que traz coesão à realidade vivida.

Jung também associa a figura da árvore à vida, considerando-a uma representação do processo inconsciente do vir a ser e da “força que dimana de si mesmo” (1985: 36). Quanto ao símbolo da flor, Jung (1987) afirma conter todo o significado da mandala, com seus elementos de totalidade e concentração. Deste modo, a flor configura um símbolo arquetípico da ampliação de um ponto particular na intimidade do indivíduo, ponto que aponta para o que de divino ou místico há nele. A flor aponta para a concepção de perfeição, união, totalidade, cujo centro está carregado de sacralidade; assim, é símbolo de atitude religiosa, de união do ser com o que denomina-se sagrado, supremo poderoso e valioso.

Quase metade dos desenhos obtidos nesta pesquisa apresentou estes símbolos: a árvore, a planta, as flores, os frutos, foram elementos significativos e recorrentes que expressam a maternidade para as colaboradoras. Deste modo, a princípio podemos perceber que a noção de fecundidade que transborda da vida é francamente sentida nas mulheres gestantes ou parturientes, significada por tais símbolos. Podemos descrever, a partir da leitura simbólica destes desenhos, que o sentimento de perpetuação, de imortalidade, poder e germinação são muito presentes na maternidade, que configura, nesta perspectiva, uma possibilidade de crescimento, desenvolvimento e evolução para a mulher.

No sentido espiritual, como se vê na análise do símbolo, a árvore é um elemento marcante e importante para apontar a ligação com o sagrado e com o mundo espiritual, a realidade absoluta. Diversas culturas e tradições religiosas, desde os primórdios da civilização humana, utilizam a figura da árvore para denotar uma relação transcendental. Diversos relatos místicos das tradições religiosas contemporâneas apresentam a árvore como elo entre a pessoa e a divindade. Sendo assim, a árvore configura uma expressão arquetípica da evolução espiritual dada na experiência mística de encontro com o sagrado. Tão recorrente nos desenhos coletados na pesquisa, o símbolo da árvore pode indicar que, na maternidade, a mulher experimenta um crescimento e um poder únicos e próprios desta condição, decorrente de uma experiência de vida-morte-vida em seu próprio corpo: morre uma mulher, nasce outra, que agora é também mãe; de onde nada existia, surge um novo ser humano, como flor ou fruto da humanidade. Como uma árvore que produz um fruto, a mulher gera a vida dentro de si na condição da maternidade; sagrada como a árvore, recebe em si a vida que se origina no Transcendente, vivendo uma experiência mística nesta condição natural.

Mãe nas nuvens

Os dois grupos desta pesquisa apresentaram a nuvem em suas composições projetivas sobre o significado de ser mãe. Constituindo uma massa de vapores de água condensados na atmosfera, a nuvem exerce grande influência no imaginário humano como algo que oculta aquilo que é maravilhoso ou misterioso. Por ser portadora da chuva, apresenta também o caráter fertilizador para searas e lavouras.

Enquanto névoa, a nuvem se relaciona com o mundo intermediário, a metamorfose, aquilo que é sendo algo diferente; remete àquilo que oculta a identidade perene com fenômenos e aparências, mantendo-se enigmático. Em suma, a nuvem é o símbolo da possibilidade de vir-a-ser.

Como progenitora de fertilidade, relaciona-se com tudo o que dá fecundidade: o grão, a terra, o fruto. Sua natureza com forma confusa e indefinida agrega à sua figura uma impressão de epifania. Por sua forma inconstante, pode ser símbolo de transformação e da alma atemporal.

De acordo com Chevalier; Gheerbrant (2005), em sânscrito a palavra *ghana* (nuvem) se refere também ao embrião primordial, assim também como no esoterismo islâmico a expressão *al'amã* (nuvem) diz respeito ao estado primordial e incognoscível de Alá. Do

mesmo modo, a alegoria da nuvem é tema em livros sagrados, lendas e mitologias em que o Sagrado se manifesta do céu em sua luz e, por meio das nuvens e suas sombras, o ser humano pode voltar-se e olhar parcialmente seu esplendor. Além disso, a nuvem é recorrentemente meio de sustentação de seres supra-humanos, sinal de vida ou de aceitação de sacrifícios em diferentes tradições religiosas.

Há também uma associação da nuvem à concepção de mensageira, que transita de um lado a outro, levando coisas no ar; tal concepção agrega o sentido profético dos oráculos sagrados transmitidos à humanidade. Em relação à sua capacidade de produzir a chuva, também é frequentemente associada às atividades celestiais, tendo simbolismo relacionado a revelações e teofanias.

Neste sentido, a presença de nuvens nas elaborações do significado da maternidade para as colaboradoras desta pesquisa pode apontar uma experiência de mistério não revelado na condição de mãe, seja por inseguranças em relação ao futuro, seja pela percepção da possibilidade de ser algo realmente novo em sua própria existência.

Como esse elemento está intrinsecamente ligado à água, e sendo esta um símbolo de vida, origem e abundância, a nuvem pode representar um dado indicativo de esperança de desenvolvimento e evolução através da maternidade para estas mulheres. Contudo, alguns desenhos manifestaram exatamente o sentido esotérico e místico do simbolismo da nuvem, acima trabalhado: de ocultar o mistério do Sagrado e seu esplendor, possibilitando sua parcial contemplação; de sustentar a divindade e, em sua nebulosidade, trazer sinais e mensagens santas; de simbolismo do próprio Deus que se manifesta em seu favor. Nestes casos especificamente, demonstra-se a experiência da maternidade como uma vivência profunda de Deus, com um sentido específico em sua vida, proporcionando clareza e crescimento.

A maternidade e o corpo: o símbolo da mãe e da criança

Algumas das colaboradoras representaram o significado da maternidade através de uma representação de uma mulher com barriga grande ou com uma criança no colo, revelando a experiência da maternidade como uma experiência basicamente no próprio corpo.

Conforme apresentado anteriormente neste trabalho, a maternidade e sua transformação física – gestação, parto, dar à luz, a realidade da existência da criança – traz como vivência psicológica à consciência da mulher uma série de símbolos na direção da vida, do ser, da força, ordem, conhecimento, e da própria limitação da condição humana, que

podem dar sentido novo à vida desta mulher. Esse sentido e essa dimensão de tornar-se co-autora da vida humana, conforme já trabalhado, provoca uma aproximação simbólica na direção mística de “criação”, com a noção da realização do Sagrado no próprio corpo.

Assim como aponta Silva (1998), Pereira (2003), Boff (2002), e Croatto (2001) cujas perspectivas fundamentaram este texto, a sabedoria de Deus pode se manifestar por qualquer coisa imanente, uma vez que nunca será a expressão de sua totalidade, que Deus é transcendente, e que a experiência mística se dá pela fé humana. Agrega-se a tais perspectivas a percepção de Maldonado (1997) e Silva (2003) de que a imagem mariana no Cristianismo, exaltada como mãe pura e amorosa, valorizada e seguida como modelo de mulher ideal, compõe a idéia de que o legítimo papel social da mulher é como mãe. Sendo assim, além do significado universal à figura da mãe como fecundidade, defendido por Porte e Schlesinger (1983), a mãe como figura simbólica representaria a própria manifestação da vida e canal pela qual o Sagrado a manifesta no mundo.

Como apresentado anteriormente por Silva (2003) e Larrañaga (1987), é justamente por estes fatores somados à influência da devoção mariana no cristianismo popular ocidental, que a noção da sacralidade contida na imagem da mãe é tão recorrente, compondo o arquétipo da Grande Mãe, princípio sagrado gerador da vida. De acordo com Doucet (1997), a imagem da mãe é abrangente, remetendo a toda feminilidade, emotividade, proteção, aconchego, amparo. A este respeito, afirmam Chevalier; Gheerbrant:

A mãe de Deus, na tradição cristã, é a virgem Maria, que concebe Jesus por obra do Espírito Santo. Ela exprime uma realidade histórica, não é um símbolo dos dogmas da Igreja Católica. O fato é duplamente significativo, a saber, a virgindade não exclui uma maternidade muito real e por outro lado, a possibilidade de Deus de fecundar a criatura independente das leis naturais. (2005: 580).

O Cristianismo ainda afirma a idéia de que o corpo é o templo do Espírito Santo, elemento da Trindade sagrada, tendo a imagem do microcosmo humano. Neste sentido, o corpo constitui habitação de Deus, e expressa Sua Santidade.

Cirlot (2005) afirma que a imagem da mulher em si corresponde ao princípio passivo da natureza, contudo com capacidade de gerar e destruir, apresentando diversas alusões ao seu fundo natural de intuição cósmica. A noção de mãe, tal qual a de mulher, apresenta uma ambivalência notável, generosa ao dar a vida e terrível enquanto símbolo da morte, podendo condensar o significado de divindade do destino em seu simbolismo.

Chevalier; Gheerbrant (2005) associam a imagem da mãe ao mar, por ambos serem tanto receptáculos quanto matrizes da vida; assim, a maternidade é mais uma vez ligada à fertilidade. É nesta direção que os autores afirmam que todas as grandes deusas mitológicas eram deusas da fertilidade. Para os autores, essa simbologia leva à concepção de abrigo, calor, ternura, alimentação, mas também o risco de sufocamento. Os autores ainda recordam que, no Cristianismo, há uma transposição mística em que a igreja é considerada como mãe da comunidade. Deste modo, temos a concepção que na Mãe se encontra a vida de graça.

Nesta perspectiva, a mãe enquanto figura arquetípica pode assumir um caráter divino, como o faz não só no cristianismo, mas em diferentes culturas e tradições religiosas. Para Chevalier e Gheerbrant: “... a Mãe divina simboliza (...) a sublimação mais perfeita do instinto e a harmonia mais profunda do amor” (2005: 580).

A figura da mãe assume, em seu caráter mais elevado em diversas culturas, uma dimensão divina de força universal, a consciência da totalidade, de energia criadora, de consciência da manifestação do eu. Pode representar, nas mitologias e lendas de espiritualidades desde a antiguidade, a ciência, o poder, a fertilidade, potencialidade do mundo e beatitude divina, mensageira do outro mundo, base de equilíbrio à divindade masculina. Chevalier; Gheerbrant (2005) afirmam que na análise moderna, a mãe apresenta-se como um arquétipo que exprime a primeira forma que toma a experiência humana com seu inconsciente e seus aspectos positivos e negativos.

Já a figura da Criança, pode aludir a possibilidade de uma nova oportunidade, de novos posicionamentos em relação à vida, ou mesmo surgir como um símbolo de redenção. Também agrega em si o significado da inocência, de um estado edênico. A infância é símbolo de espontaneidade e simplicidade, de uma condição sem maldade ou dissimulação. Contudo, num viés que privilegia o desenvolvimento, a atitude de criança assinala regressão. Todavia, a imagem da criança é invariavelmente conectada à noção de paz interior e pureza de intenção. O Cristianismo defende que, para entrar no reino dos Céus, é preciso ter um coração de criança, levando à compreensão de que o contado com o Sagrado ocorre necessariamente com o centro inteligente baseado e estruturado sobre a candura, sinceridade, transparência da criança.

Campbell (2007) associa a figura da “mãe” ao poder de ordenação interior e controle das etapas vividas pela pessoa, gerando segurança e sensação de segurança à pessoa que

recorre ao símbolo para se expressar. Para o autor, é símbolo de esperança e benignidade, representando o poder protetor do destino.

Para Neumann (2001), “mãe” é um símbolo do caráter de transformação humano, de fertilidade, de perfeição, abundância e de totalidade. É expressão direta do arquétipo da Grande Mãe, ou seja, a imagem primordial, a imagem interior em operação na psique humana, que reúne ao redor de si atributos tanto positivos quanto negativos, constituindo um elemento ambivalente, “situação original do inconsciente que a consciência ainda não conseguiu dissecar em antíteses” (2001; 25). É expressão da vivência paradoxal do bom e mau que constitui toda unidade, e que aqui remete ao processo de desenvolvimento da consciência, capaz de reverenciar os opostos em sua existência. Em relação à imagem da criança, Neumann (2001) apresenta a noção da transformação espiritual, indicando que este símbolo representa uma mudança substancial da personalidade e da consciência.

Jung afirma que a figura da mãe é expressão evidente do arquétipo materno ou da Grande Mãe, e que:

... seus atributos são o “maternal”: simplesmente a mágica autoridade do feminino; a sabedoria e a elevação espiritual além da razão; o bondoso, o que cuida, o que sustenta, o que proporciona as condições de crescimento, fertilidade e alimento; o lugar de transformação mágica, do renascimento; o instinto e o impulso favoráveis; o secreto, o oculto, o obscuro, o abissal, o mundo dos mortos, o devorador, sedutor e venenoso, o apavorante e o fatal. (2000: 92)

Para Jung, a imagem da mãe remete à matéria, mas também ao inconsciente; é símbolo de suporte e sustentação, mas também aponta a capacidade destruidora em cada sujeito, constituindo realidade psíquica primária de extrema complexidade:

... mãe é um arquétipo que indica origem, natureza, o procriador passivo (...) e portanto a natureza material, o ventre e as funções vegetativas e por conseguinte também o inconsciente, o instinto e o natural, a coisa fisiológica, o corpo no qual habitamos ou somos contidos. “Mãe” enquanto vaso, continente oco, que gesta e nutre, exprime igualmente as bases da consciência. Ligado ao estar dentro ou contido, temos o escuro, o noturno, o angustioso. (1999: 29)

Jung (1987) também associa o elemento “mãe” à concepção religiosa cristã do Espírito Santo. Afirma que, originalmente, a qualidade de mãe era atributo do Espírito Santo, como

Sophia-Sapientia (sabedoria), de modo que tal símbolo remeta à ampliação da consciência pessoal.

Quando à imagem da criança, Jung (2000) afirma que é expressão universal dos aspectos divinos, maravilhosos e prodigiosos da existência humana. Para o autor, tal elemento ainda denota naturalidade e desenvolvimento, potencial e totalidade, inteireza, unidade e a própria individuação. Jung considera a figura da criança como antecipação da síntese dos elementos da personalidade no processo de individuação: “... um símbolo de unificação de opostos, um mediador, um portador da salvação, um propiciador de completitude. Devido a este significado, o motivo da criança também é capaz das inúmeras transformações” (2000: 165).

