



PUC
RIO

ENAIDE BEZERRA BARROS

O PROBLEMA DO MISTICISMO FRENTE AO NORMAL E AO PATOLÓGICO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Departamento de Psicologia

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO

Rua Marquês de São Vicente, 225 - Gávea

CEP 22453-900 Rio de Janeiro RJ Brasil

<http://www.puc-rio.br>

ENAIDE BEZERRA BARROS

O PROBLEMA DO MISTICISMO FRENTE AO NORMAL E AO PATOLÓGICO

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ como parte dos requisitos para obtenção de título de Mestre em Psicologia.

Orientadora: Monique R.A. Augras

Departamento de Psicologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro, fevereiro de 1977

N.Cham. 150 B277p TESE UC

Título O problema do misticismo frente ao normal e ao patológico



Ex.2 PUCB

0104280

71 174



MC

104280

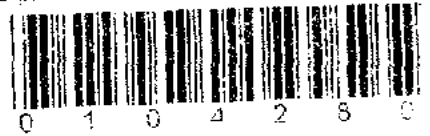
156
BIBLIOTECA

1.12-11

BB-12771-8

esc 2

N. Chamada: 150 / B277p / TESE UC
Título: O problema do misticismo frente ao norma



Ex: 3-CENTRAL

2149

2149

A meus pais

Meus agradecimentos

- a Monique Augras, orientadora da Dissertação, que por seu posicionamento perante a psicologia ajudou a frutificar este trabalho.
- ao "Grupo de Estudos sobre Misticismo", aos meus amigos e aos meus alunos, por seus empenhos, ajuda, colaboração e presença.
- aos Místicos e aos "Doentes Mentais", o meu profundo respeito.
- ao Departamento de Psicologia da PUC/RJ.

RESUMO

O tratamento dado ao misticismo, na dimensão da psicologia, independe do dado Normal e Patológico.

Teólogos e filósofos ressaltam a universalidade da linguagem mística, do desenvolvimento e integração sujeito-objeto.

Sob uma abordagem psicológica, James, primeiro a estudar na psicologia o problema da vivência mística, considera-a como um fato psicológico; para Freud a religião impõe ao homem um infantilismo psíquico - situa-a como uma neurose universal; Jung, opondo-se a Freud, vê na experiência religiosa um dos fatores de integração para a unidade humana.

A história, sociologia e antropologia revelam a presença dos sentimentos e manifestações religiosas em todas as épocas e culturas, determinadas pelos fatores sócio-culturais.

Implicações históricas das transformações do conceito de doença mental no Ocidente, através da origem e desenvolvimento da medicina, compõem as tendências doutrinárias contemporâneas sobre as doenças mentais.

A relatividade cultural dos conceitos de Normal e Patológico é evidenciada pela antropologia e sociologia. Os conceitos embora relativos culturalmente, existem em todas as culturas. Comportamentos místicos são considerados pato

lógicos em umas e não o são em outras. Independente do relativismo cultural existem místicos doentes e não doentes.

—▷*A experiência mística é fato da existência humana, além da distinção entre Normal e Patológico.*◁—

ABSTRACT

According to psychology, the treatment given to mysticism, does not depend on normal or pathological datum.

Theologians and philosophers emphasize the universality not only of the mystic language, but also of subject/object development and integration.

Under a psychological approach, James, who was the first to study the problem of living mysticism in psychology, considers it as a psychological fact whereas Freud thinks that religion maintain man in a psychic infantilism and classifies this as a universal neurosis; Jung, objecting to Freud, sees in the religious experience one of the integration factors of human unity.

History, sociology and anthropology reveal the presence of feelings and religious demonstrations in every age and culture, determined by social and cultural factors.

The contemporary doctrinal tendencies about mental disease are the result of the origin and historical development of medicine and forming Western concept of mental disease.

The cultural relativity of the normal and pathological concepts is attested by anthropology and sociology. These concepts, although cultural specific, exist in every culture. Mystic behaviors are considered pathological in one culture and not in another. Independent from cultural relativity there are "sick" mystics and "not sick" mystics.

The mystic experience is a fact of the human existence, beyond the distinction between Normal and Pathological.

RÉSUMÉ

L'étude du mysticisme, en psychologie, ne dépend pas des données du Normal et Pathologique.

Téologues et philosophes soulignent l'universalité du langage mystique, du développement et de l'intégration sujet-objet.

Dans une perspective psychologique, James le premier a étudié l'expérience mystique, en psychologie, la considère comme un fait psychologique. Elle est, selon Freud, une névrose universelle et ceci dans la mesure où la religion impose à l'homme un infantilisme psychique. Jung, par contre, voit dans l'expérience mystique un des facteurs d'intégration de l'unité humaine.

L'Histoire, la Sociologie, et l'Anthropologie montrent que les facteurs socio-culturels déterminent, quelque

soit l'époque ou culture, les sentiment et manifestations religieuses.

Les transformations du concept de maladie mentale à partir de la naissance et du développement de la médecine, sont responsables des tendances et doctrines actuelles sur les maladies mentales.

Les concepts de normal et pathologique, existent dans toutes des cultures, bien que leur définition soient relatives et dépendent de chaque culture. Les comportements mystique sont considérés pathologiques pour certaines cultures et ne le sont pas pour d'autres. Sans nier la relativité culturelle ont peut dire qu'il existe des mystiques malades ou pas.

L'expérience mystique est un fait de l'existence humaine, indépendemment de la distinction faite entre Normal et Pathologique.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	1
1.1 - Considerações preliminares.....	1
1.2 - Objeto - Conteúdo - Limites.....	3
1.3 - Objetivos.....	9
Notas.....	10
2. MISTICISMO.....	11
2.1 - O ponto de vista teológico e filosófico.....	12
2.2 - O ponto de vista psicológico.....	19
2.2.1 William James.....	19
2.2.2 Sigmund Freud.....	24
2.2.3 Carl Gustav Jung.....	30
2.3 - O ponto de vista social e antropológico.....	37
Notas.....	44
3. CONCEITO DE DOENÇA MENTAL NA HISTÓRIA.....	46
3.1 - Generalidades sobre a origem da medicina no Ocidente no que se refere a doenças mentais.....	46
3.1.1 Transformações do conceito de doença men- tal na história.....	56
3.2 - As concepções contemporâneas sobre doença mental.....	57
Notas.....	62
4. MISTICISMO, DOENÇA MENTAL E CULTURA.....	63
4.1 - Doença mental e cultura.....	64
4.2 - Misticismo e doença mental.....	68
4.3 - Misticismo e cultura.....	75
4.3.1 O problema do desvio.....	76
4.3.2 Misticismo - desvio e integração na cul- tura.....	78
Notas.....	83

5. MISTICISMO: MAIS ALÉM DO NORMAL E DO PATOLÓGICO OU PRIMEIRAS CONCLUSÕES.....	84
5.1 - O normal e o patológico - considerações gerais....	84
5.2 - Misticismo: implicações sócio-psico culturais do mais além do normal e do patológico.....	93
Notas.....	103
6. CONCLUSÕES.....	104
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	112
LEITURAS ADICIONAIS.....	117

1. INTRODUÇÃO

"A razão de nossa época é explorar o irracional e integrá-lo a uma razão ampliada". Merleau Ponty

1.1 Considerações preliminares

Este trabalho expressa a tentativa de examinar as relações da psicologia, psicopatologia e misticismo.

Essa idéia surgiu há algum tempo - ainda estudante de graduação em psicologia - nos primeiros contatos com pessoas internas em hospitais psiquiátricos, quando pode ser observada uma incidência muito alta de temas místicos e religiosos nas manifestações delirantes.

Observou-se também que certos doentes, não só delirantes, procuravam manter dentro dos hospitais pequenas "comunidades religiosas". Essas pequenas "comunidades religiosas" referem-se aqui, aos agrupamentos que os "doentes" formavam, segundo as seitas. Havia por exemplo: "comunidade católica", "comunidade espírita" (as mais diversas seitas) e "comunidade protestante" (também das mais diferentes facções). Esta última continha o maior número de pacientes.

Essa primeira vivência hospitalar, que data de 1965 à 1969 e, concomitantemente, em ambulatórios psiquiátricos, despertou o interesse para pesquisar a relação entre religião e doença mental. Advém dessa época, portanto, o interesse sobre o assunto deste trabalho, que durante todos esses anos, até o presente, tomou as mais diferentes direções -

à medida que o conhecimento foi se ampliando e as observações foram sendo estudadas - e que possivelmente, ainda assumirá outras formas de entendimento sobre o complexo problema de que trata esta Dissertação.

Ao relatar a origem do interesse, e compará-la com o que se propõe este trabalho, nota-se que o ponto de partida foi o dado ou a situação psicopatológica. Toma-se o patológico como nascimento da idéia. Com os "doentes mentais", portanto, está a aprendizagem inicial e a elaboração de tudo o que eles "me ensinaram".

Ressalta neste momento o perigo de tomar-se a doença como parâmetro, o que procura-se evitar. Esse paralelo contudo está tão arraigado ao conceito de normal e de patológico que é impossível dissociá-lo radicalmente, pelo menos até o momento.

De acordo com as primeiras observações colhidas no hospital e de posse de alguns conceitos teóricos, passou-se a estudar as religiões e seitas religiosas. Dentro da hipótese de que as psicoses - e principalmente a esquizofrenia - seriam um estado primitivo, buscou-se nas religiões consideradas "primitivas", os rudimentos observacionais da religião como contendo populações doentes. Nos contatos com os praticantes dessas seitas, não foram constatados, em sua maioria, os mesmos comportamentos "apreendidos" nos hospitais, nem nos manuais de psiquiatria. Eram pessoas que em seu comportamento habitual, não diferiam da maioria da população. Com os místicos está a aprendizagem secundária, tão válida quanto a

primeira, pois "me ensinaram" que o padrão de "saúde" ou "doença mental" tanto esteve presente nos místicos como nos não místicos.

1.2 Objeto - Conteúdo - Limites

Na filosofia, na literatura e na crença popular encontram-se concepções diversas a respeito das relações de saúde/doença mental e misticismo. No campo da ciência, exaustivos estudos já foram realizados. A psicologia, a psicanálise, a psiquiatria, a antropologia e a sociologia apresentaram teorias controversas sobre a experiência religiosa.

Encontram-se, reiteradamente, 4 (quatro) relações possíveis sobre Misticismo e Doença Mental, nos diversos trabalhos e concepções que poderiam ser assim expressos, numa relação de igualdade:

1) O Misticismo (M) é uma espécie de Loucura (L)

$$M = L$$

2) Alguns loucos (L) são Místicos (M)

$$L = M$$

3) Os Místicos (M) não são loucos (NL)

$$M = \bar{N}L$$

4) Alguns loucos (L) não são Místicos (NM)

$$L = \bar{N}M$$

É muito frequente o enfoque que considera, a priori, toda manifestação mística como patológica, como uma debilidade na estrutura psicológica do indivíduo, uma desintegração

ção psíquica. As religiões são consideradas, neste contexto, como uma função encobridora, como instrumento de conter e de satisfazer impulsos inconscientes. As teorias freudianas encontram-se dentro desta concepção.

Hospitais psiquiátricos, sejam eles para atendimento à crises agudas ou para atendimento à cronicidade, abrigam doentes com delírios de conteúdo místico e religioso entre outros.

A psiquiatria do século XIX, estudando os delírios crônicos, dera ênfase aos conteúdos religiosos. Kraft-Ebbing e Kraepelin conferiram apreciável importância ao tema, já que os hospitais da época sempre abrigaram delirantes místicos.

A psiquiatria clássica refere-se aos estados de vivência mística, descrevendo quadros de psicose, psicopatias e/ou neuroses, sintomatologicamente evidenciados através de delírios, alucinações, pseudo-percepções, fanatismo, alienações e dissociações.

Por outro lado, fala-se também de místicos não psicóticos e considera-se a experiência mística como um fato da existência humana que se situa fora da distinção entre normal e patológico. Em outras palavras, o padrão de saúde ou de doença mental, tanto pode estar presente nos místicos como nos não místicos. São próximos desta idéia, Jung e Jaspers.

Atualmente, admite-se um êxtase não patológico obtido sobretudo pelas práticas de contemplação e exercitação

operadas por algumas religiões orientais.

A história da humanidade descreve que a idéia e os sentimentos religiosos são de todos os seus momentos. A História, a Antropologia e a Sociologia, ainda, mostram que o misticismo não possui apenas uma dimensão individual. Há uma determinação do quadro sócio-cultural. Os místicos sempre existiram em todas as seitas e em todas as eras.

O capítulo "Misticismo" tentará abordar o fenômeno místico, inicialmente do ponto de vista teológico e filosófico, para que venha a situar-se como os teólogos e filósofos consideram a mística, a qual é compreendida dentro do mistério e da "não-razão".

A vivência mística é empregada na teologia para referir a idéia religiosa que se caracteriza pela convocação à descoberta da união pessoal com Deus, por intermédio do a-fundamento em si mesmo, pela entrega e doação de si. (1)

A filosofia ao especular sobre a religiosidade, a entende como um fato comum à natureza humana. Jaspers (38) considera que ela tem a tarefa de fazer ressaltar a natureza da ciência e os limites de sua aplicação, e que assim procedendo, a filosofia transcende à ciência e dá provas de existir uma outra fonte que ele chama de transcendência.

Sob o ponto de vista psicológico, três autores serão selecionados. O primeiro deles, William James, ao que tudo indica, pioneiro a publicar uma abordagem do fenômeno religioso sob o ponto de vista psicológico, refere-se à vi -

vência mística dizendo: "parece que há na consciência humana o sentimento de uma realidade, o sentimento de uma idéia, de alguma coisa que existe real e objetivamente". Sustenta ainda que "o objetivo psico-higiênico da religião é o único denominador comum das mais diversas formas de religião"(39, 26 e 27).

Para Freud a religião é como uma grande neurose que encobre neuroses menores que a vida é capaz de suscitar. "A religião impõe ao homem, pela força, a fixação de um infantilismo psíquico e fazendo-o participar de um delírio coletivo, a religião consegue evitar que muitos seres humanos caiam numa neurose individual" (6, 17). Culpabilidade, renúncia e nostalgia, constituem, para Freud, a própria substância das religiões.

Jung, por sua vez, considera a experiência mística como o confronto com o arquétipo da divindade e que é possível a qualquer pessoa. Atribui à religião um fator de construção e de normalidade.

O ponto de vista social e antropológico tentará situar, como os sociólogos e antropólogos interpretam a mística, já que conceberam os sentimentos religiosos presentes em todos os momentos e em todas as épocas, influenciados, sobretudo, pelos fatores sócio-culturais.

Por haver-se notado uma dificuldade de separação, principalmente na psiquiatria, entre Misticismo e Doença Mental, o capítulo sobre o "Conceito de Doença Mental na História" tenta buscar se na medicina, desde sua origem, há rela-

ções com a religião. As formas de comportamento "anormais" eram atribuídas às "possessões demoníacas". Várias foram as concepções que o conceito de doença mental assumiu através da história, até construir o que hoje se entende por "loucura".

Em "Misticismo, Doença Mental e Cultura" tentar-se-á descrever como o conceito de doença e de saúde mental são vistos quando inseridos em uma cultura, e isso, em contrapartida, com os fenômenos místicos, ou seja, as relações recíprocas entre esses três temas.

Por fim, o capítulo "Misticismo: mais além do normal e do patológico" constituirá as primeiras tentativas de conclusões - baseadas em concepções teológicas, filosóficas, psicológicas, antropológicas, sociológicas e psiquiátricas - de que ao se verificar o conceito de normal e de patológico, o misticismo talvez transcenda a esses mesmos conceitos.

No estudo do misticismo, nota-se que a influência do fator sócio-cultural é quase sempre esquecida pela psicologia e psicopatologia. No meio brasileiro o sistema de crenças é muito rico. Diante dessa realidade, sugere Pinho (60) que é necessário "distinguir no quadro clínico o que é patoplástico e o que é patogênico, valorizando nesse conjunto, os elementos impressos pelas seitas". Por estes motivos, também este trabalho reporta-se à mística afro-brasileira.