Jung (1999) afirma que a criança é símbolo do Self ou Si-mesmo, arquétipo central da psique humana, expressando a experiência interior da curiosidade enquanto espírito perscrutador. Para Jung (1985), a criança é símbolo da transformação e renascimento do Self, apontando a capacidade de renovação e regeneração do ser.

Evidentemente, o material obtido na pesquisa, que traz como expressão do significado de ser mãe os elementos da mulher gestante ou com uma criança ao lado, pode simplesmente aludir uma falta de criatividade, ou mesmo de boa vontade da colaboradora, durante o processo de coleta de dados. Contudo, conforme a compreensão Junguiana do funcionamento psíquico humano nos aponta, nenhum signo, ícone ou símbolo é selecionado aleatoriamente pela mente sendo, inclusive, de impossível controle da consciência a dimensão e a profundidade do significado dos símbolos utilizados na manifestação do significado da maternidade para elas.

Assim, estes dados, que combinam a figura da mulher com o filho no ventre ou no colo, levam à interpretação que a maternidade pode representar a este grupo de colaboradoras uma oportunidade de redesenhar sua importância social, adquirindo respeito e legitimidade pelo papel que passa a desempenhar com a nova identidade de mãe, promovida por todas as transformações físicas vividas no processo de gestação, parto e puerpério. Do mesmo modo, dados os significados arquetípicos aqui compilados e discutidos, a maternidade pode ser, no imaginário da mulher, uma manifestação de santidade e poder no próprio corpo, capaz de gerar dentro de si mesmo um ser vivo, uma criatura humana. A noção de que a maternidade contenha uma experiência com o mistério que origina a vida acompanha esta mesma direção.

Além desses significados, os elementos da mãe com a criança podem apontar a noção de que a maternidade é uma oportunidade de recomeço, capaz de trazer santidade e redenção à vida da mulher, restabelecendo uma nova dinâmica de vida, não mais baseada no erro ou no equívoco, mas na pureza, abundância e criatividade.

O pássaro como significado da maternidade

Dos cultos mais primitivos aos modernos, o pássaro tem significado de símbolo da alma. Por configurar um ser alado, é símbolo de espiritualização. Seu ambiente natural, o ar, é identificado com o mundo espiritual e as asas, parte própria das aves, são figuradas como artefato dos anjos. Também são símbolos da comunicação entre a divindade e os homens em diversas tradições culturais, e a própria psicanálise aponta os pássaros como elementos de profundo conteúdo espiritual.

Cirlot (2005) assinala que os pássaros representam os estados superiores do ser, como a alma, e até mesmo como representante da divindade, é repetida em diferentes folclores, expressões místicas e sabedorias religiosas. O pássaro é um símbolo dotado de poder ascendente, de sublimação e espiritualização, constituindo fator de colaboração inteligente à pessoa humana. As aves e os pássaros, tal como os anjos, são símbolos do pensamento, da imaginação e das relações espirituais como um todo. Entretanto, o caráter da alma ou da espiritualidade que a ave expressa não é necessariamente bondoso, mas pode assumir tantas expressões quanto a diversidade de tipos de aves existente.

O pássaro também assume um caráter de mensageiro do céu ou elo de comunicação entre o plano celeste e o terrestre. Podem significar a leveza, a liberdade, de busca iniciatória, de intuição de uma realidade superior. Contudo, pode apresentar o caráter de instabilidade, distração ou espontaneidade primordial e violenta. Assim, em algumas culturas, o pássaro também é o símbolo do caos. Todavia, como observam Chevalier e Gheerbrant (2005), em geral a figura do pássaro representa a amizade dos deuses com os homens, motivo êxtase em sua contemplação em alguns relatos místicos.

O pássaro também tem imagem associada ao destino e à imortalidade da alma, que depois da morte do corpo, sobre como pássaro ao nível supra humano das divindades. Chevalier; Gheerbrant (2005) relatam que o pássaro constitui também símbolo de fecundidade em algumas culturas, bem como de comunicação, força e vida em outras.

Edinger (2000) apresenta o pássaro como elemento que traz a sabedoria divina, ou seja, símbolo psicológico de revelação ou elevação do nível de consciência. Jung (1985) apresenta os pássaros como elementos significativos de transformação e de mudança, bem como à iniciação espiritual. Para Jung (2000), o pássaro significa liberdade, elevação, consciência espiritual.

Com tais representações, o símbolo do pássaro pode denotar nesta pesquisa a espiritualidade contida na essência da experiência da maternidade, expressando uma dinâmica de vida, movimento e eternidade, constituindo um meio de comunicação entre a mulher o Sagrado.

A igreja como representante da maternidade

Em alguns desenhos obtidos com esta pesquisa observa-se a figura da Igreja como elemento para descrever e explicar a maternidade. Na essência a igreja é um templo consagrado ao culto divino em que se reúne uma comunidade religiosa. Sendo assim, como símbolo pode refletir a necessidade de reflexão sobre o sentido da própria vida.

Em sentido mais profundo, a figura da igreja ou templo religioso é uma imagem que se tem do plano celestial, sua ordem e suas orientações. A igreja é, literalmente, um centro místico e um lugar em que se busca ou se realiza o êxtase religioso, o diálogo com os seres supra mundanos, concebe o sentido existencial, transcende o espaço profano. É o lugar de aparecimento do que é secreto, misterioso, tremendo. A construção, em si, pode significar a evolução espiritual progressiva, bem como pode constituir, em diversas religiões e inclusive para o Cristianismo, um lugar sagrado, atemporal.

Sendo a habitação de Deus sobre a Terra, constitui simbolicamente o centro do mundo, a direção para a qual a razão de todas as coisas converge. É o reflexo da divindade para a humanidade, bem como da percepção da vida espiritual.

Muitas vezes a igreja apresenta um conteúdo tão denso que necessita de outros simbolismos complementares para atingir sua totalidade, sendo representada pela montanha, videira, barca e torre. Esses são símbolos de comunicação de algo de saí da terra em direção ao céu, do profano ao sagrado, que apresenta a verdadeira vida, que transpõe o sujeito à outra realidade. No Cristianismo também existe a alusão da igreja à Virgem Maria, conforme citado anteriormente, bem como à expressão *esposa de Cristo*, ou seja, objeto do amor de Deus.

Muitos místicos cristãos fazem menções de igrejas em seus relatos das experiências de Deus por eles vividas, geralmente apresentada ou relacionada a uma figura de mulher. Simboliza o reino dos eleitos na esperança da realidade paradisíaca. Contudo, a igreja também representa a imagem do mundo, pois está no mundo, bem como é uma alusão ao povo de Deus. De acordo com Chevalier; Gheerbrant, “... a igreja é igualmente considerada como a Esposa do Cristo e a mãe dos cristãos. E, sob esse aspecto, se lhe pode aplicar todo o simbolismo da mãe.” (2005: 501). Desse modo, a noção de um lugar que protege, nutre, consola, orienta.

De acordo com Neumann (2001), a igreja como símbolo está carregada de elementos próprios ao universo feminino, como a função protetora ou de transmissão de sabedoria. Edinger (2000) colabora com esta idéia ao afirmar que a igreja simboliza elementos femininos na divindade, exprimindo Seu mistério e, desta forma, configura elemento simbólico enriquecedor da vida. Para este autor, a igreja é símbolo do processo da individuação humana.

Jung (2000) associa a igreja, enquanto casa de Deus, à reflexão, à sabedoria sobre um trajeto ou caminho, bem como a um destino, que antes parecia misterioso ou desconhecido.

Para Jung, a igreja constitui símbolo de proteção e purificação. Remete à noção de “verdades eternas” (1999: 156), ou seja, representa a ligação entre o Ego e o Self, beneficiando a superioridade da consciência pessoal: “a igreja ofereceria uma possibilidade ideal àquele que busca dar forma ao caos do inconsciente, se toda obra humana, mesmo a mais refinada, não ficasse incompleta” (*Ibid.*: 60).

O conteúdo arquetípico envolvido na imagem da Igreja (ou Templo) utilizada para expressar o significado da maternidade nesta pesquisa, como se vê, sugere que a maternidade pode incluir a noção de constituir um espaço sagrado na vida da mulher. Insinua que a maternidade é fator provocativo de reflexão sobre o sentido existencial, bem como dos valores e orientações morais que pautam sua história. Em uma dimensão mais profunda e inconsciente, pode apontar que a maternidade configura um reflexo do ambiente celestial em sua vida, uma forma de comunicação ou manifestação do Sagrado em sua realidade, conferindo evolução e a percepção de proteção e satisfação das necessidades sofridas, gerando esperança e fé para as demais dinâmicas e papéis sociais desempenhados pela mulher.

O anjo para simbolizar a maternidade

Imagem basicamente religiosa, o anjo é o símbolo do espírito protetor, do guia espiritual, aquele que unifica ou agrega a realidade material e etérea. É elemento do mundo invisível, símbolo das forças intermediárias entre a origem e a manifestação. Presentes na iconografia artística na cultura desde o século IV a.C., confundem-se com divindades aladas, sempre indicando a sublimação e a ascensão ao nível espiritual superior.

De acordo com Cirlot (2005), o anjo, com seus movimentos alados entre o céu e a Terra, é um protótipo de processo cíclico análogo à vida, ao dia, à cultura, à existência cósmica: apresenta uma fase ascendente e outra descendente, involutiva e evolutiva, em dualismo simétrico ou não, que aponta as noções de vida e de morte.

Intermediários entre Deus e o mundo em diversas citações de diferentes textos sagrados, são seres puramente espirituais, dotados de um corpo totalmente etéreo. Em geral ocupam funções ministeriais para Deus, como mensageiros, guardiões, condutores dos astros, executores de leis, protetores dos eleitos, etc., considerados como símbolos de ordem espiritual.

Além destes papéis, também são encontrados relatos de anjos como sinais de advertência do sagrado, anunciadores ou realizadores de intervenção divina entre os homens. A percepção humana de existência de hierarquias celestes deve configurar as projeções que refletem a própria hierarquia humana, a fim de que se produza a evolução espiritual a Deus, a conversão, a comunhão. Por ter um número desconhecido pela humanidade nas diversas tradições religiosas em que figuram, e esse número ser considerado incompreensível à razão humana, a figura do anjo também está associada ao infinito.

Nas Tradições Judaica e Cristã, os anjos formam o exército de Deus, sua corte e sua morada, transmitindo Suas ordens e velando sobre o mundo, com importante lugar no livro sagrado dessas religiões. Embora as escrituras não façam menção ao *anjo da guarda*, a religiosidade popular incorpora esta noção, considerando que os justos possuem protetores de essência boa, que os fiéis são assistidos por protetores, que existem guias para os que são retos.

De acordo com Jung (1999), o anjo é figura que remete ao conhecimento das coisas sagradas, orientador e guia para o ser humano. Em seus estudos, Jung (2000) afirma que o símbolo do anjo remete ao poder curativo do espírito, mas também é arquétipo de amizade, da sabedoria revelada, do conselho consolador. Contudo, explica que o espírito angelical também

pode estar imbuído da maldade, como sombra disfarçada de luz. Todavia, Jung (2000) associa à figura do anjo mais frequentemente às características de auxiliares espirituais com intervenções salvíficas que, psicologicamente, ressalta a natureza auxiliar das funções inconscientes.

Apenas uma das colaboradoras desta pesquisa expressou o significado da maternidade pela figura do anjo. Contudo, como anteriormente afirmado neste trabalho, este conteúdo apresenta muito valor à pesquisa, uma vez que o inconsciente coletivo humano produz imagens que catalisam toda a energia psíquica e a manifesta por meio dos arquétipos, de forma pré-lógica, com temas mitológicos que expressam a própria coletividade.

Compreendido como figura arquetípica, o tema do anjo usado para explicar o significado da maternidade indica que a maternidade é vivida psicologicamente como uma experiência etérea, basicamente espiritual para a mulher. O símbolo, carregado do sentido imaterial, agrega um caráter místico à experiência da maternidade em seus processos de gestação, parto e puerpério. Neste sentido, tal imagem indica a vivência da maternidade como uma experiência intermediária entre o plano terrestre e celestial, entre a natureza humana e a presença divina, que adiciona ordem espiritual, orientação e ascensão espiritual para a pessoa que a conhece e sente.

A maternidade como o caminho

O caminho ou a estrada é o meio de acesso e ligação entre um lugar e outro, supondo uma partida e um destino. A estrada é uma via direta, em oposição aos caminhos tortuosos, o que qualifica os dois simbolismos: desde a antiguidade, um caminho ou estrada retos simboliza a ascensão da alma, enquanto que quando curvos e sinuosos se aplicam à representação do erro, do equívoco, ou mesmo de uma vida difícil.

O símbolo do caminho é sempre uma abertura e uma passagem para um outro plano, para uma outra realidade. Supõe o abandono de determinados aspectos da vida, o lugar deixado para traz, e a adoção de novas condutas, valores, comportamentos, próprios do lugar ao qual se destinou. É um símbolo de mudança.

Quando reto, o caminho fica desprovido de qualquer desvio, evitando os atrasos. No caso de apresentar possibilidades perpendiculares a si, ou se ser uma via cheia de curvas, o caminho significa um meio confuso de mudanças, podendo ser até errado.

No Cristianismo, Jesus se apresenta como O Caminho para o Reino dos Céus, dando uma conotação de meio para chegar à realidade celeste, e seu trajeto implica uma vida contemplativa a Deus, ordenada para o amor, na retidão da alma, e na retenção da atenção às coisas boas e sublimes na vida.

De acordo com Neumann (2001), o caminho constitui um arquétipo na estrutura psicológica humana, surgido desde a pré-história quando lhe atribuíam significado mágico-sagrado. O desenvolvimento da consciência humana, o caminho passa a manifestar-se como ritual religioso, como procissão, até alcançar seu nível mais com o Cristianismo, em que Jesus declara-se como o caminho, significando psiquicamente salvação, desenvolvimento e orientação.

O caminho pode remeter, no caso do interesse específico desta pesquisa, à noção da maternidade como meio de transposição da vida da mulher, uma possibilidade de mudança, ou mesmo um novo rumo ou direção para a vida que tem, com a aquisição de novos valores ou de um novo estilo, muitas vezes provocado pelo senso de responsabilidade pela criança nascida. Assim, a maternidade configuraria um elo de passagem entre uma antiga e uma nova mulher: a mãe. Na perspectiva religiosa, pode indicar que a maternidade é um meio de elevação, ou mesmo de reflexão existencial para a mulher executar as mudanças necessárias em sua rotina a fim de promover de desenvolvimento moral e espiritual.

Borboletas: maternidade como metamorfose

De acordo com Cirlot (2005), a borboleta como símbolo era “entre os antigos, emblema da alma e da atração inconsciente para o luminoso” (Cirlot, 2005: 123). De acordo com o autor, a borboleta expressa a purificação, bem como à vida em seu sentido mais complexo, ou seja, a unidade física e espiritual. Também é símbolo de alegria e felicidade. A Psicologia interpreta recorrentemente este elemento como símbolo do renascimento e da capacidade de transformação psicológica.

É, ainda, um símbolo de rapidez, leveza e inconstância. Também é repetidamente considerada em tradições místicas populares como espíritos viajantes ou anúncio de morte ou símbolo do túmulo. Outro simbolismo místico associado à figura da borboleta é a ressurreição: tem a capacidade de sair da crisálida onde não passava de potencial de ser e transformar-se em um ser gracioso. Assim, assume o significado de *alma liberta do invólucro carnal*, como definem Chevalier; Gheerbrant (2005).

A metamorfose pela qual passa para ser o que é, de lagarta à borboleta, faz deste símbolo um ícone do desenvolvimento, da superação, da ampliação da consciência. A psicologia utiliza tal símbolo como metáfora para o amadurecimento psíquico, bem como para a capacidade de penetração na Sombra que transforma o sujeito em coisa nova. Tal como a lagarta que deixa o casulo, o desenvolvimento psicológico apresenta, na individuação, um novo ego, mais amplo, fortificado e integrado, mas tal a borboleta, leve e alado, que se direciona no sentido da luz. Por sua característica de metamorfose, a borboleta agrega a si o simbolismo da inversão, mas também da possibilidade de transformação e manifestação, com um sentido ascendente e direcionada à irradiação.

Nas mitologias, a metamorfose típica da borboleta revela a noção de unidade fundamental do ser, que expressa o desejo e a censura, o real e o ideal, e todo princípio paradoxal proveniente do inconsciente que toma forma na imaginação criadora. Neste aspecto, a metamorfose vivida pela borboleta é símbolo de identificação, de alguém em via de emancipação e individuação, que busca assumir a totalidade do seu ser, expressado, então, pela borboleta. De acordo com Jung (1987), a borboleta configura um dos símbolos do arquétipo de transformação.

Para Whitmont (1998), a borboleta pode ser expressão de uma forte necessidade interior de livrar-se de um confinamento psicológico, de velhas atitudes. Afirma que em grego, o nome para borboleta é psyche, constituindo símbolo do próprio psiquismo, ou dos seus estados de desenvolvimento. Para o autor, a borboleta remete à evolução.

A borboleta como símbolo que reflete a maternidade atribui a esta o caráter de felicidade e alegria, por uma libertação e purificação sentida em sua alma. Em sentido mais profundo, serve de analogia ao processo de desenvolvimento psicológico, de transformação e conscientização, típicos do processo de individualização. Senso assim, denota que a maternidade é percebida pela mulher como um meio de desenvolver e atingir as potencialidades do seu ser. Além disso, o direcionamento natural da borboleta para a luz, signo do conhecimento e contato com Deus, pode indicar a maternidade como meio de aproximação com os elementos sagrados e divinos, através da transformação profunda que causa no caráter, na vida e na essência feminina.

A chuva como elemento da maternidade

Símbolo de fecundidade, a chuva expressa a força celestial que fecunda a terra. Simbolicamente, essa fecundação pode ser de idéias, de projetos, de produtividade. Esse

sentido evidente de fertilização que carrega o símbolo da chuva a relaciona diretamente com a vida.

Associada ao simbolismo da água (a qual é portadora), a chuva assume um aspecto de purificação, tanto pelo caráter de substância universal que a água apresenta, como também por tratar-se de ser uma água que emana do céu – este como elemento fundamental do simbolismo do sagrado, divino, espiritual, transcendental. Do mesmo modo, a chuva é mediadora entre diferentes estados da água, gasosa e líquida: é procuradora tanto das coisas visíveis, como intercessora às invisíveis ou difusas.

Por vir do céu, a chuva apresenta, em muitos casos, aspectos e elementos simbólicos de significado semelhante ao do símbolo da luz. Assim também ocorre com o simbolismo da nuvem, embora em número menor de significados. Em muitas mitologias, é símbolo de influências espirituais e celestes, com capacidade para condensação do íntimo humano. É um símbolo da união universal de todas as virtualidades, de tudo o que se encontra em precedência ou em criação.

Pelo elemento que a compõe, a água, o símbolo da chuva agrega um simbolismo ainda mais rico. Expressa a origem da vida que desce do céu, a matriz e mantenedora da vida, a possibilidade da criação. Diferentes culturas concebem que das águas surge tudo o que é vivente, fonte de sabedoria e intuição, associando a chuva à figura da mãe.

A água, um dos mais evidentes símbolos do inconsciente, é o elemento que configura a chuva e a ela agrega este significado, bem como sua função dissolvente e mediadora. Contudo, em seu aspecto destruidor, presente em grandes cataclismas, a chuva expressa somente o poder de seu significado: a tempestade é um tema recorrente na mitologia comparada, utilizada para designar a criação. A chuva, da garoa à tempestade, como tudo o que desce do céu, apresenta um significado de sacralidade.

Deste modo, a chuva é reconhecida universalmente como símbolo das influências celestiais na terra. Em diferentes tradições, a chuva representa o sêmen, o princípio ativo da vida, as encantações mágicas ou celestiais, a presença divina através dos seus anjos ou de seres sutis (aqui identificada com cada gota da chuva). A chuva simboliza a Graça, a sabedoria celestial, e a benção: por cair do céu, fertilizando materialmente a terra e espiritualmente a humanidade, a chuva é um favor dos deuses.

De acordo com Neumann (2001), a chuva constitui arquétipo que remete à fertilidade, frequentemente relacionada a decisões de vida e morte. Apresenta um caráter elementar de

nutrição, com caráter de transformação de nutrir o ego para que se torne independente. Para Neumann (2001), a água contida na chuva é elemento essencialmente ligado ao simbolismo da nutrição e transformação, carregada do caráter feminino do arquétipo da Grande Mãe.

O símbolo da chuva, deste modo, indica que a maternidade é vivenciada como benção celestial pela mulher, pela experiência de mediação na criação. Como arquétipo, a chuva representa toda a fertilidade e fecundidade, clara e materialmente presentes no processo de gestação, parto e puerpério, dada a presença concreta de um novo ser humano decorrente deste processo. Contudo, o significado arquetípico mais recorrente, de força celestial, parece também apropriado para esta interpretação. Neste sentido, a chuva, símbolo utilizado para representar a maternidade nesta pesquisa, denota que a maternidade é uma experiência de Graça, purificando e santificando a mulher com sabedoria divina.

As mãos celestiais tocam a maternidade

Mão é o instrumento de ação, princípio manifesto, estando relacionado em alguns idiomas e diversas culturas com o pilar, a força e o suporte. Também podem denotar doação, caridade, trabalho e relacionamento e a fraternidade. Do mesmo modo, por sua utilidade comunicativa, pode ser símbolo da voz e do canto. Quando unidas, supõem casamento, união, comunhão e, neste sentido, configura um símbolo da individuação.

Em muitas culturas, o símbolo da mão é usado como amuleto, significando proteção, força cósmica, autoridade e poder, ligada muitas vezes à figura do chefe da família ou do imperador do povo. Para Chevalier e Gheerbrant (2005), ao mesmo tempo em que exprime a idéia de atividade, a imagem da mão pode exprimir o conceito de poder e dominação.

Com a mesma origem gramatical, apresenta o significado de manifestação: aquilo que se manifesta está ao alcance das mãos. No Cristianismo medieval, na Cabala, bem como nas tradições chinesa, hindu e budista, é das mãos da divindade emanam a justiça e a misericórdia, o rigor e a bênção, a ação e a sabedoria.

Se fechadas pode representar a avareza, a dissimulação e o segredo, quando aberta expressam doação, partilha, verdade, cura. Neste sentido, em diferentes tradições místicas, as mãos assumem o caráter de ausência de medo, súplica, dom, caridade, pacificação espiritual, atribuição de sabedoria e conhecimento, centralização energética e espiritual, meditação e adoração, o que assegura ao símbolo a capacidade gestual e a atitude espiritual

simultaneamente. Nas danças rituais, artes dramáticas, esculturas e pinturas, as mãos indicam as atitudes interiores dos retratados.

No sentido místico, a mão é símbolo atividade real com valor mágico, e na tradição bíblica e Cristã, “ser alcançado pela mão de Deus é receber a manifestação do seu espírito” (Chevalier e Gheerbrant, 2005, 591). Deste modo, ser tocado pelas mãos divinas significa receber Sua força e Sua sabedoria. Diversos relatos bíblicos descrevem os profetas e os justos sendo tocados pelas mãos de Deus antes da ação missionária e vocacional junto aos homens.

A mão implica uma transferência de poder ou energia, sendo símbolo da ação caracterizadora, uma vez que diferencia a humanidade dos demais animais. É passiva no que contém, ativa no que segura, configurando uma síntese entre elementos masculinos e femininos.

Já o céu é símbolo quase universal de expressão da crença de um ser divino celestial, configurando uma manifestação direta da transcendência, perenidade, sacralidade. É considerado regulador da ordem cósmica, morada da santidade, alvo da elevação espiritual. Em diversas culturas, o simbolismo do céu é análogo à soberania e poder. Remete sempre ao eterno, infinito, inacessível, bem como à força criadora da realidade, aos poderes superiores ao homem.

Em diversas mitologias o céu é compreendido como parte polarizada do mundo, juntamente com a Terra compondo um elo primitivo que, por sua ação na Terra, todas as coisas e seres são produzidos. Assim, combinam os princípios masculino e feminino da existência. Neste sentido, o céu não apresenta o caráter supremo, mas é o pólo positivo da manifestação da vida. Com esta simbologia, o céu dá origem ao homem, filho do céu e da terra, simbolizado pelo embrião imortal em diversas culturas na Ásia, América, África negra, presentes ainda em mitos na Europa (Grécia) e Egito. Demonstra-se, deste modo, elemento repetidamente utilizado como recurso pelo inconsciente coletivo para significar a expressão sagrada e geradora da vida. Do mesmo modo, é elemento de reflexão do microcosmo humano, representando o interior da alma individual.

Na tradição bíblica, o céu é identificado com a divindade, representando o próprio Deus em diversos relatos: é a morada sagrada d’Ele, donde se diferencia da Criação. Contudo, a expressão “*novo céu*”, utilizada no apocalipse rende o significado de renovação universal e aproximação da Criação ao Criador. Desta forma, o céu agrega à sua figura o significado de aspirações humanas, plenitude, perfeição espiritual, bem como tomada de consciência.

De acordo com Chevalier e Gheerbrant: “A mão de Deus é muitas vezes representada saindo das nuvens, o corpo permanecendo oculto no céu. Com fim de manifestar sua divindade, ela surge cercada de uma auréola cruciforme” (2005: 591).

É exatamente nesta disposição que encontramos a figura das mãos celestiais no material recolhido nesta pesquisa. Tal figura utilizada para representar o significado da maternidade por uma mulher gestante ou parturiente denota que, por mais transtornos físicos e emocionais que esta tenha passado, e ainda que não existam condições minimamente adequadas para a acomodação social e econômica desta situação vivida, a maternidade traz, em si, uma manifestação do sagrado.

Utilizada para significar a maternidade, a mão celestial, da qual emana luz no sentido da mulher gestante, simboliza a percepção da ação benevolente de Deus em favor da mulher, pela maternidade. Indica que a maternidade é vivida subjetiva e inconscientemente como uma verdadeira benção divina, uma experiência de transcendência, em que recebe a manifestação do próprio Espírito de Deus, que lhe atribui elevação espiritual e soberania.

8.5. Considerações finais sobre os simbolismos associados à maternidade

Após estas análises dos diferentes elementos significantes da maternidade produzidos entre as colaboradoras desta investigação, pode-se apontar uma síntese do significado arquetípico da maternidade para o grupo.

Assim como previam as hipóteses trabalhadas nesta pesquisa, a maternidade significa um processo de crescimento e evolução para a mulher. Os símbolos utilizados para representá-la indicam repetidamente as noções de conhecimento, inteligência e intuição, bem como de sabedoria, valorização de si, iluminação, conscientização do sentido mais profundo da própria história.

Ainda que de modo inconsciente, a maternidade significa para a pessoa que experimenta um acréscimo de respeitabilidade à mulher, associação de status e aceitação social, com um caráter de legitimação do papel feminino na sociedade. Também está agregada ao significado da maternidade a experiência de fecundidade, fertilidade e abundância.

A maternidade também se demonstra, pela análise Junguiana dos símbolos utilizados, um agente desencadeador do processo de individuação, com reavaliação de valores, condutas, comportamentos, ação social. Do mesmo modo, a maternidade configura um elemento agente

de esperança na vida da mulher, em ambos os grupos, como se apontasse uma direção com nova oportunidade de ser, sobretudo pela maternidade ter sido tão repetidamente associada com símbolos de mudança, de acesso, de segurança afetiva e material, de proteção, de desenvolvimento e de unidade.

Contudo, nenhum significado atribuído à maternidade através dos símbolos colhidos neste trabalho foi tão reincidente quanto à noção de espiritualidade. Na análise dos significados individuais de cada símbolo observado, considerando a antropologia e mitologia comparada de diferentes culturas e tradições humanas, cada um dos símbolos que emergiram do inconsciente das colaboradoras denota um significado místico aos seus significantes.

Com tal premissa, tais símbolos apresentam a maternidade como uma experiência de Deus. Enquanto luz, coração, casa, família, árvore, nuvem, chuva, mãe, filho, pássaro, igreja, anjo, borboleta, caminho ou mãos celestiais, a maternidade foi repetidamente apontada, de alguma forma, como uma experiência transcendental para a mulher que a vivencia.