Esta Dissertação propõe uma visão panorâmica e geral sobre o estudo do misticismo. É uma colocação de como as diversas fontes citadas situam o complexo problema d'O Mis

ticismo Frente ao Normal e ao Patológico".

A amplitude com que foi tratado o tema reflete também o primeiro trabalho sistemático, que é mais um ensaio e indicação dos temas que a Autora pretende explorar sobre o mesmo assunto - Misticismo.

Esta Dissertação constitui uma tentativa de colocação do misticismo. Não há portanto a pretensão de explicar a mística, de desvendá-la, pois nesse movimento estar-se-ia esvaziando-a, distanciando-a dela mesma.

Todavia, dentro de toda amplitude com a qual foi tratado o assunto, ainda ficaram de fora aspectos importantes, como os mitos, pois para Mircea Eliade, em seu livro "Traité d'histoire des religions", "há de estudá-los para que se venha a compreender as relações entre as religiões" (24, 367).

Atualmente também encontra-se a tendência de considerar que certos desvios e desajustamentos da conduta, podem ser equivalentes de manifestações místicas. As drogas, como o LSD por exemplo, são usadas para chegar-se à revelação e à transcendência. Isso seria a colocação do patológico como caminho para o "místico" (3). Este trabalho não pretende abordar as "revelações místicas" induzidas por alucinógenos.

Esta Dissertação apresenta um grande número de informações, que não serão exploradas, nem aprofundadas, dando ensejo, contudo, a estudos e pesquisas futuras.

1.3 Objetivos

A tentativa deste trabalho será a de examinar se a concepção da vivência mística transcende ao patológico e ao normal. Não se tentará um posicionamento em termos aprovadores e/ou condenatórios a respeito das religiões, e sim um compreendimento, uma descrição, um respeito em relação ao exercício das mesmas, isto é, não procurar enquadrá-las ou conformá-las dentro de "nossas certezas". A tentativa deste estudo será também, a de mostrar que os princípios mecânico-naturalistas da psicologia, correm o risco de ser metodologicamente falhos para a compreensão do Homem, quando tratam dos fenômenos místicos.

Para Granger (36) os critérios de análise que são utilizados para a construção do conhecimento no campo das ciências físico-naturais, tornam-se inadequados para a investigação do misticismo e das religiões no campo das ciências humanas. "Il semble que pour les sciences de l'homme on commence d'apercevoir le début de ces temps nouveaux" (36, 203).

O trabalho também pretende reafirmar a importância de não perder de vista o caráter do inter-relacionamento complexo e permanente dos fenômenos psicológicos, sociais e culturais. Levy Strauss estabelece que a humanização só é possível através da cultura e da vida social. Assim quando se fala em homem ter-se-á sempre a noção de sócio-cultural.

Em se tratando de misticismo poderia conclamar e dizer para a psicologia, o que Gilberto Freyre (33) reconhece

para a sociologia: "a necessidade de cooperação com outras ciências no estudo dos fatos bio-sociais e psico-sociais", que na sua opinião "se antecipam aos sociais e culturais puros, na quela esfera em que a descrição sociológica pode ser pura e prescindir de compreensão e interpretação que a completem". "Só assim será possível à sociologia apresentar a pessoa humana como unidade individual - animal e humana - e não como um retalho do homem: a sua parte unicamente animal, nem o ser desgarrado de condições animais e naturais, com que se contentam "sociólogos" normativos ou teológicos" (8, 121).

A amplitude em que este trabalho desenvolve-se expressa também a necessidade de entender o comportamento humano de forma mais integrada, quando se trata de um tema tão complexo quanto as relações entre o misticismo, a doença mental e a psicologia.

Este trabalho pretende apenas colocar o problema de que é necessário liberar o entendimento da mística, para que se possa compreender essa dimensão humano-psicológica, embora ele não tenha a pretensão de acionar esse processo de liberação.

NOTAS

I - É importante assinalar que dentro do posicionamento desse trabalho, entende-se DEUS como uma "cifra simbólica", segundo a expressão de Jaspers: "as cifras fulguram no fundo das coisas. Não são conhecimentos: o que nelas se pensa é visão e interpretação" (17, 151).

2. MISTICISMO

"Un dieu compris n'est pas un dieu". Tersteegen

A palavra Mística é empregada na Idade Média para referir à idéia religiosa que se caracterizou pela convocação à descoberta da união pessoal com Deus por intermédio do afundamento em si (18).

Na definição de Brugger, citado por Bela Szekely (68), "Mística" em sentido amplo é entendido "toda classe de união interior com Deus", e em sentido restrito "só a união extraordinária". Parece ser um traço comum a toda mística que Deus é conhecido experimentalmente no interior da alma (68,388).

Misticidade é entendida como o caráter do que é místico, o refinamento da devoção. Mistificar é abusar da credulidade de alguém, para se divertir às suas custas; Mistificação é a ação de mistificar. Misticismo, no entanto, consiste numa série de contemplações que vão até ao êxtase e união do homem à divindade. Do latim mysticus, relativo aos mistérios (68, 399). Em grego, mystérion quer dizer "coisa secreta", "cerimônia secreta". "Tudo o que se refere ao mystérion, o grego diz que é Mystikos" (18).

Ao estudar o misticismo, encontram-se sempre duas direções: a da mistificação e a da mística.

A direção da mistificação é aquela que tenciona esvaziar o misticismo de todo mistério "para torná-lo uma fer

ramenta no empreendimento da manipulação e do uso consumativo dos outros, quando empregam-se conceitos que conformam e enquadram o ser do homem dentro das "nossas certezas científicas" (18). A direção da mística "respeita e se afeiçoa pelo que se acha escondido na existência e com isto dirige-se para a restituição do ser do homem ao fluxo incontrollável da vida" (18). É nesta segunda direção a tentativa deste trabalho.

Ellis (22) considera que o místico é o homem que chega a tocar de alguma forma, diretamente no fundo da vida de um modo suficientemente forte como para dar-se conta reflexa disso, "é a arte de encontrar nessa relação afetiva para com o mundo, concebido como um todo" (22, 220).

O Misticismo deve pois, ser entendido como a maneira de nos situarmos face às condições ou aos estados de estar no mundo (sg Jaspers - 38) dando margem ao mistério.

2.1 O ponto de vista teológico e filosófico

Os pontos de vista teológico e filosófico são aqui apresentados em conjunto, sem tentativa de separar as duas abordagens.

Ao falar-se de misticismo, não se poderia deixar de abordar esse ponto de vista, já que se deve aos teólogos e filósofos os principais estudos a respeito do tema. Consideramos que a filosofia, especialmente, assegura a dimensão profunda do ser e da existência humana, dentro da descrição do conhecimento das chamadas ciências humanas, e entre elas, a psicologia.

É dentro do mistério da não razão que se dá a experiência mística. Aqueles que a experimentam, falam de uma emoção impossível de ser descrita, de um sentimento de mistério que os faz estremecer. Para designar essa vivência R. OTTO (58) criou o termo "numinoso". Ele é objeto não de definição, no sentido estrito da palavra, mas somente de exame. Além disso o numinoso não é racional, não podendo, pois, desenvolver-se em conceito (58, 19).

Numinoso é o sentimento que o indivíduo tem perante algo que se revela como estranho, outro, apavorante, e acontece que esse "algo outro", "algo apavorante" é alguma coisa que ao mesmo tempo ele sente estar acima dele e fora dele e dentro dele. Esse objeto é precisamente o objeto numinoso. É a presença do numen, onde a alma volta-se em direção ao objeto. A vivência mística é, portanto, um encontro, além da revelação de algo outro, de algo estranho dentro do indivíduo. É a procura da união com esse estranho. É o sentimento do estado da criatura (58, 19 a 45). (I)

Otto (58) esclarece a escolha da palavra "numen" da seguinte forma:

"Si lumen a pu servir à former lumineux, de numen on peut former numineux" (58, 21).

Numen, por sua vez significa "ser sobrenatural, sem representação mais exata" (58, 235).

A principal característica do numinoso é ser misterioso, como lembra Otto (58), o mistério é ao mesmo tempo

"fascinante" e "tremendo". No primeiro caso atrai e seduz; no segundo afasta, por causar medo e terror (58, 27 a 43).

O mistério não está designando o que está fechado, quer dizer, aquilo que não está manifesto, e sim o que não é conhecido nem compreendido, o extraordinário e o estranho, sem indicar a qualidade. Otto (58) insiste que a qualidade positiva do objeto está indicada pelo adjetivo "tremendum" que ele entende, em resumo, como uma "inacessibilidade absoluta", e não simplesmente como medo, que é um sentimento natural e bem conhecido. Ao termo de inacessibilidade ele acrescenta um outro elemento - "puissance" - de "preponderância absoluta" que dá o nome de "majestas". Os elementos do "tremendum" e da "majestas" implicam, enfim, em um terceiro elemento que ele chama de energia do numinoso. "Il se fait sentir d'une manière particulièrement vivre dans l'orgê" (58, 36 a 41).

Parece então que o sentimento do numinoso, causando a alteração da consciência, constitui o êxtase. O êxtase é então inerente à experiência mística.

Diz-se que há um êxtase, segundo Brugger (in 68), "quando em virtude de uma vivência mística, cessa a atividade natural dos sentidos" (68, 388). Van Der Leeuw (69), considera que o "êxtase esvazia o ego e introduz a possibilidade de ser preenchido por um outro" (69, 482). Descrevendo sobre a mística diz que nela o vazio produz-se igualmente

"mais pour l'objet comme pour le sujet. C'est pourquoi l'extase est bien inhérent à toute expérience mystique vecue, mais la mystique va chaque fois plus loin que l'extase, au delà de toute limite, au delà de la situation primordiale de l'homme" (69, 482).

Segundo a expressão de Jaspers (38), na mística a cisão entre o sujeito e o objeto é fundamentalmente suprimida (38, 84). Van Der Leeuw considera que, por essência, a mística aspira fazer desaparecer esta separação entre o sujeito e o objeto e é neste sentido que ele distingue a mística da experiência "mágica", pois considera que o "primitivo" traz o mundo para o interior, e que o místico também faz isso, mas ele projeta todo o interior no exterior e o que resta é o vazio total, o désert to (69, 482 e ss.).

Silesius (in 69, 483) assim se expressa ilustrando o que se falou acima:

"Où est mon sejour? Où ni toi ni moi ne nous tenons.
Où est ma fin dernière, où je dois aller?
Où on ne trouve rien. Où dois-je donc aller?
Il ne faut encore tendre au delà de Dieu, dans un désert".

Para Jaspers e Van Der Leeuw o silêncio é a essência da mística, do que se conclui que ele acompanha o vazio. "Mas é na palavra que o silêncio se revela", o que Jaspers chama de paradoxo da expressão. "Au 'fundus animæ' règne l'absolu mutisme... c'est en discours on ne peut plus verbeaux et précipité (in 69, 490).

Os místicos sempre declaram em suas experiências que, os detalhes, todas as particularidades, todos os elementos históricos das religiões são finalmente indiferentes. A mística fala a linguagem de todas as religiões, mas nenhuma religião lhe é essencial - "silenciosa por essência, a mística fala todas as linguagens" (69, 494).

Bergson, por sua vez, em seu livro "Les deux sources de la morale et de la religion" (14), fala de uma "religião dinâmica" e de uma "religião estática". (II)

Aponta como primeira fonte da moral e da religião, uma moral social, e a segunda, uma moral humana. A primeira é aquela quando se sente naturalmente obrigado, e a segunda é o amor, a dedicação, a superação, expressados em uma atividade simples e global.

Segundo Bergson (14), pôde-se conhecer de modo mais claro a segunda fonte da moralidade e da religião aproximando nos dos grandes místicos, nos quais a experiência mística lançou-os também à ação.

O homem, diz Bergson (14), tem o privilégio da razão, mas ao mesmo tempo o peso de não poder explicar-se muitos porquês - tem, intimamente, necessidade de saber e de dominar. Daí a "fabulação" que preenche o mundo de entidade e a "magia" com a qual faz-se a ilusão de dominá-lo: uma fabulação de mitos. É a consequência da necessidade de proteger sua vida; é uma função biológica que se reflete no plano psicológico como religiosidade, do mesmo modo como a interação individual e a pressão social se refletem nele, como obrigação. Este tipo de religião estática é uma reação defensiva da natureza contra o que nela poderia haver de deprimente para o indivíduo e de dissolvente para a sociedade, no exercício de sua inteligência (14, 105 e 106).

A ela contrapõe-se a "religião dinâmica" na qual o homem entra de novo em contato com o impulso vital e criador, e passa de uma situação de temor, fechado em si mesmo, a uma de amor, que se abre, que recebe e que opera e na qual o indivíduo homem está em condições de entrever a humanidade inteira em seu princípio. "Essa intuição mística pura é uma essência rara que dificilmente se encontra, mas que comunica à massa (14, 226).

As "religiões estáticas" seriam, para Bergson (14), como "religião de obrigação" e as "religiões dinâmicas", como "religião de convite" (invitation).

A experiência religiosa tem para ele um caráter de unificação, de integração, e a evolução dos organismos implica um impulso vital, uma evolução criadora. A mística seria uma humanização e uma ação, e nesse sentido parece haver uma concordância com Van Der Leeuw quando este diz que "a mística não é uma categoria especial da religião".

Os diversos escritos místicos descrevem, cada um a seu modo, o itinerário que pode elevar a alma até o estado de união. Santa Angela de Foligno descreve os dezoito "passos" que ela fez "antes de conhecer a imperfeição da vida" e os três estados de purificação. Santa Tereza d'Avila distingue sete etapas ou "demeures" no progresso que conduz a alma à união. "J'ai parle de sept demeures seulement, mais chacune d'elles en contient beaucoup d'autres; il s'en trouve en bas, en haut et sur les côtes" (13, 126).

Parece que cada homem se dirige ao encontro de Deus com sua natureza e seu estilo próprio. As diferenças individuais são mais importantes aqui do que a variedade das tradições. "la plupart de celles-ci sont placées sous une forme ou sous une autre, à la voie de l'amour à celle de la connaissance ou à la voie des œuvres" (13, 103).

G. Berger (13) enfatiza o aspecto dessas vias e diz que os mestres espirituais de todas as tradições assinam que existem as diversas maneiras de se unir a Deus, que as diferenças consistem no "deslocamento do acento, mais do que no uso exclusivo". "Tout progrès important sur une de ces voies exige quelque progrès sur les autres" (13, 103). O que parece expressar o que Santa Tereza fala sobre as sete "de-meures".

Os diferentes autores aqui citados falam da mística enquanto encontro, desenvolvimento, integração entre o sujeito e o objeto, na totalidade. Cada um em sua linguagem, parece exprimir a universalidade da linguagem mística.

Indicam também, que os que não tocam a fundo da intuição mística, não podem imaginá-la e, as expressões dos místicos e sua luta lhes parecem desprovidos de sentido.

Esse estar "desprovido de sentido" faz com que algumas pessoas aproximem o misticismo da "loucura", e assim o considerem afastando-se, dessa forma, da "não-razão", que é inerente a toda experiência mística. A "não-razão" não deve ser compreendida como loucura, assim como a "desrazão" da qual se falará mais adiante.

2.2 O ponto de vista psicológico

Ao falar-se de misticismo sob o ponto de vista psicológico, teria que se precisar "a que" psicologia e "a que" religiosidade se estaria falando. Efetivamente, só se alcança certo esclarecimento assumindo a religiosidade como um dado de fato psicológico, como um modo típico de ser do homem, e estudando como se apresenta, como se desenvolve, como se modifica e como se expressa, e tudo isso com métodos psicológicos.