Neste sentido, as expressões da maternidade aqui observadas lhe apontam como um contato com Deus, expressão mística de conhecimento e sentido existencial, carregada de elementos celestiais e eternos, como a iluminação e elevação espiritual. Também a demonstram como portadora de sabedoria sagrada fundamental à vida, que suspende a mulher da terra na direção do ambiente sagrado, atribuindo-lhe santidade. Os símbolos utilizados também apontam a maternidade vivida como uma mensagem profética na vida pessoal da mulher, bem como uma revelação do mistério em sua vida. Apresentam tal experiência como uma vivência profunda de Deus na co-autoria da Criação, concedendo clareza e desenvolvimento para a alma da mãe. Neste sentido, estes símbolos utilizados também apontam a maternidade como detentora de poder sagrado, justamente pela capacidade de gerar e dar a vida a outro ser humano.

Na análise também se demonstra que a maternidade é experimentada por estas mulheres no nível da alma imortal, como um agente facilitador da comunicação com o plano espiritual, com um diálogo mais amplo e direto com o transcendente, bem como fato promotor da maior capacidade intuitiva e afetiva, que nutre e protege a mulher.

No material observado e analisado, a maternidade é retratada por conteúdos que indicam o plano e a ascensão espiritual, a orientação e a proteção divina, a força celestial que purifica. Neste sentido, em diversos ícones utilizados demonstra-se a maternidade como

mediadora e mensageira de benção divina e da Graça de Deus, como anúncio de mudanças e transformações que rendem fé e esperança à mulher.

Sendo assim, a análise do conteúdo simbólico presente no material agrupado nesta pesquisa apresenta a maternidade é vivida pela mulher, gestante ou parturiente, como uma experiência mística, transcendental, de diálogo e encontro com Deus, que lhe concede força, poder, purificação e santidade, independente das condições físicas, dos conceitos sociais assimilados por sua consciência, do desejo ou aceitação da maternidade, dos medos, da ansiedade, das fantasias, ou do panorama sócio-econômico por ela enfrentado. Embora não tenha sido feita uma categorização por idade, o mesmo parece acontecer neste sentido. Contudo, resultados diferenciados poderiam surgir se tal investigação fosse realizada com mulheres mães há mais tempo, ou nas diferentes fases de desenvolvimento do filho, dada a natureza singular dessas outras experiências.

Considerações Finais

“Se eu sou incompreensível, meu Deus é mais... mistérios sempre há de pintar por aí...”

Gilberto Gil, Esotérico

Conforme fundamentado com a literatura científica pesquisada (Rosenzweig, 2000; Strauss, 1997; Milbank, 1995), não se apreende a experiência religiosa ou a experiência de Deus mas, no que se refere ao crer e conhecer, a experiência pode ser permeada pelo significado, apontado pelos signos presentes na experiência humana. Uma vez que a experiência pura não existe, sempre há a mediação da linguagem para indicá-la, e isso não visa minar o conhecimento pela revelação: a experiência religiosa supõe a existência de um (ou mais) ser (es) Transcendente (s) que se relaciona (m) com o indivíduo. E, a partir desta ideação de realidade, este indivíduo que crê, age no mundo concreto.

Com tal perspectiva este trabalho se desenvolveu discutindo, antes de seu objeto, a questão da Verdade – fundamental aqui para compreensão do método escolhido para o estudo de seu objeto, cuja natureza é essencialmente abstrata: a experiência religiosa e mística decorrente ou presente nas experiências físicas e psicológicas da gestação, parto e puerpério.

Assim, com referencial fenomenológico, este estudo se desenrolou sobre a compreensão da intersubjetividade do real ligado ao discurso vivencial, considerando o discurso e crença das colaboradoras como verdade: a revelação do conhecimento de forma excepcional, a partir da essência da gestação e maternidade, da evidência daquilo que lhes era sagrado nesta experiência, e de tudo o que está para além do detectável pelo humano.

Além disso, este estudo parte do pressuposto que a religiosidade e o desenvolvimento da dimensão espiritual do ser humano possa ser motivo de aquisição de equilíbrio psicológico e físico, o que também fora considerado nas análises. Conforme anteriormente fundamentado (Moreira-Almeida, Lotufo Neto e Koenig, 2006; Paiva, 2007; Jung, 1987), a religiosidade e o envolvimento religiosos associam-se positivamente com bem estar e saúde mental, dado que se repete neste trabalho: conforme apresentado nas tabelas 4 e 18, a religião e a oração foram importantes para as colaboradoras durante as experiências de gestação, parto e puerpério, associadas ao fortalecimento moral e psicológico, à orientação, ao fortalecimento existencial e ao apoio material.

A experiência religiosa descrita pelas colaboradoras desta pesquisa ainda expressa a mixagem cultural do campo religioso contemporâneo, seja pelas diferentes estruturas fragmentadas, seja pela denominada religião do povo, seja pela bricolagem de signos e concepções religiosas demonstradas, expressando as características da crise de valores da modernidade. Além deste pluralismo religioso encontrado na amostra da pesquisa, antecipado na revisão teórica por Sanchis (1997), foi observado certa vergonha dos sonhos ou das expressões religiosas não ortodoxas no cristianismo tradicional, sobretudo pelas colaboradoras do Grupo A. De acordo com Gambini (1988), isto se dá pela super valorização do estilo europeu negando os elementos da fusão cultural brasileira. Todavia, penso que mesmo que com certa desconfiança ou retraimento inicial entre as colaboradoras, a presença destes relatos aponta a ausência do monopólio institucional cristão sobre a experiência religiosa popular brasileira. Por outro lado, entre as colaboradoras do Grupo B, o que se observa é a religiosidade privatizada, com função clara de dar sentido para as experiências vividas, expressão da destradicionalização religiosa da pós modernidade.

De modo geral, a condição sofrida e concretamente desfavorável da maternidade para as mulheres acolhidas no amparo maternal não foi por elas descritas pela rejeição, mas na dialética entre medo e esperança: a vida extremamente difícil e temerosa encontra na fé e na esperança a motivação para seguir adiante. Deste modo, sobretudo neste grupo, as colaboradoras demonstraram-se apoiadas na misericórdia divina e, pelo sofrimento, santificadas ou resgatadas de uma trajetória anterior, marcada por aspectos por elas identificados como erro e pecado. Demonstraram o anseio pela fraternidade, sobretudo na imagem da família, e pela felicidade através da diminuição do perigo do pecado, com a esperança do serviço a Deus como restaurador da dignidade.

Também pode ser observada nos relatos concedidos a influência do catolicismo tradicional, presente na concepção devocional, protetora e mágica, repleta de símbolos e instrumentos mágicos para selar a relação com o sagrado, que dão mais sentido à vida e experiência destas mulheres que o sistema doutrinal eclesiástico.

Tal como averiguado nas pesquisas de Arsenault (1999) e Rodrigues (2003), a maternidade também foi nesta pesquisa observada sob influência da imagem popular da Virgem Maria, como agente santificador da vida e sexualidade feminina, constituindo o primeiro papel social feminino, e garantia da importância social da mulher – mesmo que em condições adversas ou diante da rejeição que a própria mulher possa desenvolver em relação a essa condição.

Também se observou nos relatos colhidos que, tal como apontam Tornquist (2002) e Harding (1995), o parto significa poder e conhecimento exclusivo e próprio da mulher. O significado de “poder” foi especialmente observado no grupo B, em que algumas mulheres chegaram a definir a maternidade diretamente com tal significado; contudo, este sentido foi observado nos dois grupos, através de equivalentes como “capacidade”, “força”, “competência”.

Conforme afirmado por Maldonado (1997) e Witkin-Lanoil (1985), observou-se entre as entrevistadas que a maternidade é agente desencadeador da elaboração da identidade da mulher, promotor de reflexão e de transformação profunda, bem como de crises de transição até à configuração da mudança radical. É neste sentido que esta pesquisa pode observar o aumento da ansiedade com expectativa de proteção, o medo do abandono, a expectativa do apoio da família ou do companheiro, o sentimento de inadequação – fatores que agravaram o estresse gestacional e que podem ser agentes psicológicos promotores da carência religiosa para essa circunstância na vida da mulher.

Em relação aos aspectos psicológicos e ao desenvolvimento da personalidade da mulher, a pesquisa apontou algumas evidências no que se refere à gestação, parto e puerpério. Com referencial de análise Junguiano, anteriormente apresentado, podemos afirmar que os elementos opostos na psique humana, ou seja, os conflitos entre desejo e realidade, têm função reguladora da dinâmica mental, oferecendo uma dialética interna e sínteses inteligentes que deliberam o processo de individuação do ser humano. Na amostra deste trabalho obtiveram-se relatos evidentes de confronto da libido, da energia psíquica integral, motivadora de impulsos humanos, não só sexuais, como de todas as dimensões humanas: medo e desejo pela criança, rejeição da gestação e culpabilidade, susto e alegria, fé e esperança diante da responsabilidade por outra vida em condições precárias, sonhos, devaneios, fantasias. Em alguns casos observou-se certa regressão psicológica diante do confronto intra-psíquico, na demonstração de desespero, confusão ou mesmo comportamentos neuróticos pelas colaboradoras durante a coleta de seus relatos sobre a experiência vivida na gestação, parto e puerpério. Contudo, mesmo nos casos de crise de choro durante a entrevista ou nos casos de rejeição declarada da gestação, todas as mulheres utilizaram-se da expressão “desenvolvimento” ou similares para definirem o processo que vivem. Nos casos relatados nas entrevistas, nos questionários respondidos, na realização de trabalhos projetivos sobre sua experiência, conforme a apresentação dos dados anteriormente trabalhados, estas mulheres

expressaram a maternidade como fator de movimento energético progressivo, que trouxe reflexão sobre o conflito desencadeado e, conseqüentemente, sentido sobre sua própria vida.

Foi possível perceber que a maternidade é elemento que desencadeia diversos movimentos psicológicos na mulher. No que se refere à persona – máscara que esconde e protege o Self, adaptando os impulsos à realidade e tradição social – a maternidade foi fator centralizador, tecendo um novo papel social, uma alternativa e possibilidade de recomeço, sobretudo para as colaboradoras do grupo A. Significou agente de proteção ao Self, à totalidade do ser humano que cada uma delas constituía. Por outro lado, algumas características neuróticas observadas nos relatos colhidos foram rompidas pela crise de opostos alavancada pela maternidade em suas vidas, em que um pseudo-ego foi identificado na redução da pessoa ao papel social a ela imposto e sem conexão alguma com o Self – seja nos casos das prostitutas, das moradoras de rua e desamparadas do grupo A, seja no caso das profissionais do grupo B.

A sombra psíquica, realidade interna negligenciada ou reprimida pela pessoa, lado mais instintivo da natureza humana, foi amplamente captada nesta pesquisa, em ambos os grupos, expressada nas idéias de culpa, de pecado, de exclusão, de tentação diabólica na concepção da criança, de tentativa de controle dos eventos próprios da gestação, nas fantasias sobre ser mãe e a maternidade que poderiam oferecer ao bebê. A sombra é o que a pessoa não deseja ser, embora expresse em sua personalidade: é a soma das qualidades desagradáveis que a pessoa quer esconder. Lidar com ela, integrando-a, é meio de adaptação e desenvolvimento para o sujeito, e seu confronto promove a individuação. A culpa é a categoria psicológica referente à presença de um sentimento (com ou sem base objetiva) ligado aos conteúdos da sombra. Quando presente, demonstra que o indivíduo não projetou seus conteúdos sombrios no mundo exterior, mas, ao contrário, conscientiza-se deles e está procurando integrá-los à psique. De acordo com Jung (1996), para evitar a neurose pode ser exigido o sentimento de culpa. Se no processo de individuação, cujo objetivo é o indivíduo tornar-se si-mesmo, inteiro e distinto através da tomada de consciência de que se é único e comum simultaneamente, o confronto com a sombra e com seus aspectos terríveis, renegados pelo próprio sujeito, é essencial. Nas entrevistas e demais materiais obtidos nesta pesquisa foi observado que a maternidade em seus momentos de gestação, parto e puerpério, é agente provocador destes conteúdos sombrios, suscitando na mulher reflexão e crise diante da magnitude da vida humana presente dentro de si, da responsabilidade exigida pela realidade, da decisão que o

evento requer que ela tome a partir de então – uma vez que é algo que, literalmente, acontece dentro dela.

A maternidade também apresenta sentimentos contraditórios e conflitos profundos para a mulher, descritos nos relatos colhidos. Todavia, a crise psicológica que se forma impulsiona a pessoa para uma ampliação da consciência, promovendo o aceleração do amadurecimento psicológico e desenvolvimento do Self, o que denota que o processo biopsicológico que a reprodução humana exige constitui elemento singular à individuação da mulher.

Tanto no grupo de mulheres alojadas no amparo maternal, quanto no grupo de mulheres gestantes indicadas para esta pesquisa por profissionais da saúde que as atendiam em consultório, foi observada grande expectativa em relação ao companheiro ou à família, conforme já apresentado nos dados trabalhados. Considerando o Animus como o traço do sexo oposto ao traço biológico do indivíduo, estas projeções – com imagens negativas ou romantizadas – podem ser interpretadas como manifestações arquetípicas na gestação. As imagens de homem eternizadas nestas colaboradoras marcam a interpretação do masculino vivido nelas, possibilitando a compreensão do outro no convívio cotidiano, mas, sobretudo, trazendo à consciência aquelas características socialmente consideradas masculinas à consciência da mulher, possibilitando a ampliação de si e integração do Self, regulando o comportamento em relação à situação limite que a gestação por si só significa, agregando equilíbrio à mulher quando o arquétipo é bem elaborado por ela. Contudo, os limites desta pesquisa permitem apenas apontar esta possibilidade, sem necessariamente afirmar que este movimento realmente se desenvolva em todos os casos.

Considerando a Individuação como o desenvolvimento da totalidade do Ser, como o auto-desenvolvimento a partir do relacionamento último e responsável com o próximo, que leva ao conhecimento de si mesmo que culmina na ampliação da consciência, esta pesquisa pode apontar a maternidade como elemento promotor da integração pessoal. Diante da necessidade de desenvolvimento da intuição, da emoção e da capacidade de percepção e criação simbólica que a maternidade naturalmente requer da mulher, há um desenvolvimento espontâneo de maior compreensão do sentido existencial que, na relação com o outro – no caso o embrião, feto, ou bebê – provoca o conhecimento profundo de si mesma. Nos relatos dos sonhos, das expectativas, dos planejamentos e das soluções que estas mulheres estão encontrando para as adversidades presentes na situação vivida na maternidade, bem como nos trabalhos projetivos concedidos para análise, foi possível observar símbolos arquetípicos que

apontam diretamente para a elaboração do Self e o processo de individuação: o sol, o círculo, a idéias de criança divina ou angelical, a noção de que a gestação santifica ou que o bebê significa sua salvação.

Sendo o Self o arquétipo central, o alicerce entre a consciência e o inconsciente, configura fator interno de orientação humana, responsável pela totalidade e integração do ser, pela unificação dos elementos intra-psíquicos que gera o equilíbrio dinâmico do concílio de polaridades. Neste sentido, é arquétipo fundamental ao processo de individuação e ampliação da consciência de si, objetivos centrais do desenvolvimento psicológico humano. Os dados colhidos nesta pesquisa apontam a maternidade como fator – por escolha ou por necessidade da mulher – de motivação humana na busca de outras possibilidades de existência, de integração e de desenvolvimento, o que pode provocar a questão se a maternidade seria fator ontológico de individuação, referente ao modo humano de ser mulher, enquanto experiência arquetípica fundamental (não que se reduza a necessariamente física, aspecto que este trabalho não pode contemplar).

Ao observar os trabalhos projetivos concedidos a esta pesquisa, observou-se a predominância de temas mitológicos (tanto na análise antropológica quanto na análise de referencial junguiano), muitas vezes contraditórios à vontade consciente declarada pela mulher: por exemplo, em todos casos de discurso marcado pelo medo do futuro, pela rejeição à condição de gestante ou pelo desespero de não ter como criar o próprio filho, o desenho em resposta ao significado de ser mãe trouxe temas mitológicos ligados à noção de elevação e desenvolvimento pessoal, o que pode revelar que, inconscientemente, a maternidade é vivenciada com desejo e como fator de crescimento, mesmo nas adversidades.

A presença de imagens religiosas para significar a maternidade também configura elemento importante nesta análise: pode indicar que a fé constitui elemento que equilibra a relação entre sentimento, pensamento, intuição e emoção em conflitos conscientes e inconscientes enfrentados pela mulher na condição da gestação e maternidade. Utilizando a concepção junguiana de neurose como o sofrimento da alma que não encontrou seu sentido, a gestação poderia configurar elemento transformador da saúde psicológica, ao gerar sentido e, assim, cura para uma dinâmica psíquica até então estagnada e recorrente em complexos – estes impulsos agrupados ao redor de emoções e idéias carregadas de energia, expressados inconscientemente na pessoa por sua identidade, suas compulsões, projeções, etc. – simbolizados nas imagens que remetem à santidade.

Conforme fundamentado neste trabalho, a fenomenologia da experiência se manifesta por símbolos, que constituem a dimensão real não evidente imediatamente, mas presentes no evento. Cabe então a esta análise buscar o significante do símbolo. Neste sentido, a experiência religiosa, como busca da realidade última da existência, se revelou na vivência da maternidade da amostra pesquisada como fator de compreensão e interpretação da subjetividade e do sagrado: a experiência mística do encontro com o sagrado na experiência imanente de gestação e maternidade.

Uma vez que a experiência religiosa é humana e correlacional (Croatto, 2001), sua busca de superação da realidade, da finitude, da fragmentação e da falta de sentido aponta uma realidade sagrada com esperança de superar o mal. Assim, a maternidade conforme descrita pelas colaboradoras desta pesquisa constitui-se experiência mística, contudo individual, social e também emocional. Para além dos instintos reprodutivos, das pulsões eróticas sexuais, a maternidade pode ser um símbolo de ligação da mulher com o Mistério: representa não só pureza, mas um recomeço, nova identidade, é vivida como uma possibilidade. A maternidade observada neste trabalho apresentou-se carregada de símbolos que aponta para o Sagrado, para o Mistério, como manifestação divina no corpo. Mesmo nos relatos que afirmaram um distanciamento de Deus, na agonia descrita pelas colaboradoras foi possível observar uma experiência diabólica no sentido de não integração, ou seja, remete para a existência de um Sagrado que não se capta, mas que se almeja.

Nas descrições orais de que a maternidade traz a sensação de totalidade, esperança na criança, medo da morte, unidade com o companheiro, emoção indizível sobre a experiência (comunicada, então, por lágrimas), mistério da vida que surge do nada, sensação da presença ou da ausência da força, de aquisição de poder, do sentimento de missão ou chamado, da responsabilidade pela vida e da sensação de co-criação da humanidade, obtidas nesta pesquisa, denota-se o apontamento para algo além do que é a reprodução, tornando a experiência profana em algo misterioso, místico e sagrado.

Ao que é referente à mística, considerando aqui os sentimentos de estar atônito diante de uma união suprema com algo maior que si com anulação das noções de tempo, espaço, lógica ou razão, foi possível observar nos relatos que todas as colaboradoras, nos dois diferentes grupos categorizados, descreveram captar a dimensão sagrada na experiência cotidiana, especificamente na gestação, parto e puerpério, com aprofundamento de si, numa dinâmica de alteridade.

A fé e a esperança gerada pela gestação, tal como Pereira (2003) assinala, promove motivação e força para o enfrentamento das dificuldades da realidade, bem como capacidade para superar a ansiedade e temor causados pela situação e estresse próprios da gravidez e puerpério.

Sendo assim, pode-se observar a experiência da maternidade como experiência de transparência, em que Deus se revela na simplicidade do amor. Como anteriormente afirmado por Boff (2002), o encontro com Deus é o encontro com a bondade, não necessariamente de modo extraordinário, mas como experiência mística como transfiguração do ordinário. Contudo, este encontro pode também ocorrer a partir da experiência do vazio existencial. Deste modo, observando por um lado os temores manifestados pelas colaboradoras do grupo A (relacionados frequentemente à falta de estrutura moral, material e social), e por outro as angústias demonstradas pelas colaboradoras do grupo A (medo de má formação fetal, rejeição das transformações do corpo, etc.), podemos chegar à conclusão que não são os fatores sócio-históricos ou psicológicos envolvidos no processo de gestação, parto e puerpério os determinantes para a compreensão destes eventos como experiências místicas para a mulher. Ao contrário, e de acordo com a concepção de mística para Boff (2002), a angústia e o vazio, a fragilidade e o limite da possibilidade de finitude da vida, presentes nos relatos de colaboradoras nos dois grupos pesquisados, convoca a pessoa para a experiência do ilimitado e absoluto mistério de Deus, assim como a vivência do amor e da realização de vida oferece a consciência que aponta para uma realidade mais profunda que a existência pessoal, em que a pessoa pode experimentar o mesmo mistério.

Além dos dados quantificáveis, o instrumento de pesquisa utilizado permite a análise qualitativa do objeto desta pesquisa. No que diz respeito à experiência mística vivida nos processos da maternidade investigados, mesmo que a gravidez não tenha sido planejada ou seja de sua vontade, encontramos afirmações de um estado de paz total, maravilhamento e plenitude decorrentes da experiência gestacional ou puerpéria.

De acordo com Boff; Betto (2005), mística é a experiência de Deus, no chorar, confiar, alegrar-se Nele nos eventos mais corriqueiros da vida humana. Nesta perspectiva, é a própria experiência do cotidiano em sua profundidade, considerando Deus como a origem e a essência de toda a realidade, como síntese dos aspectos existenciais, positivos e negativos, sentindo a totalidade. Neste trabalho foram reunidos relatos de experiência de Deus exclusivamente pela condição da maternidade, sempre muito carregadas emocionalmente, deveras simbólicas, com sentido real para o momento que viviam, constituindo-se reveladoras

– mesmo para mulheres não religiosas ou anteriormente espiritualistas. Diversos comentários sobre a impossibilidade de descrever a experiência vivida foram registrados e apresentados, em que as colaboradoras recorriam a vocabulário religioso para significar a maternidade. Aspecto qualitativo que quero destacar é que nos dois grupos selecionados o momento em que sentiram a alegria e paz realmente profunda e transcendental durante a gestação foi descrito como o momento em que surgiram as manifestações da criança no ventre – mesmo que diante do médico e da ciência, ao ouvir os batimentos cardíacos da criança dentro do útero.

Observou-se ainda que esta experiência mística na experiência da maternidade não é consciente a todas as colaboradoras. Quando questionadas diretamente sobre a vivência de experiência de Deus na gestação, parto ou puerpério encontramos divergência de opinião; contudo, quando questionadas sobre a experiência da maternidade, observou-se uma convergência para respostas que descrevem as características de uma experiência mística. No processo de entrevistas e registro para concentrar material para análise deste trabalho, obtive alguns dados registrados em caderno de campo que demonstram esta afirmação. De um lado, algumas mulheres alojadas no amparo maternal procuraram a pesquisadora na semana seguinte à entrevista, para contar a data em que se daria o parto ou para mostrar a criança que geraram; nestes encontros informais, agradeceram a oportunidade da entrevista, comentando que aquela participação tinha auxiliado a organizar as idéias sobre a situação vivida e, então, que haviam deliberado ações concretas para suas vidas, compreendendo que a gestação e a maternidade era fator promotor em suas vidas, uma oportunidade espiritual de ser melhor. Por outro lado, ao voltar ao consultório particular onde entrevistava as colaboradoras do grupo B, reencontrei casualmente algumas mulheres que realizavam o pré-natal ou o retorno pós-parto com a médica; nestes episódios, espontaneamente foram concedidos comentários que a participação na pesquisa ajudou a compreender os fenômenos espirituais e místicos que acompanhavam a gestação, mas que elas não tinham certeza se estavam ou não diretamente ligados a esta condição. Estes dados não só apontam que a entrevista – enquanto um conversa orientada que propicia a reflexão sobre um assunto específico – pode ser agente promotor de cura em sua capacidade de integração do sentido do valor da vida com a gravidez, como também de que mesmo sem a consciência plena da mulher a respeito da vivência da maternidade como elemento místico, isto pode estar acontecendo inconscientemente.

Nos relatos compilados nesta pesquisa, observa-se a gestação como fator promotor da reflexão de vida para as gestantes, que reavaliam a trajetória pessoal até aquele ponto e a redimensionam a partir de então. Adquirindo o sentido de emancipadora psicológica para a

mulher, a maternidade reforça a fé e a esperança necessárias para motivar a vida, remetendo a experiência à categoria de espiritualidade: por diversas circunstâncias, as colaboradoras disseram literalmente que estar grávida ou ser mãe lhes ligava a Deus.

No material colhido observa-se que ser mãe, gerar dentro de si um outro ser humano, é evento carregado de emoção, afeto e intuição, muitas vezes dialéticas (como no caso de sentimento de culpa e redenção, desejo e rejeição, medo e esperança) que promovem o crescimento psicológico. Mas tal crescimento também decorre do fato de que ser mãe significa gerar outra pessoa que passa a ser parte da sua própria biografia, transformando permanentemente a identidade, definindo a própria pessoa.

Também foi possível detectar que há uma associação entre a formação biológica natural do feto e o mistério da existência, em que compreendem a mulher como meio escolhido por Deus para a manutenção da vida e da espécie. Assim, mesmo que com as adversidades próprias da gestação, agravadas num dos grupos pela situação social real, mesmo com os temores sobre o parto ou sobre a constituição do feto, ainda que com dúvidas a respeito de como desempenhar a maternidade, ou com todas as elaborações racionais e intelectualizadas presentes em um dos grupos, as mulheres que colaboraram com esta pesquisa expressaram se sentir abençoadas pela condição da maternidade. Demonstram sentir a gestação como sinal de Deus para mudança em suas vidas, como benção e privilégio em relação aos homens e às mulheres inférteis, como vivência do Bem, mas também como vivência do Mal – o encosto, a tentação, o espírito vidente, a diabo. A experiência do mal também foi relatada pela ausência de Deus ou do Bem: desespero, culpa, vergonha, solidão, medo, insegurança ou desamparo. Mas, mesmo estas descrições foram associadas pelas próprias entrevistadas como elementos sinalizadores para o seu desenvolvimento pessoal, para retorno ao equilíbrio psicológico e, sobretudo, para provocar o choque que alerta para o perigo existencial: compreendiam estas vivências como indicadores para conversão de vida, carregados de elementos espirituais, o que torna a maternidade uma experiência de chamado místico para estas mulheres.

Por fim, nas entrevistas realizadas é possível notar que a transformação do corpo durante a gestação e parto promove a transformação da consciência de si para a mulher, a partir da realidade física, culminando no sentimento de plenitude existencial em muitos casos, com relatos sobre a experiência tais como experiência místico-religiosa. De fato, conforme afirma a literatura especializada que sustenta este trabalho, a sacralização do corpo feminino com idéias de esperança é freqüente, mas é concomitante com o medo e a idéia de iminência

do fim. Essa ambigüidade emocional, também apontada na fundamentação teórica que precedeu o levantamento dos dados empíricos, constitui, no relato da experiência espiritual destas mulheres durante o processo reprodutivo, a ambivalência da experiência espiritual de bem e mal.

O processo reprodutivo apresenta uma dimensão existencial e espiritual, além da dimensão física, que contém aspectos positivos e negativos, iluminados e sombrios, simbólicos e diabólicos, conscientes e inconscientes. Está sujeito a muitas variáveis, como desejo, condições estruturais, afetivas e financeiras da mulher, medo, nível de escolaridade e informação, maturidade física e emocional da mulher, relação pessoal com o corpo, equilíbrio hormonal e psíquico, etc., tal como a mostra de colaboradoras desta pesquisa se apresenta. Buscar signos, sentimentos, subjetividades, ambigüidades ou descontinuidades que tenha um padrão ou constância na relação entre maternidade e experiência de Deus torna-se desafiante. Por isso a escolha do triplo procedimento metodológico: realização de entrevista semi dirigida, de questionário fechado e longo, e solicitação de desenho sobre o significado de ser mãe para analisar qualitativa e quantitativamente os dados, realizando comparação entre os diferentes grupos, bem como a análise simbólica e subjetiva presente nos desenhos.