Não pretende este capítulo determinar uma psicologia a ser seguida. Inversamente, a intenção é expor, se bem que brevemente, três concepções diversas a respeito do fato religioso. Representam elas a tentativa de em uma psicologia funcionalista (William James), psicanalítica (Sigmund Freud) e uma psicologia analítica (Carl G. Jung), abordar, segundo as teorias ou doutrinas pioneiras, no campo psicológico, sobre o estudo do fenômeno religioso, considerando que a elas sempre se remetem quando se quer falar sobre misticismo em psicologia.

2.2.1 William James (1902)

William James (39), com uma obra que continua sendo fundamental para o estudo da religiosidade - "Variedades da Experiência Religiosa", ao que tudo indica, primeiro trabalho sobre o fenômeno religioso do ponto de vista psicológico - afirma que não se conhece a natureza humana se se prescindir do fato religioso. Começa por reivindicar a necessidade de considerar a religiosidade como genuína atividade psíquica.

Que fatos subjetivos devem ser considerados propriamente religiosos? É sumamente difícil defini-lo, pois segundo James não há fatos exclusivamente religiosos, mas "que todos os fatos psíquicos podem adotar uma tonalidade religiosa" (39, 17). Excluindo de seu estudo a manifestação externa, ritual, dos fatos religiosos, James (39) pensa deter-se no aspecto mais claramente pessoal deles e acredita que se caracteriza de modo predominantemente afetivo: "religioso é tudo o que sentimos como solene, sério e convocador frente a uma realidade primordial, divina". Há uma diferença entre a "experiência moral" e a "experiência religiosa". A primeira apóia-se no esforço, a segunda apresenta-se como um dom. (39, 34)

O comportamento moral implica uma tensão para manter uma determinada linha de conduta, e vai acompanhado de um sentimento de temor frente às dificuldades e às incertezas. No comportamento religioso, em troca, intervyém uma necessidade de entrega, de renúncia, para ser guiado por algo distinto de nós e vai acompanhado de um sentimento de segurança, de calma. A felicidade que acompanha a experiência religiosa distingue-se das demais formas de felicidade que se dão na vida comum, em que todas elas são sensações de alívio por haver-se escapado a um mal ou por haver-se satisfeito um desejo, enquanto que a felicidade religiosa, que não desconhece o mal, é mais uma disposição ao sacrifício. A consciência religiosa é tão rica, desde o ponto de vista emotivo, que tem a possibilidade, inclusive, de encarar o mal e dominá-lo (39, 38-43).

James parece indicar que a psicologia, restringindo-se à observação dos fatos vividos pelo sujeito, não pode afirmar se a eles correspondem ou não, realidades de outra ordem distinta. Mas não haveria psicologia se quem vive os fatos psicológicos e, ainda mesmo quem os estuda, não considerasse que tem realidade na consciência.

"Os objetos da consciência podem estar presentes nos sentidos ou achar-se somente no pensamento. Em ambos os casos determinam nossa posição. Assim ocorre também com o fato religioso. Há uma sensação de presença, ainda que diferentemente experimentada, e uma distinta tomada de posição" (39, 43).

W. James (39) assinala duas atitudes diferentes, e em certo sentido antitéticas, frente à religiosidade: a do "equilíbrio mental" e a da "alma enferma". Aproximar-se-ia mais do seu pensamento se dissesse da primeira expressão que é despreocupada e otimista, e da segunda que é melancólica e pessimista. Segundo esse autor, em algumas pessoas prevalece a convicção de que o mundo é bom e de que se o que se considera mal pode ser superado, ou até que não existe. Esta atitude pode ser espontânea ou voluntária. Neste segundo caso faz-se teórica, abstrata e hostil a tudo quanto a contradiz: é intolerante e necessita defender-se. Em suas últimas consequências torna-se inclusive cruel e absurda. A essa atitude contrapõe-se a da "alma enferma", típica das pessoas "que não sabem sacudir" tão facilmente o peso da consciência do mal, mas que estão congenitamente destinadas a sofrer com sua existência (39, 115-117). Para elas o otimismo do "equilíbrio mental" apresenta-se como algo cego e superficial. Por outra parte

são depreciados pelos otimistas que as julgam enfermas e inaptas para a vida.

James (39) declara que, as almas enfermas têm um âmbito mais amplo de experiência, e "seu campo visual é mais completo que o de outra concepção. O método de desviar a própria atenção do mal, é magnífico... até que se torna insensível... Mas faz-se desgraçadamente impotente tão logo se depare com a melancolia, e ainda quando nem está totalmente livre da melancolia por si mesmo, não há dúvida de que é inadequado...., pois os males que se nega positivamente a reconhecer são uma parte autêntica da realidade, e depois de tudo, talvez sejam elas a melhor chave para compreender o significado da existência" (39, 142).

A religiosidade, pois, não só se apresenta como uma visão serena e espontânea da vida, mas em suas manifestações mais profundas, implica também um conflito. William James (39) fala de "almas nascidas de uma vez" e de almas enfermas que necessitam renascer para chegarem ao estado de unificação que é característico da religiosidade.

Destaca na santidade uma certa nota de excepcionalidade, de "extravagância". "Têm razão os homens que seguem as normas comuns do viver, ou estão os santos mais próximos à verdade dele? Não cabe nenhuma resposta" (39, 160).

Finalmente enumera as características da religiosidade que fundamenta nessas crenças:

1. o mundo visível é uma parte do universo espiritual, do qual toma seu significado;

2. a união ou a relação harmônica com esse universo superior é nosso fim;

3. a comunhão interior com o espírito - seja Deus ou seja lei - é um processo em virtude do qual obtêm-se algo e do qual flui a nós, certa energia espiritual, que produz efeitos psicológicos ou materiais dentro do mundo panorâmico. A religião, portanto, implica as seguintes características psicológicas:

4. um novo sabor que se soma como um dom à vida;

5. um sentimento de segurança e de paz (39, 412-420).

Além disso James diz que todas as religiões apresentam duas características comuns.

"Antes de tudo há uma dificuldade, uma sensação de que em torno de nós há algo que não conhecemos e em segundo lugar uma resolução, um sentimento de que podemos nos livrar dessa dificuldade mediante um recurso a forças superiores. O homem toma consciência de que a parte mais elevada dele limita, e está em continuidade de contato com um "mais" da mesma qualidade, que atua e desenvolve-se no universo exterior a ele, com o qual pode chegar a manter-se em contato ativo, e abordo do qual, por assim dizer, pode salvar-se do naufrágio quando todo o seu ser inferior acha-se submerso" (39, 440).

Quais são as características desse "mais", seu modo de atuar e qual a possibilidade de união com ele? Ao tentar responder essa pergunta, aparecem as diferenças existentes entre as religiões e que James prefere referir-se ao que

há de comum do que às suas divergências. Nesse sentido, utiliza-se do conceito do Ego subconsciente, como uma entidade psíquica permanente, referindo-se a uma "memória" de Myers de 1892, onde diz:

"O Ego manifesta-se a si mesmo por meio do organismo, mas há sempre alguma parte desse Ego que não consegue manifestar-se, assim como há também sempre, ao que parece, alguma força de expressão orgânica em potência ou em reserva" (Myers in 39, 443).

Considera que é nesse "ego subconsciente onde se estabelece o contato entre o ego consciente e o "mais", de que se tem uma experiência religiosa. "Os cristãos", diz James (39), "designam esse "mais" com o nome de Deus. Deus é real, pois produz efeitos reais. O subconsciente é uma via que se abre e nos abre para mundos diferentes" (39, 446).

A amplitude com a qual W. James tratou o fato religioso dificulta questionamentos a respeito de sua teoria, a não ser questionar a própria amplitude.

Distingue-se, no entanto, por uma fina sensibilidade para a religiosidade como experiência pessoal e por ter constituído o primeiro trabalho ou abordagem do fenômeno religioso, do ponto de vista psicológico.

2.2.2 - Sigmund Freud

Vários foram os ensaios em que Freud ocupou-se do problema religioso, dos quais serão aqui indicados: "As práticas religiosas" e os atos obsessivos" (1907), "Totem e tabu" (1912-1913), "Futuro de uma ilusão" (1927), "Moisés e o

monoteísmo" (1938). Importantes alusões a problemas religiosos encontram-se também em "Psicologia da massa e a análise do Ego" (1921), "A civilização e seus descontentamentos" (1930), "O Moisés de Miguel Ângelo" (1914). (III)

Em "Os atos obsessivos e as práticas religiosas" (29), publicado em 1907, Freud usando o método analógico busca na gênese dos processos psíquicos da vida religiosa, a mesma gênese do cerimonial neurótico.

Encontra vários correspondentes, tais como: a consciência de culpabilidade dos neuróticos obsessivos e a convicção dos homens piedosos que parecem entranhar o valor das medidas de proteção e de defesa; os atos obsessivos nascem em parte como defesa contra a tentação e em parte como proteção contra a desgraça esperada. Igualmente a religião, geneticamente, está baseada na renúncia de determinados impulsos instintivos -

"a consciência de culpabilidade a uma tentação e a uma angústia sob a forma de temor ao castigo divino"... (29, 958)

os atos de penitência pelas caídas no pecado, encontram também paralelo nas neuroses obsessivas. A tendência análoga ao deslocamento do valor psíquico no terreno religioso, encontra um paralelo no cerimonial neurótico e converte-se de formal a essencial; o caráter transacional é encontrado na religião, quando em nome dela e em favor da mesma, pratica-se todos aqueles atos que ela proíbe, como manifestação dos instintos reprimidos por ela (29, 956 a 960).

Freud então conclui considerando:

"a neurose obsessiva como a parêlha patológica da religiosidade; a neurose como uma religião individual e a religião como uma neurose obsessiva universal. A coincidência mais importante seria a renúncia básica à atividade de instintos constitucionalmente dados, e a diferença decisiva consistiria na natureza de tais instintos, exclusivamente sexuais, na neurose, e de origem egoísta na religião" (29, 961).

O artigo acima mencionado parece que estava muito longe de esgotar a questão. Freud foi então procurar analogias no setor mais obscuro e fascinante da antropologia: o totemismo.

Nos inumeráveis fatos referidos por Frazer em sua obra Totemism and Exogamy, publicada em 1910, Freud encontrou muito de semelhante nas fobias infantis ligadas ao medo imotivado de um animal. Era o que acontecia no caso do pequeno Hans que tratava o cavalo, em muitos aspectos, como um seu primeiro totem. Neste sentido, caminhou Freud para encontrar a gênese e psicogênese das religiões em "Totem e Tabu" - 1913 (32).

No primeiro capítulo "Horror ao incesto", Freud compara o primitivo ao neurótico, que para preservar-se de violentas tentações, inconscientemente, forja fobias e outros sintomas. A maior analogia no entanto, entre neurótico e primitivo, reside na ambivalência dos sentimentos descritos no segundo capítulo - "com o pretexto de proteger os superiores, protege a si mesmo como se os considerasse perigosos". No terceiro capítulo, Freud entende que o pensamento animis-

ta e mágico está na origem de todas as concepções religiosas posteriores e obedece ao mecanismo que um dos seus pacientes - "O homem dos Ratos" - designou como "poder soberano" das idéias. Dessa forma precisou o conceito de narcisismo. Esse "poder soberano" que é, na realidade, o do desejo, está tanto no neurótico como no primitivo, quando o indivíduo não dirige o seu amor para um objeto, mas para si mesmo, dependendo assim da fase narcisista da libido. Este terceiro capítulo "prende-se estreitamente às idéias da época sobre o animismo e magia, idéias abandonadas pela maior parte dos etnólogos modernos" (63,311), o que nos leva a questionar a afirmação da gênese que Freud encontrou nas religiões. No "Retorno Infantil ao Totemismo" que constitui o quarto capítulo de "Totem e Tabu", Freud indica que o totemismo nasceu da culpabilidade, renúncia e nostalgia, e nesses sentimentos constituem a própria substância das religiões. Baseando-se na festa da comida totêmica, desenvolveu o seguinte aspecto:

"os irmãos expulsos reuniram-se um dia, mataram o pai e devoraram seu cadáver, pondo assim um fim à existência do poder paterno. Pode-se supor que, o que os inspirou foi o sentimento de sua superioridade, foi um progresso da civilização, talvez o dispor de uma arma nova. Tratando-se de selvagens canibais era natural que devorassem o cadáver. Ademais, o violento e tirânico pai, constituía, seguramente, o modelo invejado e temido de cada um dos membros da associação fraternal e, ao devorá-lo identificavam-se com ele e apropriavam-se de uma parte de sua força. A comida totêmica, talvez a primeira festa da humanidade, seria a reprodução comemorativa desse ato criminal e memorável que constitui o ponto de partida das organizações sociais, das restrições morais e da religião" (32, 496).

A horda fraterna rebelde "odiava o pai" que tão violentamente se opunha à sua necessidade de poderio e às suas exigências sexuais, mas ao mesmo tempo o amava e admirava. Nasceu a consciência da culpabilidade. O que o pai havia impedido anteriormente, os filhos se proibiam - obediência retrospectiva. Desautorizaram seu ato, proibindo a morte do totem - substituição do pai - e renunciaram a recolher os frutos do seu crime, recusando o contato sexual com as mulheres acessíveis a ele. Aquele que infringia estes tabus tornava-se culpado pelos dois únicos crimes que preocupavam a sociedade primitiva (32, 497). O remorso dos filhos deu origem a uma instituição de nível mais elevado.

"Esse processo deu nascimento a certos traços que consideramos como determinante da religião. A religião totêmica surgiu da consciência de culpabilidade dos filhos e, como uma tentativa de apaziguar este sentimento e reconciliar-se com o pai por meio da "obediência retrospectiva". Todas as religiões posteriores são tentativas para solucionar o mesmo problema; tentativas que variam segundo o estado da civilização no qual são empreendidos e os caminhos que seguem em seu desenvolvimento, para encontrarem a solução procurada, mas todas são reações identicamente orientadas ao grande acontecimento com o qual inicia-se a civilização e que não tem deixado de atormentar a humanidade" (32, 498).

Várias críticas são lançadas a "Totem e Tabu" e "O Retorno Infantil ao Totemismo", "é normalmente considerada pelos especialistas como uma ficção engenhosa e sedutora a que não é possível reconhecer valor científico" (63, 312). Tenta resolver um problema crucial que continua a ser um enigma para a antropologia: o de descobrir as razões que motivaram a proi-

bição universal do incesto. Limita-se Freud a analisar os caracteres do totemismo animal, quando pode ser qualquer outra coisa: uma planta, um elemento, um objeto inanimado ou qualquer fenômeno natural. "Admite também que a principal proibição incidia sobre a morte e consumação desse antepassado animal, tendo como corolário a interdição dos membros de um mesmo totem, contraírem casamento entre si, isto é, a exogamia" (63, 313).

Marthe Robert sugere que

"o livro era inaceitável para os antropólogos. Por um lado, por causa de seu método pouco científico e de suas numerosas inexatidões, por outro, porque passava, arbitrariamente, da psicologia à história, o que, dada a nossa total ignorância em relação aos fatos em causa, o subtraía a qualquer impugnação ou prova" (63, 316).

O mecanismo do parricídio primordial pode ser considerado um mito e não um acontecimento histórico como Freud quis sugerir. Assim, antropólogos estruturalistas, como Levy-Strauss, consideram "Totem e Tabu" como um romance, mas um romance de certo modo verdadeiro e analisa em "Estruturas Elementares de Parentesco" (50) todo o caráter simbólico que Freud descreveu como fato histórico.

Quando Freud foi buscar na antropologia os fundamentos da religião, e os próprios antropólogos lhe criticam, as suas teorias a respeito da religião não se sustentam.

Em "O Futuro de uma Ilusão" - 1927 (28), a religião é definida como uma ilusão, mostrando sua origem instintiva e considerando-a como um obstáculo para o progresso e a liberdade. "A religião impõe ao homem, pela força, a fixação de um

infantilismo psíquico e fazendo-o participar de um delírio coletivo, a religião consegue evitar que muitos seres humanos caiam numa neurose individual (28, 1273).

Com "Moisés e o Monoteísmo" - 1938 - (30) chegava Freud ao último polimento de sua concepção doutrinal, sobre o tema que havia esboçado em 1904, quando escrevia:

"A religião moderna não é mais que um conjunto de processos psicológicos projetados no mundo exterior" (in 40, 417).

A hipótese do assassinato de Moisés oferecia-lhe a possibilidade de estabelecer um paralelo entre a origem da neurose no indivíduo e a origem da neurose na humanidade - a religião. "O parricídio está na raiz de ambas. Consciência moral e religiosidade, nascem do sentimento de culpa" (30, 224).

Em Ernest Jones, Freud escreve:

"A psicanálise nos tem permitido compreender a relação íntima entre o complexo paterno e a fé em Deus, e nos tem ensinado que o Deus de cada um, desde o ponto de vista psicológico, não é outra coisa senão o de um pai engrandecido.... Reconhecemos assim que o transporte religioso funde suas raízes no complexo dos progenitores" (40, 354).

Culpabilidade, renúncia e nostalgia, constituem para Freud, a própria substância das religiões, e assim, a elas são atribuídas o caráter de uma neurose compulsiva.

2.2.3 Carl Gustav Jung

O interesse de Jung pela religiosidade foi muito grande, a ponto de ser considerado por muitos, como "um místico".

Já em sua tese de Doutorado - 1902 - Jung analisou o caso de uma jovem espírita no trabalho que intitulou "Psicologia e Psicopatologia dos Fenômenos ditos Ocultos".

Em um artigo de 1909 intitulado "A Influência do Pai no Destino do Indivíduo" (in 12, 65) Jung aceita plenamente o ponto de vista de Freud sobre a origem do sentimento religioso:

"Podemos voltar a encontrar na evolução do indivíduo o mesmo processo que se dá na história universal no que diz respeito à origem e à evolução da idéia de Deus. O poder dos progenitores governa, desde o princípio, a vida da criança como um destino supremo. Mas, à medida que a criança cresce, o influxo dos progenitores se reprime no inconsciente. Mas não se elimina. Como tudo o que cai no inconsciente, a constelação infantil suscita na consciência, sensações misteriosas. Multiplica os pressentimentos que induzem a acreditar no influxo de uma potência do mais além, que os guiará em segredo. Aí estão as raízes da sublimação religiosa. A figura do pai com suas virtudes e seus defeitos, substitui, por um lado, a idéia de um Deus poderoso e perfeito, e por outro lado, a idéia do diabo" (in 12, 65 e 66).

Ao reeditar aquele artigo em 1949, Jung expressou -
se assim:

"Freud opina que todas as representações da divindade têm suas origens na imago do pai. Que provém dessa imago não poderia negar-se. Mas qual é a relação exata delas com a imago paterna? Aqui é que cabe uma explicação. A imago dos progenitores está dotada de uma força extraordinária. Influi sobre a vida psíquica da criança e, é válido perguntar se cabe atribuir um poder quase mágico a simples mortais. É indiscutível que eles dispõem desse poder. Mas não se pode evitar a pergunta: pertence propriamente a eles? O homem está possuído de muitas coisas que não adquiriu pessoalmente, mas que herdou de seus antepassados" (in 12, 77).

Na primeira passagem, escrita quando ainda pertencia ao grupo de Freud, Jung aceita a doutrina freudiana:

1. o sentimento religioso é a projeção da imagem dos progenitores;
2. a sublimação do vínculo afetivo, reprimido no inconsciente, é o que sujeita a criança a seus progenitores;
3. na história da humanidade, ocorre o mesmo que no desenvolvimento da criança.

Na segunda passagem, escrita muitos anos depois de haver-se separado de Freud, Jung se interroga qual a relação exata das representações da divindade com a imago paterna. Entre as duas posições seguintes, Jung inclui toda a evolução de sua doutrina:

1. a imago dos progenitores está dotada de uma força extraordinária;
2. o homem está na posse de muitas coisas que herdou de seus antepassados.

White (71) discípulo de Jung, sintetiza o seu pensamento da seguinte forma:

"Atrás das "recordações" submergidas nos acontecimentos que têm-se produzido durante a vida do indivíduo, há um patrimônio da espécie, que se manifesta em imagens arquetípicas. Atrás do regaço físico individualizado da mãe, está o regaço arquetípico da grande mãe de todos os viventes; atrás do pai físico, o pai arquetípico; atrás da criança o "Puer *le ternus*"; atrás da manifestação particular da libido sexual procriativa, o espírito universal que cria e recria. Os segundos elementos de todos esses duplicados, não se apresentam já como substitutos imaginários dos

primeiros, mas que são os primeiros os que aparecem como uma particular manifestação ou como símbolos daqueles... Conceber Deus, não mais como substituto do pai físico, mas, ao contrário, conceber o pai físico como o primeiro substituto que a criança encontra de Deus, como portador primordial da imagem do pai de todos. Não é tanto Deus um grande pai, quanto é o pai físico um Deus pequeno" (71, 62).

O fato de que o arquétipo expresse-se em formas aparentemente diferentes mas substancialmente idênticas, tanto na vida do indivíduo como na história da humanidade, induz a Jung afirmar a existência de um "inconsciente coletivo", cujos arquétipos são os dominantes energéticos que influem sobre o inconsciente individual. Quando falta a vinculação arquetípica entre o "inconsciente coletivo" e o inconsciente individual, interceptam-se as fontes da vida e sobrevém o caos: neuroses e psicoses são os esforços desesperados e inúteis para restaurar uma ordem desfeita (42).

Em "Psicologia e Religião" (44) publicado em 1937, Jung define a religião como uma atitude mental "na qual há uma esmerada observação e consideração de certos fatores dinâmicos que se denominam "potências", espíritos, demônios, deuses, leis, idéias, ideais, ou qualquer outra denominação que o homem tenha dado a tais fatores em seu mundo, ao encontrá-los tão poderosos ou úteis como para tomar-lhes em consideração, tão grandiosos e belos e suficientemente significativos para venerá-los e amá-los devotamente" (44, 24).

Jung reconhece que os caracteres operativos dos arquétipos, isto é, o modo como os tais atuam, são os mesmos que

descreve R. Otto em seu estudo sobre a fenomenologia do "sagrado", como momentos do numinoso: os sentimentos de dependência, de majestade, de mistério, de fascinação, de aumento de energia. Por isso, a experiência pessoal atribui ao sentimento do sagrado uma causa alheia ao indivíduo - a consciência sente-se passiva, sofre a ação do sagrado, mais do que a produz.

No livro que determinou seu distanciamento de Freud - "Símbolos e Transformações da Libido" (45) - Jung escreve:

"A experiência do numinoso eleva e humilha... Onde quer que a psique entre em violenta oscilação pela experiência do numinoso, há o perigo de que se rompa o elo do qual está pendente. Se assim ocorre, uma pessoa cairá em absoluta afirmação e outra, em absoluta negação... O numinoso é perigoso porque arrebatava o homem aos dois extremos, ao ponto de que uma modesta verdade se considera a verdade absoluta, e um pequeno equívoco iguala-se a um erro fatal" (45, 76).

Então, do ponto de vista psicológico, segundo Otto e também Jung, a vivência mística é um fato psíquico real, é o sentimento do numinoso - "a qualidade de um objeto visível ou a influência de uma presença invisível, causando uma peculiar alteração da consciência" (44, 4). Aqueles que se defrontam, falam de uma emoção impossível de ser descrita, de um sentimento de estranheza e de mistério que os místicos aludem como "mysterium tremendum".

Jung (44, 22) usa a palavra religião no sentido de "religo" (re e ligare), tornar a ligar. Religar o consciente com certos poderosos fatores do inconsciente a fim de que sejam tomados em atenta consideração. Esses fatores caracteri-

zam-se por suas fortíssimas cargas energéticas e intenso dinamismo.

Jung define a religião como "a atitude da consciência transformada pela experiência do sagrado" (44, 23) e dá a essa ação sobre a consciência, a essa instância, que para Jung quase confunde-se com o conceito de Deus da linguagem corrente, o nome de "selbst" - o "si mesmo" - querendo indicar assim o eu total, o centro absoluto do Ego e do inconsciente, que os transcendem, os compreendem e constituem o seu apoio.

É aqui que Jung, referindo-se à experiência religiosa sentida, fala do "estado de graça" e diz:

"Pouco importa o que o mundo pense ou deixe de pensar da experiência religiosa. Quem a experimentou possui um tesouro inestimável e um manancial que dá sentido elevado à vida" (44, 42).

Em "Psicologia e Alquimia" - 1944 - (43) aprofunda-se e tenta definir sua posição frente aos símbolos da alquimia e os símbolos religiosos. Repete que, como científico e como psicólogo, não pode falar mais que da representação de Deus, cujo simbolismo revela mais do homem que fala do que ao Deus de quem fala. O mesmo ocorre com os símbolos da alquimia. Ambos são projeção arquetípica. Nessa obra encontra-se uma passagem, já famosa, na qual são ressaltados os caracteres da religiosidade com a mesma energia mas, com mais abertura para a compreensão do que pensa o crente quando fala de Deus.

Escreve:

"Se, pois, em minha qualidade de psicólogo afirmo que Deus é um arquétipo... com isso não se enuncia nada a propósito de uma possível existência de Deus, nem em sentido positivo, nem em sentido negativo" (43, 25 a 27).

E agrega:

"A psicologia vê-se constringida por ser material e empírica a expressar o "tipo" mediante um termo vinculado a tempo, lugar e ambiente... vi-me, portanto, induzido a dar ao arquétipo correspondente o nome psicológico de selbst" (43, 27 e 28).

A posição de Jung é fundamentalmente esta: a existência de esquemas de referência e de ação comuns aos homens de todas as raças e de todas as religiões, faz pensar em uma organização psíquica segundo os modelos primitivos (os arquétipos). O resultado dessa organização - o símbolo - compreende e expressa um significado vital psíquico. O dinamismo psíquico, segundo Jung, alcança-se e compreende-se mais pela organização arquetípica do que pelo ambiente que rodeia o homem. A desordem mental sobrevém quando os arquétipos ou não podem atuar ou se contradizem. Os arquétipos aparecem de maneira particularmente atuante na religiosidade, e portanto, a religiosidade é uma atividade psíquica normal e, até tem uma função equilibradora indispensável. A neurose está vinculada a um debilitamento, ou a uma expressão unilateral do arquétipo.

Jung foi mais além do dado psicopatológico, mas com princípios dificilmente definíveis, e insiste no caráter construtivo da religião.

As três teorias parecem ser unânimes quanto ao aspecto que a religiosidade realiza-se no psiquismo. Em assim sendo, é uma possibilidade natural do homem. No entanto, os místicos são vistos com uma certa excepcionalidade, um desvio da norma e por isso são considerados desadaptados por muitos.

O misticismo com suas manifestações misteriosas e fascinante, é considerado geralmente, como uma opinião fantástica, em contradição com os fatos e a lógica. No entanto, não há povo que o desconheça, nem forma de civilização, por pouco religiosa que se suponha, no qual não apareça. Compreende experiências pessoais nas quais o sujeito se reconhece incapaz de expressar fielmente com as palavras, mas que tem um conteúdo cognitivo e um influxo incontrolável sobre a conduta e o social.

2.3 O ponto de vista social e antropológico (IV)

Ao observar-se religião, em suas condições normais e naturais de desenvolvimento, não se pode esquecer o ambiente social, a "cultura, que aqui deve ser entendida como uma maneira particular de vida, influenciada por condições ambientais e históricas, mas inevitavelmente vinculada a uma concepção fundamental que se expressa em todas as suas manifestações" (5, 20). E, segundo Levy Strauss (49) toda cultura é como um conjunto de sistemas simbólicos.

Nesse sentido, surge espontânea a pergunta: Qual é o significado que a religiosidade adota dentro do âmbito da cultura e da sociedade?

Bartlett (4) aceita o juízo de T.S. Elliot, segundo o qual

"nenhuma cultura tem aparecido ou, tem-se desenvolvido sem alguma religião, pois qualquer que seja a relação recíproca entre religiosidade e cultura, é evidente que a religião apresenta-se vivamente como argumento de discussão somente no âmbito de uma cultura a qual ela mesma tenha contribuído de muitas maneiras" (4, 3).

A discussão versa precisamente acerca das relações recíprocas entre religiosidade e cultura.

Durkheim considera religião como semente da qual brota a civilização humana (in 64, 30).

Dawson (19) citando vários antropólogos, faz uma síntese geral, considerando que religiosidade dirige-se a algo que se reconhece não menos real que as coisas tocadas e vividas, e mais poderosa que elas: "uma outra coisa" que impõe respeito e dependência. E continua o mesmo autor:

"Neste sentido o fator religioso, qualquer que seja sua formulação prática, é uma superação sobre a experiência sensorial, um alargamento do horizonte, ainda que se abra sobre o mistério... Compreende-se, pois, que a religião quando se concretiza em uma cultura, lhe dá um sentido e impõe o respeito para suas instituições, constituindo-se assim num fator poderoso de coesão" (19, 134 e 135).

Esta interpretação da religiosidade cultural apresentada por Dawson, permite evitar a identificação entre cultura e religiosidade.

Segundo Malinowski (in 59), as práticas religiosas não eram técnicas racionais, mas rituais que implicavam uma orientação específica a respeito do mundo de forças e entidades sobrenaturais.

Parsons, comentando Malinowski diz:

"É certo que o trobriandês acredita que o adequado desempenho de um rito mágico, é indispensável para um feliz resultado da empresa; mas uma das descobertas mais importantes de Malinowski, é que esta atribuição se dá só à margem da incerteza que se tem sobre o resultado da técnica racional, aqueles fatores da situação que estão mais além da compreensão racional e o controle do ator" (59, 17).

Este enfoque da análise da magia primitiva, deu a Malinowski (51) a possibilidade de refutar a concepção de Lévy - Brühl(48), segundo a qual o homem primitivo confunde o reino do sobrenatural e do sagrado com o utilitário e racional, como o que teve seu clássico expoente em Frazer (26) quando este diz que a magia era essencialmente ciência primitiva e tinha as mesmas funções fundamentais.

Malinowski (51) mostra que nem as práticas rituais, mágicas ou religiosas, nem as crenças sobre forças e entidades sobrenaturais, que com elas integram-se, podem tratar-se sensivelmente como uma forma primitiva e inadequada de técnicas racionais ou de conhecimento científico: são qualitativamente distintas e têm no sistema de ação um significado funcional inteiramente diferente (in 59, 21-23). Durkheim, segundo Parsons (59) "foi ainda mais longe que Malinowski. Interessou-se particularmente pelo problema das atitudes específicas exibidas a respeito das entidades sobrenaturais, os objetos e as ações rituais. Concretizou os resultados desse estudo na distinção fundamental entre o sagrado e o profano. Ao comparar diretamente as atitudes adequadas, em um contexto ritual com as exibidas frente a objetos de significação utilitária e sem emprego nos campos da técnica racional, descobriu que um traço fundamental do sagrado é sua radical dissociação de todo contexto utilitário (59, 20 e 21).

Segundo Durkheim (21),

"a significação central do sagrado na religião, sem dúvida, serviu para colocar de modo singularmente agudo o problema da fonte da atitude de respeito. Os objetos e as entidades sagradas são símbolos. O problema, pois, consiste em identificar os termos referenciais dos ditos símbolos.

O crucial é o simbolizado e não a qualidade intrínseca do símbolo" (21, 92).

Durkheim (21) demonstrou que, a atitude de respeito pelo sagrado era idêntica à atitude de respeito pela autoridade moral:

"se as coisas sagradas são símbolos, a qualidade essencial daquilo que simbolizam consiste no fato de que se trata de uma entidade de que impõe respeito moral" (21, 63).

Foi por esse prisma que Durkheim chegou à famosa proposição segundo a qual o verdadeiro objeto de veneração religiosa é sempre a sociedade. Segundo sua opinião o ritual religioso tinha uma fundamental significação como mecanismo para expressar e fortalecer os sentimentos mais essenciais para a integração institucional da sociedade. Viu a religião no quadro do determinismo social, como uma função indispensável da sociedade, que aparece em todo grupo social, e assim se explica:

"Nos deuses os homens adoram a sociedade, e a religião é a matéria da qual se tem formado as leis, as ciências e as artes" (21, 92).