Nas entrevistas observa-se que o princípio feminino humano ligado ao arquétipo de criação é manifesto pela maternidade. Longe da discussão sobre a supremacia de um dos gêneros entre os seres humanos, mas considerando o corpo como a manifestação da existência concreta, observa-se nos relatos concedidos que a transformação do corpo no processo de reprodução está ligado, para as entrevistadas, às experiências singulares e novas, que propiciam uma nova visão sobre a própria vida.

Símbolos frequentemente ligados ao Arquétipo de Criação, como a água, a árvore, o Sol nascente, a luz do céu, além de símbolos religiosos, como as mãos de Deus, anjos e igrejas, foram reincidentemente utilizados pelas colaboradoras para representar o significado da maternidade para elas.

O medo da morte, da presença de deficiências no feto, em relação ao sustento de si e da criança, a consciência da responsabilidade foram tão recordados como o contentamento pelo mistério vivido, pela vida dentro de si, pela esperança de renovação e redenção, como se a gestação figurasse um momento de conversão e mudança em suas vidas. É a tensão entre o medo e a esperança, própria da experiência espiritual e existencial humana.

Evidentemente, este trabalho não visa generalizar, mas observar, analisar e compreender o processo de elaboração psicológica dos conflitos decorrentes das transformações dos processos da maternidade, bem como os elementos místicos simbólicos presentes neste universo e as possíveis transformações na consciência da mulher que o vivencia como experiência de Deus. Por meio de entrevistas, questionários e técnicas projetivas, este trabalho investigou o sentido místico e espiritual da maternidade durante os episódios de gestação, parto e puerpério em dois grupos distintos de mulheres, a fim de comparar se os resultados seriam diferentes em diferentes condições sociais, materiais e de desejo para as mulheres.

Com referencial das Ciências da Religião, sobretudo apoiando-me na Psicologia Social da Religião e na Psicologia Junguiana, utilizando estudos empíricos atuais sobre maternidade, espiritualidade e simbolismo religioso e psicológico, foram trabalhadas as hipóteses de que existem aspectos arquetípicos, ligados ao Self feminino como experiência mística, manifestados na vivência da maternidade durante a gestação, parto e puerpério independente da condição em que se dá. Do mesmo modo, foram desenvolvidas as hipóteses de que o princípio feminino humano associado ao arquétipo de criação manifesta-se pela maternidade, de que os aspectos arquetípicos da maternidade relacionam-se experiência de Deus para a mulher – seja por seu aspecto numinoso, seja por seu aspecto sombrio – e de que a elaboração deste processo promove a integração da psique, influenciando a integração da feminilidade e identidade feminina ao Self da mulher.

A partir destes estudos, os dados colhidos neste trabalho foram organizados, apresentados e discutidos. Algumas questões são pertinentes aos resultados encontrados, dando oportunidade às próximas investigações do mesmo objeto: a imagem que as colaboradoras tinham de Deus antes da gestação influencia a relação da espiritualidade na maternidade? Ao realizar pesquisa semelhante com mulheres atéias teríamos qual nível espiritual na gestação? Como se manifestaria a dimensão mística da maternidade em mulheres que não acreditam em Deus? Outra possibilidade que esta pesquisa incita é a produção, a partir destes dados iniciais indicativos, de uma escala de espiritualidade e misticismo para gestação e puerpério, instrumento que pode revelar dados significativos no auxílio e amparo de mulheres que passam por tal experiência no sentido da auto-compreensão e elaboração da condição vivida.

Os dados colhidos mostram que o trabalho dos símbolos e arquétipos usualmente empregados na Psicologia Analítica apresenta sua riqueza, mas há outros aspectos que

emergem e transpõem os paradigmas existentes, por se referirem a aspectos descritivos, até consciente, que se ligam à cultura brasileira. Neste sentido, o questionamento se a mística na maternidade configura uma dimensão ontológica ou um modo humano de ser mulher, ou mesmo se a maternidade configura uma experiência arquetípica, conforme anteriormente discutido, configuram possibilidades de aprofundamento desta pesquisa.

Outra questão pertinente que este trabalho traz ao tema e objeto estudados é se existe relação entre a experiência mística da maternidade e a necessidade de sacrifício expiatório da procriação feminina como decorrência do mito do pecado original, conforme já discutido na ocasião do exame de qualificação desta tese. Elementos simbólicos da Umbra e Sombra arquetípicas foram observados nos relatos, mas o estudo específico destas instâncias da dinâmica intrapsíquica seriam de singular riqueza para compreensão dos processos estudados.

A análise do conteúdo simbólico presente no material agrupado nesta pesquisa apresenta que a maternidade é vivida pela mulher, gestante ou parturiente, como uma experiência mística, de diálogo e encontro com Deus, que lhe concede força, poder, purificação e santidade, independente das condições físicas, dos conceitos sociais assimilados por sua consciência, do desejo ou aceitação da maternidade, dos medos, da ansiedade, das fantasias, ou do panorama sócio-econômico por ela enfrentado. Embora não tenha sido feita uma categorização por idade, o mesmo parece acontecer neste sentido, aspecto que pode gerar novas investigações. Resultados diferenciados poderiam surgir se tal investigação fosse realizada com mulheres mães há mais tempo, ou nas diferentes fases de desenvolvimento do filho, dada a natureza singular dessas outras experiências.

Enfim, após a apresentação dos dados coletados nesta pesquisa e das análises produzidas por este trabalho, podemos observar que:

- a) há um significado arquetípico na experiência da maternidade que aponta para a vivência mística;
- b) a maternidade significa um processo de crescimento e evolução para a mulher, também decorrente das circunstâncias e sentimentos negativos e contraditórios em relação ao processo vivido pela mulher: nas entrevistas, nos relatos, nos questionários e nos trabalhos projetivos observou-se que a gestante ou parturiente associa a maternidade vivida às noções de conhecimento, inteligência e intuição, bem como de sabedoria, valorização

de si, iluminação, conscientização do sentido mais profundo da própria história.

- c) mesmo inconscientemente, as colaboradoras associaram a maternidade a um acréscimo de respeitabilidade à mulher, associação de status e aceitação social, com um caráter de legitimação do papel feminino na sociedade;
- d) a maternidade também se revelou, através da análise Junguiana dos símbolos utilizados pelas colaboradoras, um agente desencadeador do processo de individuação, com reavaliação de valores, condutas, comportamentos, ação social: configura um elemento de esperança e motivação pessoal;
- e) o significado mais recorrente atribuído à maternidade através da técnica da análise dos elementos projetados no desenho foi a noção de espiritualidade: considerando a antropologia e mitologia comparada de diferentes culturas e tradições humanas, cada um dos símbolos que emergiram do inconsciente das colaboradoras denota um significado místico aos seus significantes;
- f) Os símbolos aos quais recorreram as colaboradoras para expressar a maternidade apontam para uma experiência transcendental: as expressões da maternidade aqui observadas apontam-lhe como um contato com Deus, expressão mística de conhecimento e sentido existencial, carregada de elementos celestiais e eternos, como a iluminação e elevação espiritual; também foi apresentada pelas colaboradoras como portadora de santidade e de sabedoria sagrada fundamental à vida, vivida como uma mensagem profética na vida pessoal da mulher (missão), bem como uma revelação do mistério em sua vida;
- g) As colaboradoras também descrevem a experiência da maternidade como uma vivência profunda de Deus na co-autoria da Criação, concedendo clareza e desenvolvimento para a alma da mãe, apontando a maternidade como detentora de poder sagrado, justamente pela capacidade de gerar e dar a vida a outro ser humano;
- h) a maternidade é experimentada por estas mulheres no nível da alma imortal, ou seja, como um agente facilitador da comunicação com o plano espiritual, com um diálogo mais amplo e direto com o transcendente, bem como fato

promotor da maior capacidade intuitiva e afetiva, que nutre e protege a mulher;

- i) a análise dos dados mensurados quantitativamente nas tabelas aponta que tanto no grupo A como no grupo B, a maternidade é encarada pelas colaboradoras também como uma experiência espiritual, com episódios místicos, e que necessita da vivência religiosa para ser mais bem aproveitada, sobretudo o procedimento da oração. Em todas as categorias e em todos os itens investigados houve sempre a associação entre uma experiência mística, religiosa ou espiritual com a própria condição de mãe vivida pelas colaboradoras;
- j) Em todos os casos investigados, observa-se que há uma ligação entre a vivência da maternidade e a ocorrência de experiências consideradas místicas pela literatura especializada; o mesmo ocorre para a espiritualidade da mulher, para relação que passa a manter com o Transcendente (expressando-se mais intensa no grupo A e intensificando a relação, quando já era considerada de proximidade antes da gestação), melhorando a experiência religiosa, sobretudo pela oração pessoal;
- k) Não foram observadas diferenças significativas quanto a presença de experiência mística na gestação, parto e puerpério entre os grupos, embora, conforme analisado, hajam diferenças pontuais quanto o tipo de experiência mística mais incidente em cada um dos grupos;
- l) Conforme a análise qualitativa e quantitativa que os dados colhidos podem demonstrar, no decorrer das investigações há uma maior repetição de determinados significados atribuídos à maternidade pelas colaboradoras, que remetem diretamente às noções religiosas. A saber, no Grupo A, a Benção, o Medo e a Rejeição, a Culpa e a Redenção, a Conversão como uma alternativa de esperança, e a Santidade; no grupo B, a Santidade e o Crescimento Espiritual, a Benção e o Poder. Neste sentido, os dados demonstram que a qualidade da experiência de Deus na maternidade pode alternar-se ou diferenciar-se nos grupos de mulheres com circunstâncias mais ou menos favoráveis para o desafio da maternidade. Contudo, apontam que estão igualmente presentes em ambas as realidades.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- AGOSTINHO. *A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALMEIDA, A. M.; LOTUFO NETO, F. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiência anômalas, *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, n. 1, v. 30, p. 21-28, 2003.
- ALMEIDA, Cybelle Crossetti. A caixa de pandora: um olhar sobre os mitos e os medos na representação da mulher, *Cadernos de Pesquisa "Educação e Realidade"*, São Paulo, n. 15, v. 2, jul-dez/ 1990, p. 67-79.
- ALVES, Rubem. *O que é Religião*. 17ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- ALLPORT, G. *The Individual and his Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1950.
- AMARAL, M.J.C. A Natureza Religiosa da Religião e a Natureza Psicológica da Psique: a psicologia profunda aponta para essa afinidade, *Último Andar*, São Paulo, ano 8, n.12, 2005.
- _____. Elogio a Mircea Eliade, *Último Andar*, São Paulo, ano 6, n.6, 2003.
- AMAZARRAY, M. R. et al. The experience of assuming pregnancy during adolescence: a phenomenological study. *Psicologia, Reflexão e Crítica*. Porto Alegre: 1998, v. 11, nº3.
- AMORÓS, Célia. *10 palabras clave sobre mujer*. Navarra: EVD, 1995.
- ANGERAMI-CALMOM, V.A. *Existencialismo e Psicoterapia*. São Paulo: Traço 1984.
- _____. (org). *Novos rumos na Psicologia da Saúde*. São Paulo: Pioneira, 2002.
- ANDREW, S. *Dicionário Crítico de Análise Junguiana*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
- ARMSTRONG, K. *Uma História de Deus: quatro milênios de busca do Judaísmo, Cristianismo e Islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARSENAULT, Michelle Spenser. Will the Good Catholic Woman Please Stand Up? Rhetoric and Reality In Contemporary Catholicism. Artigo apresentado no encontro anual da Associação de Sociologia da Religião de Chicago, 1999. (Mimeo)

- AVILA, A. *Para Conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- AZEVEDO, A. C. M. *A vivência religiosa como processo de transformação pessoal*. Cogea-PUCSP: São Paulo, 2006. (Monografia)
- BARROS, M. N. A. *As deusas, as bruxas e a Igreja: séculos de perseguição*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1998.
- BARROSO, Carmem. *Morte e Gênero: em que diferem as mortes de mulheres e homens?* São Paulo: FCC/DFE, s.d.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Troca Impossível*. São Paulo: Nova Fronteira, 2002.
- _____. *À Sombra das Maiorias Silenciosas. O Fim do Social e o Surgimento das Massas*. 4ª. ed. São Paulo: Brasiliense. 1994.
- _____. *Simulacro e Simulação*. Lisboa: ed. Relógio D'Água, 1991.
- BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BETTO, F.; BOFF, L. *Mística e Espiritualidade*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazendo estilo criando gêneros – Possessão e diferença de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ, 1995.
- BOFF, Leonardo. *A Ave-Maria, o feminino e o Espírito Santo*. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Experimental Deus: A transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.
- _____. *O despertar da águia. O dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1998
- BOLEN, J. S. *As deusas e a mulher: nova psicologia das mulheres*. São Paulo: Paulus, 1990.
- BONAVENTURE, León. *Psicologia e Vida Mística*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- BORGADO, A.P.C. *Maria Madalena: o feminino na luz e na sombra*. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.
- BORGES, L.O.; ARGOLO, J.C.T.; BAKER, M.C.S. Os valores organizacionais e a síndrome de Burnout: dois momentos em uma maternidade pública, *Psicologia- Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, n. 1, v.19, p. 34-43, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Ser católico: dimensões brasileiras; um estudo sobre a atribuição através da religião. In: SANCHIS, Viola et al. *Brasil & USA: Religião e Identidade Nacional*, Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 27-58.

BRETON, D. L. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

BYINGTON, Carlos A. B. *Pedagogia Simbólica: a construção amorosa do conhecimento de ser*. São Paulo-Rio de Janeiro: Record-Rosa dos Tempos, 1996

CAIRNS, E. E. *O Cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CAMPBELL, J. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Pensamento, 2007.

_____. *O poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAPRA, Fritjof. *O Ponto de Mutação*. A Ciência, a Sociedade e a Cultura emergente. 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 1997.

CARDOSO, Irede. Uma simples palavra à igreja Católica. *Jornal Folha de São Paulo*, 20.09.81, p. 51.

CARTER, Rita. *O livro de ouro da mente*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003.

CARTER-SCOTT. *O dom da maternidade: dez versões para todas as mães*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

CATALAN, Jean-François. *O Homem e sua Religião: enfoque psicológico*. São Paulo: Paulinas, 1999.

CAVALCANTI, Tito R. A. *A Psicologia da Religião de Carl Gustav Jung e a Abordagem Religiosa de Mircea Eliade: Acertos e Desacertos de uma leitura Psicológica dos símbolos Religiosos*, 1998. 119 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo.