Durkheim (21) mostrou na religiosidade, uma força integrativa. Ela teria também um papel social.

Bastide (9) concorda com Durkheim, mas lembra que é no sentido da experiência mística vivida nas profundezas da alma, que manter-se-ia viva essa função integrativa.

Segundo Spencer (in 9),

"a religião é falsa e inútil: o estudo da sociedade constitui uma base mais sólida, por ser científica, que a filosofia moral. Deus, se existe, é incognoscível; a prática religiosa é uma projeção simbólica da dependência para quem detém o poder" (in 9, 103).

Max Weber (in 9) trata de superar a divisão entre ciências naturais (Naturwissenschaften) e ciências do espírito (Geisteswissenschaften) - entre ciências dos fatos e ciências dos valores - que se havia determinado na tradição hegeliana, afirmando que ambos procedem de um aparato conceitual que fixa o critério seletivo e aponta a direção geral da indicação.

Segundo Bastide (9), a religião para M. Weber, é admitida como

"um dado indiscutível mas despojado daquela atmosfera de intangibilidade e de mistério que a subtrai ao controle humano" (9, 104).

Prosseguindo, M. Weber demonstrou, como Parsons diz:

"o grau no que precisamente as variações dos valores e as metas socialmente sancionadas na vida secular, correspondem às variações da filosofia religiosa dominante nas grandes civilizações" (59, 25).

Sob o ponto de vista social interpreta-se religiosidade como uma necessidade para coesão do grupo, ao ponto de satisfazer as exigências dos indivíduos particulares; mas impondo-lhes também restrições. O caráter de obrigatoriedade das prescrições religiosas, às vezes absurdas e em pleno contraste com as aspirações individuais parece não poder, para a sociologia, ser imposto pelos particulares. Tem-se que fazê-lo remontar à sociedade. As normas religiosas não tem, portanto, caráter obrigatório para todos os homens, mas unicamente para os pertencentes ao grupo que as impõe.

Sob o ponto de vista social e antropológico, parece haver uma relação de complementariedade entre o indivíduo e o

grupo. Neste ponto de vista a religiosidade aparece situada no indivíduo e desenvolvida no grupo social. Ela qualifica-se por um caráter que lhe é distinto: o de dirigir-se mais além dos círculos sociais, superá-los, para abrir-se a um misterioso sentido como algo real, inclusive os mais estranhos mistérios. A religiosidade implica em uma superação das condições biológicas e sociais.

Em "Les Problèmes de la Vie Mystique" R. Bastide(8) diz que:

"O misticismo é por sua mesma essência um método de vida e de conhecimento, uma tentativa de conquista do homem sobre si mesmo, um esforço de negação e ao mesmo tempo de liberação e por fim, uma tentativa heróica de sobrepassar o mundo sobrepassando-se a si mesmo" (8, 209).

Para a antropologia, o que caracteriza uma religião seja ela qual for, é o estabelecimento de um contato entre o mundo dos homens e o mundo do sagrado, o dos deuses ou das forças sobrenaturais.

Essa fusão ao mundo divino é obtida em certas culturas, a partir de músicas e danças enquanto noutras, pela meditação, renúncia e mortificação. Fala-se de repercussão sobre a vida visceral, durante esse estado e de um sentimento contraditoriamente repleto de felicidade e sofrimento. Esse estado constitui o próprio êxtase.

O êxtase, nas culturas chamadas "primitivas" dá-se, na maioria das vezes sob a forma de possessão.

Estudando as religiões afro-brasileiras, René Ribeiro (62) considera que:

"A possessão é parte integrante e saliente do complexo ritual e de crenças que caracterizam as religiões afro-brasileiras. Ela é um episódio importante no conjunto de rituais que visam integrar o indivíduo ao seu grupo de culto" (62, 19).

O mesmo autor afirma que, assim sendo a possessão participa das funções sócio-culturais e psicológicas dos grupos de cultos afro-brasileiros.

Flexível em seus métodos, ampla em seu objeto de estudo, procurando compreender a complexidade do ser humano e com afinidades evidentes, não só com as ciências, como com as humanidades, a antropologia associada à sociologia interpreta a mística como integratória e integrada na cultura. Não é portanto classificatória nem marginalizante.

No capítulo "Misticismo, Doença Mental e Cultura" será dedicado à antropologia, grande parte desse estudo.

NOTAS

- I - "Je cherche un nom pour cette chose et je l'appelle: le sentiment de l'état de créature, le sentiment de la créature qui s'abîme dans son propre néant et disparaît de vant ce qui est au-dessus de toute créature" (58, 24).
- II - Foi encontrada, nos diversos autores e obras citadas em toda extensão desse trabalho, uma sinonímia entre religião, religiosidade, misticismo, experiência religiosa, experiência mística. Deve-se deixar claro, que apesar da confusão dos termos, não se está tratando da religião enquanto instituição. Sempre que se referir a religião, deve-se entender o caráter místico da experiência que tanto pode estar contido dentro da religião (institucionalizada) quanto além dela, a não ser quando a palavra religião for explicitamente determinada como instituição.
- III - Em alguns outros artigos, Freud também aborda o problema religioso - "Experiência Religiosa" - 1927 - onde se interroga se não havia descoberto algo sobre a conversão religiosa; "Sonho e Ocultismo" - 1932 - onde considera que entre os motivos secretos do ocultismo, está o de prestar auxílio à religião, ameaçada pelo progresso do pensamento científico.
- IV - Não será feita separação didática entre esses dois pontos de vista. O interesse deste capítulo situa-se em analisar o misticismo sob esses dois ângulos afins. Também não será feita a distinção entre as escolas ou linhas

sociológicas e antropológicas. Durante esta Dissertação elas vão interferir-se, misturar-se, ou às vezes oporem-se, mas sem se contradizerem, antes, complementando-se mutuamente, enriquecendo-se e servindo de subsídios e fundamentação teórica.

3. CONCEITO DE DOENÇA MENTAL NA HISTÓRIA

"Os que não chegam a conhecer o passado, estão condenados a repeti-lo".

SANTAYANA

As relações entre misticismo e psicopatologia são as mais variadas possíveis. Relações essas que encontram-se na opinião pública, de uma maneira geral, assim como na literatura, na filosofia, na história, na antropologia, na psicologia, na psiquiatria e na psicanálise.

Em assim sendo, essa relação parece ser tema de preocupação e de estudo, como uma constante na existência humana.

Na prática médica e psicológica essa relação acentua-se sobremaneira pelas tentativas de explicar as doenças, e que remonta da antiguidade.

Uma visão rápida e geral é necessária "ao mesmo tempo para lembrar como se constituíram as psicopatologias tradicionais ou recentes, e para mostrar de que preliminares a medicina mental tem que estar consciente para encontrar um novo rigor" (35, 8).

3.1 Generalidades sobre a origem da medicina no Ocidente, no que se refere a doenças mentais

O homem primitivo curava seus males mediante várias técnicas empíricas, toscas e intuitivas. Havia certo reconhecimento de causa e efeito. Todavia, quando as causas de uma doença não eram evidentes, ele as atribuía a influências malig

nas quer de outros seres humanos, quer de seres sobre-humanos, e lidava com as primeiras pela magia ou feitiçaria e com as últimas pelas práticas mágico-religiosas.

Nesse sentido, F. Alexander (1) entende que:

"Esses métodos de tratamento eram tentativas de mudar psicologicamente as consequências malévolas; e a psiquiatria, é historicamente a mais antiga das especializações médicas... Não havia separação entre sofrimento mental e físico, como não havia entre medicina, magia e religião" (1, 29).

A explicação do homem "primitivo" para comportamento anormal, era que alguma potência de fora, um espírito mau, devia ter tomado posse do sofredor - as possessões demoníacas.

Na antiguidade, encontra-se durante a era clássica, o culto mágico do Esculápio. Nos poemas de Homero (in 1) escritos mais ou menos em 1000 a.C., acreditava-se que as pessoas que sofriam de insanidade mental haviam ofendido os deuses, e esses as castigavam, tornando seus comportamentos estranhos. Há referências de que o culto do Esculápio tenha exercido forte influência na medicina grega, durante vários séculos. As serpentes desempenhavam papéis importantes nesse culto. Os gregos acreditavam que elas eram o símbolo do poder do mundo dos mortos. O bastão de Esculápio - um bastão com uma serpente enrolada - tornou-se o emblema da medicina.

Os sacerdotes esculapianos eram as pessoas que administravam o tratamento cujo aspecto mais importante era o sono e, supunha-se que o sonho revelasse ao paciente aquilo de que precisava para melhorar (in 1). De uma certa forma, a interpre

ção dos sonhos na psicanálise, revela ao paciente os indícios de sua saúde e de sua doença - seu desejo reprimido.

A medicina no tempo de Hipócrates estava intimamente ligada à religião. As enfermidades eram produzidas por vontade dos deuses, como pode-se verificar no tratado de Hipócrates, quando se refere aos epiléticos - enfermidade sagrada - transcrito por Cesar (17):

"Si imitan una cabra o rechinan los dientes, o su lado derecho está convulsionado, esto significa que la madre de los dioses (Cibeles) es la causa. Si su lenguaje tiene un tono más agudo, más penetrante, si se parecen en su estado a un caballo, quiere decir que Poseidon es el causante... Pero si la espuma salta de su boca y da golpes sus pies, Ares (Marte) es el responsable. Pero los terrores que sobrevienen durante la noche, la fiebre y el delirio, y los saltos en la cama, y las apariciones horrorosas y el desaparecer de ellas, todo esto se considera obra de Hécate, y las invasiones de los héroes, y se usaban purificaciones y encantamientos, y, según me parece a mi, hace que la divinidad sea más malvada y más impia" (17, 20).

No período medieval, o dogma cristão em medicina predominava completamente. Alexander (1) ressalta que, na parte inicial da era cristã, a maneira psicológica de encarar-se a doença conservou certa vitalidade:

"A fé e a ética têm relação com a psicologia: salvar almas tem estreita relação com curar mentes perturbadas, embora os métodos empregados sejam diferentes... O tratamento mental era sinônimo de exorcismo" (1, 85).

É válido salientar que os ritos exorcísticos eram dirigidos contra o demônio que tomara posse do corpo e da alma de um homem, não contra o homem.

Segundo Alexander (1)

"a assistência propriamente dita ao indivíduo doente era coisa de responsabilidade coletiva. Não foi senão no século XIV que os doentes mentais passaram a ser considerados feiticeiros e tornaram-se vítimas de perseguição" (1, 86).

Por essa época surgiu o livro "Malleus Maleficarum" - 1487 - (47). O "Malleus" expõe a destruição dos dissidentes cismáticos e doentes mentais, todos os quais são incluídos no termo "feiticeiro". "É considerado um manual de psicopatologia. Essa bíblia do caçador, dirigida contra heréticos, doentes mentais e mulheres de todas as categorias da vida, foi responsável, pela queima na fogueira, de centenas de milhares de mulheres e crianças" (1, 106).

O "Malleus" sustenta que se um médico não puder encontrar a razão para a causa da doença ou se o paciente não puder ser aliviado por medicamentos, mas pelo contrário, parecer ficar pior devido a eles, então a doença é causada pelo demônio (47, 1 a 18).

Assim, toda doença desconhecida era causada por feitiçaria: "hoje quando não é possível encontrar razão orgânica para uma doença, pensa-se que seja provocada psicologicamente" (1, 107).

A terceira parte desse livro descreve como as feiticeiras devem ser julgadas por tribunais civis e punidas. A maneira preferida de destruir o demônio era queimar seu hospedeiro - a feiticeira.

Na renascença apesar dos progressos feitos na tecnologia e na ciência, a magia continuou a ser uma influência tão forte como sempre fora. Adivinhação astrológica tornou-se na renascença, ainda mais popular do que antes. Duas importantes figuras na história da psiquiatria surgiram nessa época: Paracelso e Weyer.

Paracelso - 1493-1541 - sustentava que a doença mental era uma perturbação dentro da substância interna do corpo e não podia ser considerada como resultado de efeitos externos. Além disso dizia que todas as enfermidades têm seu princípio em alguma das três substâncias: sal, enxofre ou mercúrio, o que significa que podem ter suas origens na matéria, na esfera da alma ou no reino do espírito. Se o corpo, a alma e a mente estão em perfeita harmonia entre si, não existe nenhuma discordância; mas se origina uma causa de discórdia em um desses três planos, estende-se aos demais" (in 1, 120).

Weyer - 1515-1588 - por sua vez, também lutou para provar que as doenças mentais não são sobrenaturais nem sagradas. Seu objetivo consistia em provar que as feiticeiras eram doentes mentais. Weyer continuou suas investigações durante doze anos e em 1563 publicou "De Præstigiis Dæmonorum". "De Præstigiis" é uma refutação ponto por ponto do "Malleus Maleficarum" e descreve "que as feiticeiras não podem prejudicar ninguém através da mais perversa vontade ou do mais feio exorcismo, que é antes sua imaginação inflamada pelos demônios de maneira para nós incompreensível - e a tortura da melancolia - que as leva a imaginar que causaram toda espécie de mal".

(in 1, 130). Segundo os historiadores da psiquiatria, é reconhecido como psiquiatra primitivo.

A renascença assinalou uma reorientação do homem e estimulou amplos e múltiplos estudos, que proporcionariam as bases para descobertas futuras; o princípio de observação objetiva foi estabelecido, e que hoje o meio científico contemporâneo herdou da renascença.

Depois dos estudos de Stahl - 1707-1733 - a psiquiatria tomou um grande impulso com a teoria Phlogiston, que teve grande influência e importância na medicina daquela época.

Anton Mesmer - 1734-1815 - tratava as enfermidades, basicamente a histeria, por meio de sua técnica do "magnetismo animal". Segundo Alexander (1) o mesmerismo originou a técnica do hipnotismo utilizada por Libeaut com pacientes, e esse trabalho representa talvez o primeiro uso direto das forças psicológicas na prática da medicina, como um equivalente de outras técnicas convencionais para aliviar o sofrimento dos enfermos. Jean Charcot foi seu discípulo.

Pinel - 1745-1826 - acreditava que a base do transtorno mental podia ser uma lesão no sistema nervoso central, e também que a doença mental era um fenômeno natural a ser estudado de acordo com os princípios que prevaleciam nas ciências naturais: primeiro observação e depois uma sistemática apresentação de dados. Pode ser considerado dessa época, o início do racionalismo na medicina.

Acreditava também, que as feiticeiras eram mentalmente doentes, embora não tenha tratado amplamente do assunto.

Quanto ao tratamento dos "insanos", Pinel os desarcerentou e este é considerado o grande passo na psiquiatria, embora tenha aplicado tratamento à base de coerção moral (35). No entanto o historiador psiquiátrico Schmitz, citado por Alexander (1) diz:

"Não Pinel, mas os médicos de Valencia, em 1409 foram os primeiros a retirar as correntes e instituir tratamento moral" (1, 160).

A obra de Pinel permaneceu em vigência até ao final do século passado como um verdadeiro código das enfermidades mentais, tendo sido depois, levemente modificado por Esquirol (in 17, 25).

Esquirol - 1772-1840 - aluno e herdeiro intelectual de Pinel, fez mais do que qualquer outro para firmar a opinião de que os feiticeiras eram pessoas mentalmente perturbadas, assim como os criminosos. Segundo Foucault (35), Esquirol defendia a idéia de que essas pessoas deveriam ser tratadas por internamentos em hospitais psiquiátricos.

Na psiquiatria do século XIX que chega até ao século XX, alguns nomes sobressaem aos demais - "Esquirol e Kraepelin que juntamente com Griesinger constituem uma das tendências da psiquiatria - a descrição. A força da outra tendência - a análise - estaria com Spelman, Neuman e Wernicke" (38, 960).

Teorias importantes surgiram nessa época, como a da unidade patológica de Kraepelin, a doutrina da esquizofrenia de

Bleuler, a teoria da constituição de Kretschmer, a psicopatologia das neuroses com Janet e Charcot e os rudimentos iniciais da psicanálise (38, 960).

Com Charcot - 1825-1893 - a feitiçaria tornou-se um problema de "Neuropatologia". De acordo com as palavras de Freud, citado por Szasz

"Charcot baseou-se amplamente nos relatórios ainda existentes de processos de bruxaria e possessões pelo demônio, para mostrar que as manifestações da neurose (histeria) eram as mesmas nessa época e atualmente. Tratava a histeria como outro tópico em Neuropatologia" (67, 103).

Em assim sendo, no começo do século XIX a influência dos sistemas mágicos sobre a psiquiatria diminuiu virtualmente. Os processos e as personalidades que antigamente eram consideradas influenciadas por espíritos maus, passaram a ser encaradas como doença mental. Dessa forma, desenvolveram-se métodos terapêuticos os mais diversos. Os hospitais da época abrigavam delirantes místicos. Kraft-Ebbing e Kraepelin conferiram tanta apreciável importância aos delírios crônicos com conteúdo religioso (38, 961).

Parece que dessa época em diante a psiquiatria passou a considerar as manifestações místicas como patológicas, como uma desintegração psíquica e assim parece ter-se consolidado nesse sentido.

Ao mesmo tempo que no curso desse século foi desenvolvido um trabalho científico crescente na psiquiatria ela

"fué estimulada preferentemente por hombres que no compartian de la mañana a la noche y a la vida con sus enfermos; cayó en laboratorios, sea

para anatomia cerebral, sea para psicopatologia experimental; se volvió despiadada, mínima, impersonal, inculta; se perdió en infinitos detalles, medidas, recuentos, confirmaciones anatómicas; perdió lo plástico y lo configurado. Pero en cambio, estaban sus ventajas; se convirtió en una ciencia más pura, se abrió camino en algunas esferas para desenvolvimiento continuado y se ensanchó el dominio de investigación extraordinariamente" (38, 957).

Os conceitos de enfermidade que são encontrados entre os povos "primitivos" diferem dos que a comunidade científica hoje sustenta. Não obstante, ainda observa-se na população das sociedades mais avançadas-tecnicamente, restos de tais idéias "primitivas" sobre a enfermidade.

As explicações demonológicas parecem particularmente poderosas quando trata-se de dar sentido as enfermidades que afetam a conduta.

Afirmou-se - e ainda se afirma em algumas civilizações - que o louco é considerado como um "possuído". Nesse complexo problema de possessão, a medicina psiquiátrica caracterizou-se por várias fases e estágios e tentou assim posicionar-se. No entanto, facilmente se verifica que suas interpretações repousam "num erro de fato: que os loucos eram considerados possuídos, num preconceito inexato; que as pessoas definidas como possuídas eram doentes mentais; finalmente, num erro de raciocínio: deduz-se que se os possuídos eram na verdade loucos, os loucos eram tratados realmente como possuídos" (34, 75).

As sociedades primitivas inventaram métodos de tratamento que ainda hoje se empregam, quase que exclusivamente no contexto das práticas mágicas e religiosas. "Nesses métodos se

podem perceber os rudimentos do que chegava a ser a técnica psicoterápica" (57, 2).

Jaspers (38) vem a indicar que "nas ciências do espírito os trabalhos mais importantes tem junto a seu valor puramente histórico, também um valor permanente, que não se pode superar" (38, 955).

Nesse sentido, onde aborda-se os aspectos históricos da psiquiatria é que Foucault (34) dá algumas indicações:

"Por duas vezes, antes do século XIX, a medicina interferiu no problema da possessão: uma primeira vez de Weyer a Duncan (1560 a 1640) e isso a pedido dos Parlam^{en}tos, dos Governos ou mesmo da hierarquia católica contra certas ordens monásticas que prosseguiam as práticas da Inquisição. Os médicos foram, então, encarregados de mostrar que todos os pactos e ritos diabólicos podiam ser explicados pelos poderes de uma imaginação desregrada. Uma segunda vez entre 1680 e 1740, a pedido de toda Igreja Católica e do Governo contra a explosão do misticismo protestante e jansenista, desencadeada pelas perseguições do final do reinado de Luís XIV. Os médicos foram então convocados para mostrar que todos os fenômenos do êxtase, da inspiração, do profetismo, da possessão pelo Espírito Santo eram devidos (no caso dos heréticos, é claro) aos movimentos dos humores ou dos espíritos. A anexação de todos esses fenômenos religiosos ou parareligiosos pela medicina, é assim, apenas um episódio lateral em relação ao grande trabalho que definiu a doença mental... Estava escrito que uma crítica semelhante seria, mais tarde, feita pela medicina a todos os fenômenos religiosos. Por fim, ela voltou para mostrar ao mesmo tempo, e de modo paradoxal, que a religião depende dos poderes fantásticos da neurose, e que aqueles que a religião condenou eram vítimas, concomitantemente, de sua religião e de sua neurose. Mas esta reviravolta data apenas do século XIX, isto é, de uma época em que a definição da doença mental em estilo positivista já tinha sido alcançada" (34, 75 e 76).

3.1.1 Transformações do Conceito de Doença Mental na História

A loucura como uma doença data do século XIX. Antes dessa época a loucura tinha concepção diversa. A medicina grega talvez tenha sido aquela em que a loucura já ocupava noções de patologia. De acordo então com as mais variadas concepções, variavam também os métodos de cura, e quase sempre sem suporte médico. Não se quer dizer com isto que não eram cuidados os loucos antes de instalar-se o positivismo no conceito de doença mental (in 35).

No Renascimento abrem-se os primeiros estabelecimentos sanatórios de loucos. Nessa época, "a loucura é no essencial experimentada em estado livre, ou seja, ela circula, faz parte do cenário e da linguagem comuns, é para cada um uma experiência cotidiana que procura-se mais exaltar do que dominar" (34, 78).

No século XVII no entanto, a loucura parece ter adquirido um conceito de extensão muito largo, ou seja, o da exclusão. Internava-se todo o indivíduo que dava mostras de alteração seja quanto à ordem da razão, da moral ou da sociedade.

Sob a Revolução e o Império (França) a internação ficou reservada "aos loucos apenas". O conceito parece ser o de serem perigosos para sua família e o grupo no qual se encontram. "É isto sob a direção do médico que está encarregado mais de um controle ético que de uma intervenção terapêutica. Ele é no asilo, o agente das sínteses morais" (34, 82).

"A loucura estabeleceu com as culpas morais e sociais um parentesco que não está talvez prestes a se romper"... Ela tornou-se "a partir do século XIX, a herdeira dos crimes que encontram, nela, ao mesmo tempo sua razão de serem e de não serem crimes; que a loucura tenha descoberto no século XX, em seu próprio centro, um núcleo primitivo de culpa e agressão. Tudo isto não é a descoberta progressiva daquilo que é a loucura na sua verdade de natureza; mas somente a sedimentação do que a história do ocidente fez dela em 300 anos. A loucura é muito mais histórica do que se acredita geralmente, mas muito mais jovem também" (I) (34, 80).

A História mostra-nos que

"enquanto na Idade Média as manifestações históricas tiveram uma significação histórica nada desprezível, retrocedeu no mundo moderno cada vez mais. Inversamente, segundo nossos conhecimentos atuais, na Idade Média, as esquizofrenias não chegavam a ter importância, enquanto que chegaram a ter influência precisamente nestes últimos séculos" (38, 836).

3.2 As Concepções Contemporâneas Sobre Doença Mental (II)

Desde sua constituição, a psiquiatria, seguindo no começo do século XIX o grande movimento da ciência anatomo-clínica, colocou-se a pesquisar as "entidades" onde a paralisia geral lhe oferece um modelo. A psiquiatria institue-se como uma pesquisa nosográfica da doença e a tarefa principal é descrever os quadros clínicos e soluções típicas. São estudos biológicos e estudos anatomo-patológicos aplicados à pesquisa do substrato neuropatológico das doenças mentais (67, 243 ss).

No começo do século XX aparece uma reação contra essa nosografia clássica, e passa-se a considerar as doenças mentais como síndromes semiológicas ou evolutivas, portanto, de etiologias diversas.

As concepções psicodinâmicas, com as descobertas de S. Freud sobre a estrutura do inconsciente e seu papel patogênico revolucionaram a psiquiatria clássica, dita kraepeliana.

Em seguida, a importância dos fatores sociais e do meio (história do indivíduo, relações com o grupo familiar e o ambiente cultural, etc.) inclinam psiquiatras a uma abordagem psicoanalítica do conceito de doença mental.

Valabrega (in 9) dá à doença uma definição relacional, "é algo que se passa entre doente e o médico" (in 9, 293), ou seja, a doença não é uma entidade em si, mas resulta de uma confrontação entre dois indivíduos, um que traz o mistério de seus transtornos, outro que lhe propõe uma explicação que introduz o subjetivo na objetividade de um sistema teórico.

Bastide considera que semelhante definição muito geral da doença "faz-nos compreender que a "loucura" não existe, que ela é uma construção ao fim de um diálogo, mas uma construção que supera o diálogo, uma vez que atrás do doente há todas as representações coletivas que se fazem (ele ou o seu círculo) dos distúrbios do espírito; e, atrás do médico, os sistemas aprendidos nos livros das escolas. O diálogo terapêutico é, pois, um diálogo entre dois segmentos da sociedade mais que entre dois seres" (9, 245/255).

Conforme J. Lacan o demonstra, o inconsciente do doente não é só o reservatório de desejos recalçados e, sim, parte de um discurso que mantém-se oculto. "Com a palavra, porém, distorcida, subjetivada, é a sociedade que introduz-se no interior do diálogo, e toda a psicanálise deve ser concebida, do ponto de vista sociológico, como um estudo da linguagem numa situação a dois" (in 9, 255).

Inspiradas em toda história relatada anteriormente, e onde situam-se as concepções formuladas pelos personagens mais importantes da psiquiatria, encontram-se as tendências da psiquiatria contemporânea, que Henry By (25) denomina de "tendências doutrinárias", enumerando-as em quatro:

a - "As teorias psicogenéticas dos fatores do meio". As doenças mentais são consideradas como o efeito de causas morais. "Essas causas morais reduzem-se a um radical comum: o papel patógeno das dificuldades de existência" (25, 56). Nelas situam-se as: reações psicogenéticas às situações vitais de adaptação; os estudos de neuroses experimentais pelo condicionamento do ambiente no comportamento; a patogenia ecológica (fatores do meio) onde entende-se as formas de doenças mentais mais graves; as teorias sociogenéticas; onde a doença mental é considerada como um efeito da estrutura social e da pressão que ela exerce no indivíduo e como um produto artificial da cultura (25, 56 a 58).

b - "As teorias psicogenéticas do inconsciente patógeno". As doenças mentais são consideradas como as manifes

tações simbólicas do inconsciente patógeno. Esse movimento tem dois pontos essenciais: o recalque dos traumatismos psíquicos infantis e as pulsões libidinais; as fixações libidinais às fases arcaicas da pré-história do Ego (25, 58 e 59).

c - "As teorias organogenéticas mecanicistas". As doenças mentais são consideradas com uma etiologia orgânica partindo de lesões cerebrais. Em outras palavras: "as doenças mentais são como um mosaico de sintomas mecanicamente produzidos nos centros cerebrais" (25, 60).

d - "As teorias organogenéticas dinâmicas". As doenças mentais são constituídas pela desorganização do ser psíquico a níveis diversos, esta desorganização sendo condicionada por fatores orgânicos. Essa concepção, segundo Ey (25), implica em numerosas concepções modernas. "Ela é fundada sobre a noção de estrutura hierarquizada do ser psíquico e se adapta às análises existenciais das doenças mentais" (25, 56). Nesse ponto encontra-se a escola fenomenológica que compreende a doença mental como uma forma de existência imaginária. "O compreender quer dizer, ao mesmo tempo, reunir, apreender de pronto, e penetrar, esta nova reflexão sobre a doença, é, antes de tudo "compreensão" (25, 56).

A história da psiquiatria originalmente relacionada com religião e com magia pode ter dificultado a separação entre os assuntos.

A partir de Esquirol, notou-se que a psiquiatria tem a tendência de interpretar como doença mental todos os tipos

de comportamento divergentes ou "extraordinários". Reflete também a dificuldade de diferenciação - "o louco é um possuído", "o possuído é um louco" - e tudo isso acrescido pelas influências ideológicas.

Segundo Jaspers,

"as perturbações do espírito têm sido há muito tempo consideradas - e ainda são em algumas civilizações - formas de doenças sobrenaturais. Os comportamentos divergentes para a ciência médica psiquiátrica", não são senão para os grupos onde estão inseridos, "comportamentos normais" (38, 833).

Todos esses acontecimentos históricos são muito importantes para a constituição do que é "loucura" e Freud, embora ainda não totalmente despojado das idéias provenientes do século XIX, "reabriu a possibilidade para a razão e a destinação de comunicar no perigo de uma linguagem comum, sempre prestes a romper-se e a desfazer-se no acessível" (34, 80).

Parece ter liberado também com sua teoria da sexualidade, a linguagem da repressão sexual levada a cabo com "Maleus Maleficarum" e a "loucura demonológica" que cada um de nós tem, pois, "aos nossos olhos, os demônios são desejos maus e condenáveis, derivados de impulsos instintivos, que foram repudiados e reprimidos" (31, 1020).

NOTAS

I - O grifo é nosso.

II- As concepções contemporâneas sobre doença mental, não foram aqui descritas de forma histórica, pois elas ainda estão constituindo uma história. Tentou-se em "Tendências doutrinárias" da psiquiatria contemporânea, resumir ditas concepções, sem contudo, nomear seus personagens, como foi feito na seção anterior. Durante todo esse trabalho se referirá sempre ao conceito de normal e patológico, onde as concepções contemporâneas estão implícitas.

4. MISTICISMO, DOENÇA MENTAL E CULTURA

"Comme le malade, l'homme religieux est projeté à un niveau vital qui lui révèle les données fondamentales de l'existence humaine, c'est-à-dire, la solitude, la précarité, l'hostilité du monde environnant".

MIRCEA ELIADE

Toda cultura, segundo R. Benedict (11), tem seu modelo cultural que é sua condição de vida, como para um organismo o é o modelo ideal do grupo sistemático a que pertence. "Poderíamos supor que não que se atém à supressão da vida todos os povos estão de acordo. Pelo contrário, pode ocorrer, que se mate a quem roubou uma galinha ou que se cortem o dente superior de quem nasceu em uma quarta-feira" (11, 41).

Essas formas tão diversas e até contraditórias do comportamento encontram sua razão de ser no mundo da cultura a que pertencem, nos valores culturais, nas apreciações de valores a propósito de determinados objetos, pessoas ou situações vigentes naquela cultura e que constituem norma de conduta para os indivíduos.

Independente da cultura, não existe, pois, nem um valor, nem nenhuma moral autônoma, "absoluta", afirmam os antropólogos.

As anormalidades mentais podem ser consideradas tais em uma cultura e normais em outra. Os mesmos valores morais e religiosos podem ser apreciados em uma cultura e desapreciados ou proscritos em outra.

No plano da religiosidade, fazê-la um produto cultural, só é compreensível no sentido em que em toda cultura há uma religiosidade. Isso não implica que cultura e religiosidade se identifiquem. As manifestações religiosas nas diferentes culturas e em épocas diferentes são muito diversas e assumem seu próprio estilo e linguagem.

4.1 Doença Mental e Cultura

A psicopatologia vê-se constantemente ante o fato que o homem é também uma essência cultural. Diz Jaspers que "se o homem tem suas predisposições corporais e psíquicas pela herança, adquire em troca sua vida psíquica efetiva só por tradição, que lhe chega pelo mundo circundante da sociedade humana" (38, 809).

Não se tratará aqui onde está o limite entre herança e tradição. O objetivo é enfocar os aspectos culturais.