CHAUÍ, Marilena. *Repressão Sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CHEVALIER Jean; GHEERBRAUT Alain. *Dicionário de Símbolos* 19ª. ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 2005.

CHIRIAC, Jany; PADILHA, Solange. Características e Limites das organizações de base feminina. In BRUSCHINI, Cristina (org), *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

CIA, F.; PEREIRA, C.S.; DEL PRETTE, Z.A.P.; PRETTE, A. *Habilidades sociais das mães e envolvimento com os filhos: um estudo correlacional*. Campinas: Estudos de psicologia, s.d.

CIAMPA, Antonio da Costa. *A Estória do Severino e a História da Severina: um ensaio de Psicologia Social*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Centauro, 2005.

CLEMENT, C.; KRISTEVA, Julia. *O feminino e o sagrado*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CONNOR, Steven. *Cultura Pós-Moderna*. Introdução às Teorias do Contemporâneo. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.

COSTA, Albertina de Oliveira; BARROSO, Carmem; SARTI, Cynthia. *Pesquisa sobre mulheres no Brasil: do limbo ao gueto?* Cadernos de Pesquisa, São Paulo, n. 54, p. 5-15, 1985.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.

CURY, Augusto. *Maria, a maior educadora da história*. São Paulo: Ed. Planeta do Brasil, 2007.

DÁQUILI, E. G.; NEWBERG, A. B. *The mystical mind: probing the biology of religious experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

DAVIDOFF, Linda L. *Introdução à Psicologia*. 3a. ed. São Paulo: Makron Books, 2001.

DELUMEU, J. *De religiões e de Homens*. São Paulo: Loyola, s.d.

DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (Org.). *A religião*. O seminário de Capri. São Paulo: ed. Estação Liberdade, 2000.

_____. *Margens da Filosofia*. Campinas: ed. Papirus, 1991.

DIAS, Reinaldo. *Introdução á sociologia*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005.

DILLON, Michele. *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith and Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das Ciências Humanas*. Tomo I: Positivismo e hermenêutica. Durkheim e Weber, São Paulo: Loyola, 2004.

DOUCET, Friedrich W. *Os sonhos e seus significados*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1997.

DOWLING, C. *O mito da fragilidade*. Rio de Janeiro: Record-Rosa dos tempos, 2001.

DROGUS, Carol Ann. *Reconstructing the feminine: women In São Paulo's CEBs*. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n. 71, p. 63-74, jul.-sept. 1990. DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Edições. 70, 1995.

_____. We are women making history: political mobilization. In: CDD: *São Paulo's CEBs*. Artigo Apresentado ao Centro para a América Latina da Universidade de Wisconsin – Milwaukee, 1988.

EDINGER, E. F. *Ego e Arquétipo: uma síntese fascinante dos conceitos psicológicos fundamentais de Jung*. São Paulo: Cultrix, 2000.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. 2^a. Tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ESPÍN, Orlando O. *A Fé do Povo: reflexões sobre o catolicismo popular*. São Paulo: Paulinas, 2000.

ESTÉS, C. P. *Mulheres que correm com os lobos: mitos e histórias do arquétipo da mulher selvagem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

FADIMAN, James; FRAGER, Robert. *Teorias da Personalidade*. São Paulo: Harbra, 1986.

FARIAS, Zaira Ary. Masculinidade-Feminilidade como modelos e mitos sociais: pesquisa dos fundamentos cristãos. In: Associação de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências sociais – ANPOCS. *Encontro Anual 8*. Águas de São Pedro: ANPOCS, 1984.

FAVERO, E. T. *Mães e Pais em Situação de abandono: quando a pobreza é fator condicionante do rompimento dos vínculos do pátrio poder*. São Paulo: PUC-SP, 2001.

FIGUEIREDO, B. Maternidade na Adolescência: conseqüências e trajetórias desenvolvimentais. *Análise Psicológica*, Porto, n. 4, v.18, p.485-498, Nov. 2000.

FIGUEIREDO, Bárbara.; COSTA, Raquel; PACHECO, Alexandra. Experiência de parto: alguns fatores e conseqüências associadas. *Análise Psicológica*, Porto, n. 2, v. 20, p. 203-217, abril 2002.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das Religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

FRANZ, M. L. V. *O Caminho dos Sonhos*. São Paulo: Cultrix, 1990.

GAIARSA, J. A. *Minha querida mamãe*. São Paulo: Ed. Gente, 1992.

GAMBINI, R. *Espelho índio: A formação da alma brasileira*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GEBARA, Ivone. *As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

GIDDENS, Antony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas sociedades Modernas*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

_____. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Unesp, 1991.

GOMES, A. M. A. As representações sociais e o estudo do fenômeno do campo religioso. *Ciências da Religião, História e Sociedade*, São Paulo, ano 2, n. 2, s.p., 2004.

GOMES, Josefa Buendía. *Mulheres Católicas e Feminismo: um estudo de trajetórias de vida*, 1998. 192 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) PUC. São Paulo.

GROM, B. *Psicologia de la Religión*. Barcelona: Herder, 1994.

GROSS, Rita. *Feminism and Religion*. Boston: Beacon Press, 1988.

GUERRIÈRE, D. *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*. Albany: SUNY, 1990.

GUIRADO, M. *Instituição e Relações Afetivas: o vínculo com o abandono*. São Paulo: Sumus, 1986.

GUTTMANN, Julius. *A Filosofia do Judaísmo: a História da Filosofia Judaica desde os tempos Bíblicos até Franz Rosenzweig*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HAMILTON, Malcolm B. *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*. London-New York: Routledge, 1999.

HACK, Osvaldo Henrique. Ciências Divinas e Ciências da Religião: uma experiência no contexto histórico mackenzista, *Ciências da Religião: História e Sociedade*, São Paulo, ano I, no. 1, p.13-28, 2003.

HARDY, Sir Alister Clavering. *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Unknown, 1979.

HARDING, MARY ESTHER. *Os Mistérios da Mulher Antiga e Contemporânea: Uma interpretação psicológica do princípio feminino, tal como é retratado nos mitos, na história e nos sonhos*. São Paulo: Paulus, 1985.

HERVIEU-LÉGER, Danièle et WILLIAIME, Jean-Paul. *Sociologies et Religion. Approches Classiques*. Paris: PUF, 2001.

HESCHELL, A. J. *O Schabat: seu significado para o homem moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *Deus em busca do Homem*. São Paulo: Arx, 2006.

HICK, J. *Truth and dialogue in world religions: confliting truth – daims*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974.

HILL, P. C.; HOOD Jr., R.W. *Measures of Religiosity*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1999.

HOOD Jr., R.; SPILKA, B.; HUNSBERGER, B.; GORSUCH, R. *The Psycology of Religion. Na empirical Approach*. New York-London: The Guilford Press, s.d.

HRDY, S.B. *Mãe Natureza: Uma visão feminina da evolução – maternidade, filhos, seleção natural*. Rio de Janeiro: Campus, 2001.

HUNT, Mary R. *Sexo Bom, Sexo Justo: catolicismo feminista e direitos humanos. Cadernos CDD*. São Paulo, n. 7, 2001.

JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Rio de Janeiro: Ed Record-Rosa dos Tempos, 1997.

JEREZ, Luciana Maria Rezende. *A Religiosidade Como Metamorfose Em Busca Da Plenitude: Um Estudo sobre o processo de construção da identidade de noviços franciscano*, 1995. 159 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) PUC. São Paulo.

JAMES, W. *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultix, s.d.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. Cambridge-Massachussets: Harvard University Press, 1985.

JOHNSON, R. A. *She: a chave do entendimento da psicologia feminina*. São Paulo: Mercuryo, 1993.

_____. *We: a chave da psicologia do amor romântico*. São Paulo: Mercuryo, 1987.

JUNG, Carl G. *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Ab-reação, análise dos sonhos, transferência*. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *O Homem e seus Símbolos*. 16ª. imp. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

_____. *Fundamentos da Psicologia Analítica*. 7ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Psicologia e Religião*. 6^a. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *O Símbolo da Transformação na Missa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy. Collected Works, vol 12, 1936.

KATO, Angela Maria C. *Um estudo sobre a relação entre feminilidade e esterilidade primária. Feminino sob o enfoque da psicologia analítica*, 2002. 126 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia clínica) PUC. São Paulo.

KOLTUV, B. B. *A Tecelã: Ensaio sobre a psicologia feminina extraídos dos diários de uma analista junguiana*. São Paulo: Cultrix, 1990.

KUSNETZOFF, Juan Carlos. *A mulher sexualmente feliz*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

LAKOFF, G.; JONHSON, M. *Metáforas da vida cotidiana*. São Paulo: EDUC-Mercado das Letras, 2002

LANE, Silvia T. M. *O que é Psicologia Social*. 17^a ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

LARA, Valter L. *Em busca do Humano*. São Paulo: CEPE, 1997.

LARRAÑAGA, Inácio. *O silêncio de Maria*. 16^a. ed São Paulo: Paulinas 1987.

LATOURRETE, R; FIFICHELLA, R. *Dicionário de teologia fundamental*. Petrópolis-Aparecida: Vozes/Ed. Santuário, 1994.

LE BUTON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

LEINGS, M. *Sabedorias Tradicionais e superstições modernas*. São Paulo: Ed. Polar, 2003.

LEMONS, Carolina Teles. *Sexualidade e Religiosidade Popular: discurso e práticas de mulheres de V. Guanabara*, 1998. 253 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo.

LUCCHETTI, Maria Clara. *A Mística Cristã em Reciprocidade e Diálogo: A mística católica e o desafio inter-religioso*. In: Teixeira, F. *No limiar do mistério: Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2002.

LURKER, M. *Dicionário de figuras e símbolos Bíblicos*. São Paulo: Paulus, 1993.

MACHADO, Maria das Dores Campos Machado. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas-São Paulo: Autores Associados-ANPOCS, 1996.

- MALANDRINO, Brígida. A Mística em vidas Secas. *Último andar: caderno de pesquisa em Ciências da Religião*, São Paulo, ano 9, p. 113-129, 2003.
- MALDONADO, M. T. *Psicologia da Gravidez, Parto e Puerpério*. São Paulo: Saraiva, 1997.
- MALDONADO, L. Los datos de um problema. Aproximación inicial. In: MALDONADO, L. *Para Compreender el catolicismo popular*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990, p. 9-18.
- MARCOS, C. Figuras da Maternidade em Clarice Lispector ou a maternidade além da fala. *Ágora: Estudos em Teoria Psicanalítica*, Rio de Janeiro, n. 1, v. 10, p. 37-47, jan/jun 2007.
- MARDONES, J. M. *Adonde va la religión?* Cristianismo y religión en nuestro tiempo. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.
- MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel (org) et all. *Diante do Mistério: Psicologia e Senso Religioso*. São Paulo: Loyola, 1999.
- MENDONÇA, A. G. *Ciências da Religião: do que mesmo estamos falando?* Ciências da Religião História e Sociedade, São Paulo, ano 2, n. 2, s.p., 2004.
- MILBANK, J. *Radical Orthodoxy*. Londres: Routledge, 1999.
- _____. *Teologia e teoria social*. São Paulo: Loyola, 1995.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). *Pesquisa Social: Teoria, Método e Criatividade*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MORE, Carmen Leontina Ojeda Ocampo. *Mulher, entre a tradição e a mudança: um estudo exploratório de identidade feminina*, 1992. s.p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) PUC. São Paulo.
- MORRIS, Charles G.; MAISTO, Albert A. *Introdução à Psicologia*. 6a.ed. São Paulo: Prentice Hall, 2004.
- MORIN, Edgar. *O Problema Epistemológico da Complexidade*. Portugal: Publicações Europa-América: 1984.
- MOTTA, M. A. P. *Bendito seja o fruto do vosso ventre: um estudo dos fatores presentes na entrega de um filho em adoção*, 2000. 436 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) PUC. São Paulo.
- MOUSSEAU, J.; MOREAU, P. F. *Dicionário do Inconsciente*. Lisboa- São Paulo: Verbo, 1984.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO NETO, F.; KOENIG, H. Religiousness and mental health: a review. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. 2006.

MURARO, Rose Marie. BOFF, L. *Feminino e Masculino: Uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

_____. *Sexualidade da Mulher Brasileira: Corpo e Classe Social no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. *Sexualidade, Libertação e Fé - Por Uma Erótica Cristã: Primeiras Indagações*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NASCIMENTO-SCHULZE, C. M.; CAMARGO, B. V. Psicologia Social, representações sociais e métodos, *Temas da Psicologia da SBP*, Ribeirão Preto, n. 3, v. 8, p. 287-299, 2001.

NASSER, M. C. Q. C. A linguagem simbólica como ponte, *Ciências da Religião, História e Sociedade*, São Paulo, ano 2, n.2, s.p., 2004.

NEUMANN, E. *A grande mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*. São Paulo: Cultrix, 2001.

_____. *Amor e Psiquê*. Uma contribuição para o desenvolvimento da psique feminina. São Paulo: Cultrix, 1993.

NEVILLE, Robert C. (ed.). *Religious Truth: A Volume in the Comparative Religion Ideas Project*. Albany: SUNY Press, 2001.

NICOLAU, G. V. S. Corpo Feminino e Religião, *Último andar: Caderno de Pesquisa em ciência da religião*, São Paulo, ano 6, n.8, 2003.

_____. *Sexualidade e Religião: estudo de um grupo de mulheres batistas na cidade de São Paulo*, 2002. 208 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo.

NUNES, M.J.F.R. Women, Family and Catholicism in Brazil: The Issue of Power. In: Sharon K. Houseknecht and Jerry G. Panhurst. (Org.). *Religion and Social Change in Diverse Societies*. New York: Oxford University Press, 2000, p. 347-362.

OLIVEIRA, Maria M. H. D'. *Ciência e Pesquisa em Psicologia*. São Paulo: EPU, 1984.

OROZCO, Yuri Del Carmen Puella. *Mulheres, AIDS e Religião: uma análise da experiência religiosa de mulheres portadoras do vírus HIV e AIDS*, 2000. 182 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo.

OTTEN, A. *Deus é Brasileiro*. Uma leitura teológica do catolicismo popular tradicional. Vida pastoral, São Paulo, s.n., p. 13-23, nov-dez. 1999.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAIVA, G.J. *Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas*. Estudos de Psicologia (Campinas), v. 24, p. 99-104, 2007.