Segundo diversos antropólogos o meio social e cultural em que o homem vive é extraordinariamente distinto "há de variar também a manifestação da predisposição humana anormal cultural em que surja" (38, 811).

Intensos e numerosos estudos têm-se feito a esse respeito de acordo não só com as condições culturais, mas também as crises pelas quais a cultura passa.

Afirma-se que o conteúdo da enfermidade psíquica é determinado pela cultura e pela situação histórica. Foi visto no capítulo precedente como houve uma variação do conceito

de doença e este, sempre ligado à época e à história.

Em seu ensaio - "Uma neurose demonológica do século XVII" - Freud (31) escreve:

"não deveremos ficar surpresos de que as neuroses desses tempos antigos apareçam sob as "vestimentas" demonológicas, enquanto que as neuroses de nossa época atual, revestem aspectos hipochondríacos, mostrando-se disfarçadas de enfermidades orgânicas. Vários autores, entre eles Charcot, já identificaram, como o sabemos, as manifestações de histeria nas descrições de possessão demoníaca e êxtase que foram preservadas para nós na obra de arte... A teoria demonológica dessas épocas de obscurantismo finalmente derrotou todas as interpretações somáticas do período da ciência "exata". Os estados de possessão demoníaca correspondem às nossas neuroses" (31, 1020).

Freud então parece afirmar que o clima cultural em que as pessoas vivem determina a forma simbólica e manifestada das "neuroses".

Jaspers (38) já comentara também a influência dos elementos culturais e históricos na variação de frequência dos conteúdos ideativos, enquanto que o sofrimento da autonomia do eu parece presente em todos os povos. Ressalta também a importância da análise das condições históricas e sociais em que vivem os homens e que elas mostram a mutabilidade das manifestações psíquicas com a troca dessas condições. "Uma história das enfermidades é imaginável como história dentro da história social e espiritual... Há doenças de época" (38, 834).

Concordando com Jaspers, Rubim de Pinho (60) relaciona as metamorfoses ocorridas nos últimos anos nas patologias psiquiátricas:

"As fábulas e os temas das esquizofrenias derivam principalmente da cultura. No meio brasileiro se observam transformações dos delírios esquizofrênicos do tipo religioso e místico, em delírios hipocondríacos e técnicos" (60) (I).

Jaspers (38) afirma que a determinação do conteúdo da enfermidade psíquica é dada pela cultura e pela situação histórica:

"Antigamente se falava no delírio de transformações animais (licantropia), de demoníaca (possesão) e agora fala-se mais de telefone, telegrafia sem fios... Antes o diabo dava golpes nas costelas, hoje são maltratados por aparelhos elétricos" (38, 835).

Vários estudos foram feitos, comparando o esquizofrênico ao homem primitivo.

Jaspers (38) concorda que haja analogias entre o conteúdo e a conexão dos sentidos dos conteúdos do homem primitivo com o homem esquizofrênico, mas chama atenção:

"o modo de pensar arcaico do estado primitivo de consciência é algo essencialmente distinto da afecção psicótica. É o resultado de um desenvolvimento coletivo e serve à comunidade efetiva, enquanto que o pensamento esquizofrênico isola os indivíduos e os separa da comunidade" (38, 843).

Vários antropólogos, e entre eles R. Benedict (11), defendem que o conceito de doença mental tem uma estreita dependência cultural: "o que é visto como normal em uma cultura pode ser visto como aberrante em outra" (citado por Murphy 4, 1019).

Bastide (9) na sociologia, tenta por sua vez, situar o papel da sociogênese das doenças mentais e diz que ao

afirmar-se que as sociedades são patológicas suplanta-se o ponto de vista da sociogênese:

"aceita-se realmente a idéia de que nossas sociedades tornam-se "loucas" da mesma forma que os indivíduos e que essas loucuras coletivas podem entrar nos quadros da patologia clínica... Pessoalmente não acreditamos que se possam identificar os processos coletivos com os processos individuais... Há uma sociologia das doenças mentais, mas não há "sociologia psiquiátrica" (9, 107).

Do ângulo da sociologia estruturalista a loucura é uma "Instituição" que funciona em um quadro institucional. O louco não o é senão em correspondência com uma dada sociedade. Uma das conclusões do estruturalismo mostra que todo dualismo para ser compreendido deve referir-se a um terceiro termo, latente talvez, mas que a análise deve buscar.

Levy-Strauss (49) a propósito, faz notar que o doente tratado pelo chamã é talvez o aspecto menos importante do sistema, e que a relação essencial é aquela entre o chamã e o grupo. "Devemos sempre recorrer a um terceiro termo se quisermos compreender os sistemas psicopatológicos. ... O que Levy-Strauss diz do chamã, poderíamos repetir quanto ao psiquiatra de hoje; é o "concensus" coletivo que define o alienado e a cura do alienado; o "louco" é o aspecto menos importante do sistema da "loucura" (9, 271).

Bastide (9) inclusive vem a descrever um exemplo que pode ser considerado significativo para esse "terceiro termo". O tratamento dos africanos na Europa pelos psiquiatras, fracassa, enquanto tem êxito para o branco europeu. "Basta que o doente, considerado como "incurável" seja repatriado para a

África e se faça tratar por um feiticeiro, para que seus distúrbios desapareçam definitivamente; é que lá ele reencontra seu "público", que o faz reingressar no "concensus" coletivo de seus compatriotas. Não podia curar-se na Europa porque, devido a sua cultura nativa, não lhe era possível integrar-se num concenso baseado em valores distintos dos seus valores étnicos" (9, 271).

Esse exemplo talvez indique que o terceiro termo, o que está oculto, é mais importante que os dois termos visíveis da cadeia, o paciente e o seu médico.

O papel da sociologia das doenças mentais, consiste, segundo Bastide (9) em trazer à luz esse terceiro termo, "ou seja, ligar os "loucos", e aqueles que os tratam, ao campo total que define simultaneamente os critérios de loucura e os critérios de cura" (9, 272).

4.2 Misticismo e Doença Mental

As relações entre misticismo e doença mental no plano cultural, têm sido bastante estudadas.

No dizer de Bastide (7) o que caracteriza uma religião, seja ela qual for, é o estabelecimento de um contato entre o mundo dos homens e o mundo do sagrado, dos deuses ou das forças sobrenaturais.

Concordando com Pinho (60) dir-se-ia que:

"cabe ao psiquiatra" e incluir-se-ia também o psicólogo "brasileiro conhecer a psiquiatria folclórica de sua subcultura" (60).

É neste sentido que para esta seção foram selecionados, também, os estudos feitos no Brasil, por diversas pessoas que se interessam pela mística afro-brasileira, a fim de que venha a ser conhecida pelos profissionais de saúde mental.

Nina Rodrigues - 1939 - em "As Colectividades Anormaes" (55) analisa casos de "loucura coletiva" dentro de uma perspectiva que ele próprio filia à "psicologia coletiva". Analisando o caso de "abasia choreiforme epidemica" (dificuldade motora), atribui seu caráter epidêmico ao contágio por imitação - um contágio mental - e destaca como uma das causas predisponentes a esse tipo de contágio, o estado religioso da população. Como causa primeira, aponta a confusão e o conflito de idéias provindas de culturas diferentes:

"D'ahi resultou que no Brazil o monotheismo europeu teve de entrar em conflicto com o fetichismo africano e a astrolatria aborigene" (55, 45).

E continua adiante:

"outra causa que deve ter influido poderosamente na Bahia, sobre o desenvolvimento da epidemia, foi a predominância numérica da raça negra e de seus mestiços em nossa população. Demons-trei em outros trabalhos que as danças e sobretudo as danças sagradas a que se entregam tão apaixonadamente os negros, constituem um poderoso agente provocador da histeria. As contorsões que se apoderam dos negros durante essas danças já por si mesmas têm um caracter choreico, e sabe-se que em mais de um ponto da cidade foram estes exercicios choreographicos a fonte do desenvolvimento ou do recrudescimento da doença.. É pois incontestável o papel preponderante da suggestão no desenvolvimento da moléstia" (55, 121 e 122).

Segundo expressão de Artur Ramos (61), Nina Rodrigues foi "um chefe de escola", quer dizer, fixou os dois pontos de referência do estudo das religiões afro-brasileiras para toda a primeira metade do século XX - a psicologia e a etnologia. Nota-se que os estudos posteriores procuram corrigi-lo, recusar seus preconceitos raciais ou seus estereótipos sobre o negro, mas sempre colocam-se nas mesmas perspectivas que ele - as da psicologia e da etnografia.

Nina Rodrigues era médico-legista e naturalmente o que mais o impressionou nas seitas africanas foi o que interessava ao médico, isto é, as crises possessivas. Segundo Bastide (6), isso levou Nina Rodrigues a:

a - centralizar todo o culto no transe estático e "negligenciar, por conseguinte, outras manifestações religiosas menos espetaculares mas, talvez, tão importantes como o ritual da divinação, as cerimônias privadas, a mitologia, etc", (6, 33);

b - propor uma interpretação dessas religiões através dos quadros da psicologia clínica. "A iniciação dos fiéis no culto aparece, nesta perspectiva, menos como uma incorporação a uma sociedade e a uma cultura do que um processo de perturbação do sistema nervoso, uma educação do êxtase" (6,33 e 34).

Por essa mesma época, Janet estava elaborando a sua teoria sobre o sonambulismo e o desdobramento da personalidade. É neste prisma que Nina Rodrigues explica os fenômenos do

transe místico no candomblé. A sua conclusão final é que "o baixo desenvolvimento intelectual do negro primitivo, auxiliado pelo esgotamento nervoso das cerimônias de iniciação, provoca estados de neurastenia e que a histeria existiria nos negros ou nos mulatos (II). A religião africana seria, em ambos os casos um fenômeno patológico" (in 6, 34).

A interpretação de Nina Rodrigues (56) sobre o fenômeno de possessão é feita em termos psicopatológicos, achando que a dança, a "fadiga da atenção" e a "sugestão" provocariam tais estados de "sonambulismo" (56, 109 a 115).

Nina Rodrigues, porém, foi o primeiro a refutar a suposição de estar-se diante de um fenômeno de simulação.

"Não haveria nada de mais falso que atribuí-los como se faz geralmente, à simulação ou farsa. A iniciação de Olímpia mostrou-nos a possibilidade de não se manifestar o santo apesar de todos os preparados e invocações dos feiticeiros" (56, 101).

Este fato talvez mostre que a iniciação não consiste em uma aprendizagem de meios de simulação existentes entre o "pai de santo" e o iniciado. No entanto, há determinados casos e em certas situações onde simula-se uma possessão. O próprio Nina Rodrigues observou um caso desses (56, 103 a 104).

Sobre o fenômeno da possessão Murphy (54) diz que é um fenômeno de dissociação da personalidade, com o fim de outras mais leves dissociações, frequentes na experiência cotidiana do indivíduo, e do êxtase de outras religiões que não as de possessão (54, 435 ss).

Sobre a suposição levantada nos casos de personalidade múltipla, Murphy (54) escreve:

"Existe naturalmente algo que nos sugere o histrionismo nesses casos, algo que nos recorda uma posse. Porém nos esquecemos frequentemente que todas as atitudes mantidas num contexto social têm uma finalidade histórica. Elas servem um propósito social se se cristalizam como papéis sociais (roles) mutuamente exclusivos" (54,442).

Artur Ramos (61) interessou-se pelas crises de posse e relaciona-as sempre a "estados mórbidos", mas antes de tudo, utilizou a psicanálise para explicar fenômenos de sobrevivência africana. Os mitos e os ritos subsistiram na medida em que se inscreviam no inconsciente coletivo ou racial, onde eram as expressões de complexos gerais como o edipiano e o narcisista (61, 182). O que Bastide censura nesse estudo, "não é seu princípio - a aplicação dos recursos da psicanálise ao fenômeno da aculturação - mas ser uma psicologia sem sociologia. Uma vez que o inconsciente é modelado da mesma forma que o consciente pelas estruturas sociais, ele está condicionado pelo fenômeno social total no qual se inscreve e, aqui, esse fenômeno é o da dominação econômica e política de uma classe sobre a outra" (9, 36).

Para Artur Ramos (61):

"a posseção espírito-fetichista é um fenômeno muito complexo, ligado a vários estados mórbidos. Pode ser aguda ou crônica. No primeiro caso, nas formas paroxísticas, transitorias, temos aqueles processos, affins da hystéria, onde se verificam os mecanismos motores de reacção ancestral: "tempestade de movimento" e "reflexo de imobilização" e formas hyponoicas de pensamento, magico-catathymicas, comuns da hystéria, dos estados somnambólicos, hypnoticos, oniricos, eschizophrenicos, com modificações da consciên-

cia e de personalidade. Nos casos sub-agudos e chronicos, as perturbações demonopathicas e mediuopathicas dos possessos, acham-se ligadas ao automatismo mental, e vão desde os fenômenos xenopathicos simples, até os delirios mais complexos, à base de influencia"...."Nos candomblés e macumbas do Brasil, a dança é utilizada, como vimos, para provocar os "estados de santo" que, do ponto de vista psicanalítico, exprimem uma erotização completa do corpo a mesma coisa que o ataque hysterico, simbolo do coito" (61, 198, 288).

Herskovits (in 62) recomenda estudar o candomblé em seu conjunto e não só como religião.

"As seitas africanas do Brasil, têm um aspecto econômico, uma estrutura social que se impõe e modela as relações interindividuais"(62, 16).

Para Melville J. Herskovits, a possessão é uma resposta a "um sinal convencional". De orientação behaviorista, dizia ele:

"A possessão é em toda parte um fenômeno social, e que sua importância revela uma experiência culturalmente estilizada, socialmente induzida e ao mesmo tempo reveladora das motivações do indivíduo para sua participação religiosa" (in 62, 17).

Stainbrook (66) realça a normalidade do comportamento dos indivíduos afiliados ao candomblé, dizendo

"que nenhuma pessoa absolutamente esquizofrênica seja capaz de iludir o período de observação prévia a sua indução ao culto. Do mesmo modo, os indivíduos que utilizam condutas dissociativas do tipo histérico de modo idiosincrático, diferente da experiência dissociativa induzida durante as cerimônias (possessão) são excluídos do grupo" (66, 334).

René Ribeiro (62) considera a possessão "um papel ou função estilizada que o indivíduo é chamado a desempenhar

por sua participação e integração nos grupos de culto afro-brasileiro, comportando um estado de dissociação do eu de grau vário porém socialmente induzido e culturalmente sancionado". Continua dizendo que "as condutas estilizadas que caracterizam esse estado são naturalmente motivadas como o é todo o comportamento humano, resultando da incorporação ao sistema motivacional dos indivíduos que entram em possessão dos incentivos que lhes fornece o seu grupo, para que desempenhem a função de "possessos", do próprio exercício dessa função e do seu efeito de canalização, de satisfação de necessidades e libertação de tensões individuais" (62, 31).

Mircea Eliade (23), após citar vários estudos e pesquisas, conclui da seguinte forma, sobre as diversas concepções de que os chamãs (III) seriam doentes mentais:

"Et il faut aussi tenir compte du fait que l'initiation proprement dite ne comporte pas uniquement une expérience extatique, mais ainsi que nous allons le voir un instant, une instruction théorique et pratique trop compliquée pour être accessible à un malade. Qu'ils soient encore ou ne soient pas sujets avec attaques réelles d'épilepsie ou d'hystérie, les chamans, les sorciers, les médecine-man en général, ne peuvent pas être considérés comme de simples malades: leur expérience psychopathologique a un contenu théorique" (23, 42, 43).

Jane Murphy (53) diz que

"quando o chaman está curando, ele está fora de si, mas não é maluco" (53, 1021).

Quando o chaman está fora de si, pode-se, talvez, aplicar o conceito de "desrazão". Foi visto que a experiência mística (1º capítulo) é a "não razão". Em linguagem antropológica

gica essa "não razão" não poderia ser o "estar fora de si" e em outra linguagem a "desrazão"? Murphy (53) parece ter feito bem essa diferenciação.