_____. *Psicologia Cognitiva e Religião*. REVER (PUCSP), v. 7, p. 183-191, 2007.

_____. *Espiritualidade na Psicologia e Psicologia na Espiritualidade*. MAGIS Cadernos de Fé e Cultura, Rio de Janeiro, v. 47, p. 09-20, 2005.

_____. Perder e recuperar a alma: tendências recentes na Psicologia da Religião Norte americana e Européia. *Psicologia: teoria e pesquisa*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 173-178, maio – ago 2002.

_____. *A religião dos cientistas: Uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. Psicologias da Religião na Europa. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 42, p. 88-99, 1990.

PALMER, M. *Freud e Jung Sobre Religião*. São Paulo: Loyola, 2001.

PEREIRA, C.L. *Mãe que abandona o filho: quem é esta mulher?*. Jornal da Unicamp, Campinas, s.p., nov 2000, p. 8-9.

PEREIRA, Josias. *A Fé como fenômeno Psicológico*. São Paulo: Escrituras Ed., 2003.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Cotidianos Sacramentos: Alternativas de Comunhão*. Cadernos, São Paulo, n. 8, 2001.

PIMENTEL, Fernanda da S. *Quando psique se liberta do demônio: um estudo sobre a relação entre exorcismo e cura psíquica em mulheres na Igreja Universal do Reino de Deus*. 2005. 262 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo.

PINKER, S. *Tabula Rasa: A negação da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, s.d.

PRADO, D. *O que é Família*. 11^a. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

QUEIROZ, José J. *Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno: Linguagem e Religião*. Revista de Estudos da Religião. nº 2, p. 1-23, 2006.

_____. A Crise dos Grandes Relatos e a Religião. In: BRITO, Enio J. da C.; GORGULHO, Gilberto. *Religião Ano 2000*. São Paulo: ed. PUC/CRE e Loyola, 1998.

_____. (org.). *A religiosidade do Povo*. São Paulo: Paulinas, 1984.

QUEIROZ, R. S. (org) *O corpo do brasileiro: estudos de estética e beleza*. São Paulo: Ed. SENAC, 2000.

QUEVY, Raymond; CAMPENHOUDT, Luc Van. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, 1992.

RAMOS, Denise Gimenez. *A Psique do Corpo: A dimensão simbólica da doença*. 3 ed. São Paulo: Summus, 2006.

RESENDE, Vera da Rocha. *Estudo da representação do universo sexual de um grupo de mulheres da periferia da Grande São Paulo*, 1989. 152 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) PUC. São Paulo.

RICOEUR, Paul. *O Mal: um desafio à Filosofia e à Teologia*. Campinas: Papirus, 1988.

_____. *O Conflito das Interpretações: ensaios de Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

RIZZUTO, Ana Maria. *O nascimento do Deus Vivo: um estudo psicanalítico*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2006.

RODRIGUES, Cátia C. L. *Católicas e femininas: processos e metamorfoses na formação da identidade sexual e religiosa de mulheres modernas*. 2003. 164 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo.

RODRIGUES, J. C. *Tabu do corpo*, 1983. 154 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

ROSADO NUNES, Maria José F. De mulheres, Sexo e Igreja: Uma pesquisa e muitas interrogações. In: COSTA, Albertina de Oliveira (org); AMADO, Tina (org). *Alternativas Escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*. São Paulo-Rio de Janeiro: FCC/DPE; PRODIR; Editora 34, 1994, p. 175-203.

ROSEMBERG, Félvia (org). *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: FCC/DPE-Brasiliense, 1982.

ROSENZWEIG, F. *Atheistic Theology in Philosophical and Theological Writings*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000

RYAN, Penelope J. *Católico Praticante: a busca de um catolicismo para o terceiro milênio*. São Paulo: Loyola, 1999.

SANCHIS, P. O Campo Religioso será ainda hoje o Campo das Religiões? In: HOORNAERT, E. *A história da Igreja na América latina e no Caribe: 1945 - 1995 – o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1997.

SCHIENBINGER, Londa. *O feminismo mudou a ciência?* Bauru: EDUSC, 2001.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Crenças, Seitas e Símbolos Religiosos*. São Paulo: Paulinas, 1983.

SECOLI, Dulcelina X.; SANTIN, Myriam A. *Maternidade: conversando a gente se entende*. São Paulo: Publicações CDD, 2000.

SEIXAS, Ana Maria Ramos. *Sexualidade Feminina: História, Cultura, Família, Personalidade e Psicodrama*. São Paulo: Ed. SENAC, 1998.

SEVERINO, A.J. *Metodologia do trabalho científico*. 22^a ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SICUTERI, R. *Lilith, a lua negra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

SILVA, Gilberto C. Ceticismo Místico ou Mística Cética? *Último Andar: caderno de pesquisas em ciências da religião*, São Paulo, ano 1, p. 77–100, 1998.

SILVA, A. L. A mãe peregrina e o caráter de transformação do arquétipo do feminino, *Último andar: caderno de pesquisa em Ciências da Religião*, São Paulo, ano 6, n. 8, p. 105- 120, 2003.

SOKAL, A.; BRICMONT, J. *Imposturas Intelectuais*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

STIVER, Dan R. *The Philosophy of Religious Language*. Oxford: Blackwell, 1996.

STRAUSS, L. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in modern Jewish Thought*. Albany: University of New York, 1997.

TEIXEIRA, F. *O desafio da mística comparada*. In: Teixeira, F. *No limiar do mistério: Mística e Religião*. São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. (org) *A(s) Ciência (s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001.

TERRIM, A. N. *O fundamentalismo. A experiência religiosa como auto-referência*. In: TERRIN, A. N. *O Sagrado off Limits. A Experiência Religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 43-67.

TILLICH, P. *The meaning of Health: Essaus in Existencialism, Psychoanalysis and Religions*. Chicago: Exploration Press, 1984.

_____. *A Era Protestante*. São Bernardo do Campo: IEPG Ciências da Religião, 1992.

TRIAS, Eugenio. Pensar a Religião. O Símbolo e o Sagrado, In: DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p.109-124.

TRIGG, Roger. *Racionalidade e Religião*. Lisboa: Editora. Piaget, 1998.

ULIANO, Sueli Caramello. *Por um novo feminismo*. São Paulo: Quadrante, 1995.

USARSKI, F. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VALLE, E. Sexualidade humana e experiências religiosas. *Estudos de Religião*, v. 30, p. 66-84, 2006.

_____. Neurociências e religião: interfaces. *Rever Revista Eletrônica de Estudos da Religião Puc Sp*, São Paulo, n. 3, 2001.

_____. O perfil emergente do novo presbítero. *REB - Revista Eclesiástica Brasileira*, n. 239, p. 692-704, 2000.

_____. Ano 2000 e milenarismo brasileiro. *Vida Pastoral*, v. XL, n. 206, p. 2-7, 1999.

_____. *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. *Medo e Esperança: uma leitura psicossociológica do milenarismo brasileiro*. Espaços, São Paulo, n. 2, v. 6, p. 109-121, 1998.

VALVERDE, A. J. R. *Comunidade, Ecumenismo e Libertação*. São Paulo: Paulinas, 1983.

VATTIMO, G. *O Fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VERGOTE, A.; GISEL, P.; TÉTAZ, J. M. (ed.) *Théories de la Religion*. Lausanne: Labor et Fides, 2002.

_____. *Experience of the divine, experience of god*. Amsterdã: Leuven Univerty Press, 1998

_____. Le regard psychologique sur les faits religieux. In: JONCHERAY, L. *Approches scientifiques des faits religieux*. Paris: Beauchesne, 1997.

_____. *La Psychanalyse à L'Épreuve de la Sublimation*. Paris: Les éditions du Cerf, 1997.

_____. *Cause and Meaning, Explanation and Interpretation in the Psychology of Religion*. Louvain: Rodopi, 1997.

_____. Psychanalyse et Religion. In: VERGOTE, A. et all. *Psychanalyse L'Homme et des Destinées*. Louvain-Paris: Editions Peetens, 1993.

_____. Psychology of Religion as The study of The conflict between belief and unbelief. In: BROWN, L. B. *Advances in the Psychology of religion*. Louvain: Pergamon Press, 1985.

_____. *What the Psychology of Religion Is and What it Is Not*. Leuven: Katholieke Univezsiteit, s.d.

VROOM, Hendrik M. *Religions And The Truth: Philosophical Reflections and Perspectives*. Grand Rapids: E Erdmans, 1989.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 12ª ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

_____. Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In: *Max Weber*. Col. Os Pensadores. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 237-268.

WEISS, Rosa Amélia Almeida. Trânsito Religioso no Brasil: a múltipla pertença de mulheres católicas em São José dos Campos, 2002. 220 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) PUC. São Paulo.

WIEBE, Donald. *Religião e Verdade: Rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WITKIN – LANOIL, GEORGIA. *A Síndrome do Stress Feminino: como reconhecê-la e viver com ela*. Rio de Janeiro: Imago, 1985

WOODHEAD, Linda. *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations - Women and gender: a theoretical framework*. London/New York: Routledge, 2002.

WHITMONT, Edward C. *A Busca do Símbolo*. Conceitos básicos de psicologia analítica. São Paulo: Cultrix, 1998.

ANEXOS

A) Roteiro de Entrevista

Entrevista Semi Dirigida

1. Iniciais do nome_____
2. Idade_____
3. É a primeira gestação? () Sim () Não (Neste caso, qual? _____)
4. Quantos filhos tem? _____
5. Antes de acontecer, você gostaria de engravidar?
6. E agora, o que sente em relação a esta situação?
7. Qual sua relação atual com o pai da criança?
8. Como era essa relação antes da gravidez?
9. Como você e ele reagiram com a constatação da gravidez?
10. Onde e com quem você viva antes da gestação?
11. Como essas pessoas reagiram quando souberam da gravidez?
12. Como você se sentiu?
13. Você acredita em Deus? Por quê?
14. Você tem religião? Qual? É praticante?
15. Há quanto tempo está alojada no Amparo Maternal?
16. Como se sente em relação à situação que está vivendo?
17. O que pretende fazer em relação a sua vida como mãe quando for embora daqui?

B) Modelo do Questionário Aplicado

Responder afirmativa ou negativamente as seguintes frases, exemplificando e explicando as situações:

1. Desde que engravidei já/nunca tive um momento em que me sentisse absorvida como se fosse plena e uma só com o mundo e universo.
2. Nunca/já tive um momento em que me sentisse como se tudo e todas as coisas fossem vivas e boas durante a gravidez.
3. Durante a gravidez e parto, já/ nunca me senti plena, como se estivesse ligada a algo maior.
4. Na gestação e parto já/nunca tive momento em que parecesse que o tempo e o espaço não existissem mais.
5. Desde que soube da gravidez, nunca/já experimentei a sensação de que parecia que eu me dissolvia em algo maior que a realidade.
6. Desde que soube da gravidez, já/nunca tive um momento em que todas as coisas pareciam unidas em todo só, com um propósito único.
7. Durante a gravidez ou parto já tive uma experiência cuja sensação fosse como se eu estivesse realmente viva/morta.

Responder às questões e exemplificar:

Durante a gravidez ou parto, em algum momento você:

1. Experimentou uma alegria realmente profunda em virtude da condição vivida?
2. Viveu um estado de paz total?
3. Teve uma experiência que percebesse com um momento de santidade?

4. Teve uma experiência ou impressão de uma nova visão da realidade, com um sentido nunca antes revelado em sua vida? Qual?
5. Teve uma percepção de que algo profundo estava sendo revelado a você sobre sua própria existência?
6. Teve a sensação de que tudo parecia perfeito, mesmo sabendo que não há perfeição na realidade?
7. Já teve a sensação de que era certamente santa pela condição vivida?
8. Já teve o sentimento de gratidão ou adoração para algo ou alguém superior à humanidade, pelo estado em que se encontrava?
9. Já teve a experiência de um sentimento de revolta e da ausência de Deus pelo estado em que se encontrava?
10. Já teve um sentimento impossível de descrever em palavras em relação à maternidade?
11. Em algum momento em que se sentiu em desvantagem na vida, ou desprovida e desprotegida, sentiu uma força que considera sobrenatural para enfrentar a realidade?
12. Já teve uma experiência de Deus exclusivamente por estar grávida?

Complete as frases de acordo com sua realidade:

1. Grávida, no momento do parto, ou no primeiro contato com o bebê, eu me senti/não me senti próxima de Deus porque
2. Penso que esta condição agrada/desagrada a Deus porque ...
3. Na gestação e no parto me senti/não me senti distante de Deus porque...
4. O sentimento que tenho em relação a Deus, neste momento é de porque ...
5. O que mais gosto nesta relação com Deus nesta condição de mãe é porque ...
6. O que ressinto em relação a Deus neste momento, como mãe, é... porque
7. Creio/não creio no diabo porque
8. Creio/não creio que ele tem relação com minha atual situação porque ...

9. Em algum/nenhum momento desde que engravidei senti que odiava Deus, porque ...
10. Sinto que o que Deus quer de mim com esta gravidez é porque
11. Rezo/ não rezo porque sinto que Deus irá ...
12. Sinto que Deus me pune / não me pune quando eu porque ...
13. Sinto que essa experiência da maternidade é recompensa/punição de Deus na minha vida, porque
14. Penso que Deus cuida/não cuida das minhas necessidades neste momento de gravidez e maternidade porque ...
15. O que mais espero de Deus agora é ... porque ...
16. Para mim, para agradar a Deus plenamente, eu teria que ... porque ...
17. Desde que fiquei grávida, tive momento de aflição, e recorri/não recorri a Deus porque ...
18. Desde que fiquei grávida, tive momento de felicidade, e agradei/não agradei a Deus porque
19. A religião tem me ajudado a lidar com essa situação porque
20. Desde que engravidei, a religião sempre/nunca/certa vez foi importante para mim porque...
21. A oração é/não é importante neste momento porque ...
22. Considero Deus como meu/minha _____, porque
23. Penso que Deus me vê como _____, porque
24. Se tivesse que descrever Deus de acordo com minhas experiências durante a gestação e parto, e na condição de mãe, diria que Ele é porque
25. Como mãe sinto que minha experiência e relação com Deus é ... porque ...