Neste texto partiu-se do patológico e chegou-se, agora, a afirmação oposta: de que a religião africana é o fator de ajustamento do indivíduo à sociedade. "Longe de ser uma experiência mórbida, o transe é uma técnica de solução de tensões" (9, 40).

4.3 Misticismo e Cultura

Nenhuma cultura tem aparecido ou tem-se desenvolvido sem alguma religião. "Um dos caracteres mais salientes da religiosidade na cultura, é o de referir-se a algo que supera a cultura mesmo em seu aspecto prático e utilitário e que portanto, lhe impõe uma norma particular. Pode parecer à primeira vista, uma constringência externa - e o indivíduo pode senti-la como tal. No entanto, o fato é inerente ao conjunto das atividades, mas que as supera e dirige" (64, 120). Há então, "na religiosidade, uma "transcendência" que a distingue das demais atividades utilitárias, no sentido de que os homens a sentem como indicadora de uma realidade diferente das coisas e dos demais homens" (64, 121).

A "loucura" manifestação da doença - não é senão em correspondência com uma dada sociedade - afirmam vários psiquiatras e psicólogos, de orientação culturalista. Existe em todo grupo social, uma parcela variável de indivíduos que encontra-se fora do sistema ou entre dois ou mais sistemas irredutí

veis.

O místico e o "louco" são sempre considerados como "desviados" da norma.

4.3.1 O problema do desvio

O problema do desviante é comumente remetido a uma perspectiva de patologia.

O prisma médico, com relação ao indivíduo desviante, preocupa-se em distinguir o "são" do "insano". Dessa forma, certas pessoas apresentariam características de comportamento "anormais" sintomas ou expressão de desequilíbrio ou doença. O mal estaria, portanto, localizado no indivíduo.

Nota-se, atualmente, a tendência de desviar o foco do "problema" para a sociedade. O conceito de "anomie" de Merton (52) parece indicar essa direção.

"A estrutura social e cultural gera a pressão favorável ao comportamento socialmente desviado, sobre pessoas localizadas em várias situações naquela estrutura" (52, 192).

Segundo G. Velho (70) na concepção de Merton

"ter-se-ia uma sociedade "doente", "instável" e "mal integrada", em situação de "anomie". Apresentaria um desvio "extremo e hipotético" de um ritmo e funcionamento "normais". É óbvia a analogia organicista. Saiu-se portanto de uma patologia do indivíduo para uma patologia social" (70, 14).

A idéia de desvio, de um modo ou de outro implica a existência de um comportamento "médico" ou "ideal", que expressaria uma harmonia com as exigências do funcionamento do siste

ma social.

Os estudos sobre comportamento desviante oscilam entre um psicologismo e um sociologismo.

Gilberto Velho (70) sugere que:

"com conceito de cultura menos rígido pode-se verificar que não é que o "inadaptado" veja o mundo "essencialmente" sem significado", mas sim que veja nele um significado diferente do que é captado pelos indivíduos "ajustados"... A cultura não é, em nenhum momento, uma entidade acabada, mas sim uma linguagem permanentemente acionada e modificada... Os conceitos de "inadaptado" ou de "desviante" estão amarrados a uma visão estática e pouco complexa da vida sócio-cultural. Devem ser utilizados com cuidado" (70, 21 e 22).

A noção básica é que não existem desviantes em si mesmo, mas sim uma relação entre acusadores e acusado. Becker, citado por Velho (70) diz

"quero dizer que os grupos sociais criam o desvio ao estabelecer as regras cuja infração constitui desvio e ao aplicá-las a pessoas particulares, marcam-nas como "outsiders". Sob tal ponto de vista, o desvio não é uma qualidade do ato que a pessoa faz, mas sim a consequência da aplicação por outrem de regras e sanções ao transgressor" (70, 23 e 24).

O investigador às vezes não quer ver tais variações como possibilidades dadas pela própria situação sócio-cultural em que estão interagindo as pessoas. "Neste caso, rotulará os casos mais visíveis de "desvio", "inadaptação", etc.. Ao fazê-lo, poderá estar tomando como verdade científica as representações de alguns indivíduos ou de uma facção dentro da sociedade estudada. Ou seja, estará trabalhando com um modelo estático e parcial que pouco ajudará. Em vez de apreender possíveis con-

flitos e problemas estruturais estará simplificando a realidade, assumindo a ideologia de um grupo de indivíduos, geralmente que tem mais poder" (70, 27).

O desviante na perspectiva de G. Velho (70) não é um indivíduo que está fora de sua cultura, mas que faz uma leitura divergente. "Ele não será sempre desviante. Existem áreas de comportamento em que agirá como qualquer cidadão "normal". Mas em outras áreas divergirá, com seu comportamento, dos valores dominantes" (70, 31).

4.3.2 Misticismo - desvio e integração na cultura

No dizer de Jaspers (38) o homem é também uma essência cultural. Levy-Strauss (49) por sua vez, estabelece que a humanização só é possível através da cultura e da vida social.

Até o ponto em que se encontra este trabalho, já tem sido visto que o misticismo é a expressão de uma cultura e que também os místicos, são, em contrapartida, considerados como desviantes.

Esta aparente contradição pode ser melhor compreendida se considerar-se o tipo de mística, isto é, reduzindo o campo de estudo. Como o interesse deste trabalho também é o de conhecer a cultura circundante, vale dizer, a mística da cultura tipicamente mais brasileira, foi escolhida a mística afro-brasileira.

A história e a antropologia narram que a vibração religiosa, em acessos e episódios, toma em diferentes povos a for

ma de possessão. "Atualmente, no meio brasileiro, parece que a possessão permanece sob a forma dos transe mediúnicos e dos "estados de santo". Os Orixãs Nagôs alcançam todos os quadrantes do país. O Umbandismo progride rápido nos centros sulistas de maior densidade demográfica" (60).

Para compreender o misticismo afro-brasileiro é preciso situá-lo no conjunto que abrange quase todos os povos que por vezes são chamados de "não civilizados" ou de "semi-civilizados", como lembra Bastide (7). Enquanto o misticismo dos cristãos ou do muçulmano consiste numa longa ascensão da alma em direção a Deus, até que Nele ela se perde, o outro misticismo consiste em fazer Deus ou o Espírito, por meio de ritos apropriados, vir por um momento, apossar-se da alma de seu fiel. O auge está no transe.

O que nos interessa aqui "é a própria estrutura da mística africana, em oposição à mística cristã. Enquanto esta última se volta para a fusão da alma com Deus por uma ascensão, a outra gira em torno de deuses que possuem a alma, em troca há uma consequência da descida do sobrenatural ao natural" (7, 251).

Na opinião de R. Bastide (7), "a crise mística não tem lugar por acaso, ela não cria o seu próprio ritual, como é o caso dos doentes, ela se inscreve num conjunto cultural, ela segue um certo número de representações coletivas" e continua, "poder-se-ia dizer do candomblé o que eu disse em outra ocasião, a propósito de Durkheim, que um misticismo que começa em determinado momento e termina também num momento da

do, seguindo sempre certas regras, longe de explicar o social, só pode se explicar pela antecedência do social sobre o místico" (7, 278).

Segundo esse autor, o transe é um fenômeno de pres são da sociedade e não um fenômeno "nervoso".

Bastide (7) considera que

"o transe místico afro-brasileiro não é uma crise patológica, um acidente puro e simples, um fenômeno psico-orgânico que escapa ao controle social... Nas cerimônias religiosas, o transe é precedido, acompanhado e terminado por ritos especiais. E, na verdade, não somente ele tem o seu lugar numa liturgia, como é ele próprio um momento de liturgia" (7, 302).

Segundo Levy-Strauss (49) o possesso só é possesso em situações e momentos especiais socialmente definidos, sendo seu comportamento cotidiano, absolutamente normal do ponto de vista de seu grupo.

"Precisamente porque as condutas chamanísticas são normais, resulta que, nas sociedades em que há chamã, podem ser normais determinadas condutas que, alhures, seriam consideradas patológicas" (49, 11).

René Ribeiro (62) com clareza de linguagem, expressa o "misticismo - desvio e integração na cultura", da seguinte forma, quando fala sobre a possessão como uma função sócio-cultural e psicológica dos grupos de culto afro-brasileiro:

"Estes grupos não constituem somente unidades particulares de convivência dentro de nossa sociedade mais ampla, mas atuam como vetores de um sistema de valores e de padrões culturais de algum modo diversos daqueles vigentes em outros

grupos sociais. Eles parecem-nos oferecer aos seus membros, sem forçá-los ao repúdio os outros valores e normas da cultura luso-brasileira, um sistema de crenças e um novo tipo de relações interpessoais que pode ser considerado como extremamente favorável à redução de tensões. Indivíduos cujos status e papéis ou funções (roles) na sociedade larga não lhes oferecem uma oportunidade para realização pessoal ou para com o compromisso entre as realidades da vida cotidiana e seus modelos ideais, parecem encontrar nessas religiões uma explicação do universo, um sistema de relações interpessoais e de hierarquia, ao lado de um novo modo de relações com o sobrenatural e de necessidades básicas de equilíbrio e segurança psicológica e de ajustamento social. A afiliação a esses grupos organizados de maneira distinta daqueles outros que conjuntamente compõe nossa sociedade, bem como a aquisição ali de novos papéis e novas posições (frequentemente associadas a melhores status); de aparente segurança no controle da magia e do acidente; da canalização da agressão ou de redução de ansiedade e fricções. Certamente oferecem-lhes experiências mais satisfatórias do que quaisquer outras que eles possam obter numa sociedade em fase de organização e de integração ainda imperfeita dos seus elementos constituintes, ou através das práticas do catolicismo ortodoxo" (62, 20).

Entende-se que ao se filiar a outros grupos menores - que constituem as seitas - o indivíduo busca a integração desejada que por sua vez encontra-se desviada nos grupos maiores.

Os grupos maiores, geralmente os que contêm maior poder, referem-se aos desviantes com algum rótulo específico que traduz a própria direção do desvio.

As características da Teoria do Rótulo (in 53) descritas a seguir, evidenciam, possivelmente, toda a ligação recíproca entre cultura, doença mental e misticismo.

a - os comportamentos rotulados representam desvios do que acredita-se ser normal a um grupo sócio-cultural específico;

b - as normas dos desvios diferem de grupo para grupo;

c - esses tipos de desvios provocam reações da sociedade, de estigmatização e desaprovação social;

d - o rótulo de doente mental tenta a se tornar imutável;

e - a pessoa que é rotulada de doente mental é encorajada a aprender a aceitar uma identidade de papel que perpetua a reação da sociedade, que é estigmatizante;

f - os indivíduos que não ocupam poder, são mais vulneráveis a esses processos, que os outros. (IV)

Conclui-se que, nos casos onde o misticismo possa ser encarado como doença mental, todo esse processo descrito acima é susceptível de acontecer. Do mesmo modo acontece quando a pessoa apenas é rotulada de "mística", pois, segundo essa teoria, o rótulo sugere que é uma "não pessoa".

A doença mental e o misticismo estariam no consenso social também segundo a teoria do rótulo, portanto, no "terceiro termo" da relação, sugerida por Levy-Strauss (50).

NOTAS

- I - Num estudo preliminar - ainda em andamento - realizado pela autora deste trabalho em dois hospitais psiquiátricos do Rio de Janeiro, está se constatando essa observação de Rubim de Pinho, com as seguintes características: no hospital "X", que atende à faixa pobre da população, são encontrados delirantes com conteúdos místicos, enquanto que no hospital "Y", que mantém convênio com o INPS e cuja população caracteriza-se pela faixa média e média baixa, não são encontrados entre os pacientes, nenhum com delírio de conteúdo místico. Não se pretende antecipar qualquer conclusão à priori neste trabalho.
- II - Certos psiquiatras negavam a existência da histeria nos negros, na época de Nina Rodrigues (in 6, 34).
- III- Utiliza-se no corpo desta Dissertação as formas: "chaman", "xaman", "chamã", "xamã", com o mesmo significado, por terem sido grafadas variadamente por grande número de autores citados. No vernáculo a palavra é "xamã".
- IV - Essas características foram retiradas do artigo "Psychiatric Labeling in Cross-Cultural Perspective" (53).

5. MISTICISMO: MAIS ALÉM DO NORMAL E DO PATOLÓGICO
OU PRIMEIRAS CONCLUSÕES

"A experiência religiosa permanece o que ela é, quer viva um santo, ou um doente mental, ou alguém que seja ambas as coisas".

JASPERS

O enquadramento da religião em termos psicopatológicos, impõe a necessidade de uma incursão acerca do significado dos termos antagônicos normal/anormal, são/enfermo, problema contra o qual, como diz Jaspers (38) todo psicólogo tem que tropeçar pelo menos uma vez em sua vida. Efetivamente, é um problema crucial, já que é inevitável, e a solução explícita ou implícita, que dele se dá, implica inclusive problemas de princípios.

5.1 O Normal e o Patológico - Considerações Gerais

É habitual afirmar-se que os fatos patológicos, anormais, apresentam-se engrandecidos e por conseguinte mais facilmente observáveis e acessíveis ao estudo. Os fatos normais, em troca, esfumam-se: tão naturais, tão espontâneos, parecem, no desenvolvimento sem obstáculos. Neste sentido um bom conhecedor dos fatos anormais, patológicos, deveria ser também um bom conhecedor dos normais, porque individualizou e circunscreveu os seus caracteres.

Surge então a pergunta: o que é anormal e o que é normal? Já que o anormal é o engrandecimento, a deformação e a independência do que no normal, é dificilmente distinguí

vel por ser mais uniforme e harmônico, não cabe estabelecer dois critérios absolutos, mas há que se pensar em um desenvolvimento, em uma sucessão contínua, do anormal ao normal, através de variações mínimas. Dessa forma, normal e anormal não têm sentido em si mesmos, mas em suas consequências.

A anormalidade parece ser mais facilmente reconhecível que a normalidade. Inverte-se portanto a situação de partida: toma-se a anormalidade como norma e medida para o normal.

Segundo Canguilhem (16) o conceito de norma é escolástico e o de normal é cósmico e popular:

"É uma categoria do juízo popular, porque sua situação popular, é, ainda que de um modo confuso, vivamente sentida pelo povo como não sendo reto" (16, 185).

O normal é ao mesmo tempo a extensão e a exibição da norma. Requer, pois, fora de si, junto a si e contra si tudo aquilo que lhe escapa:

"Uma norma extrai seu sentido, sua função e seu valor do fato da existência fora dela, daquilo que não responde a exigência que ela atende" (16, 186).

Canguilhem (16) busca a causa do uso polêmico do conceito de norma, na essência da relação normal/anormal:

"Não se trata de uma relação de contradição e da exterioridade, mas de uma relação de inversão e polaridade" (16, 188).

A confusão da etimologia ajudou a que se produzisse também uma aproximação entre "anomalia" e "anormal". Ano-

malia vem do grego que significa desigualdade, aspereza; "omalos" designa, em grego, aquilo que é unido, igual, liso, de modo que anomalia é, etimologicamente; "an-omalos", aquilo que é desigual, rugoso, irregular (in 16).

Canguilhem (16) diz que:

"se tem cometido erro acerca da etimologia do termo "anomalia" que consiste em derivá-lo não de 'omalos', mas de 'nomos' que significa lei, de acordo com a decomposição 'a-nomos'... O 'nomos' grego e a 'norma' latina têm sentidos próximos: lei e regra tendem a confundir-se... Anomalia, com um rigor semântico, designa um fato, é um termo descritivo, enquanto que anormal implica a referência a um valor, é um termo apreciativo, normativo... Anormal se tem convertido em um conceito descritivo e anomalia se tem convertido em um conceito normativo" (16, 97 a 101).

> O anômalo não é patológico. "Patológico implica 'pathos', sentimento direto e concreto de sofrimento e de importância, sentimento de vida contrariada. O patológico é por certo o anormal" (16, 107).

Há um modo de considerar o patológico como normal: definindo o anormal e o normal pela frequência estatística relativa; "em certo sentido se dirá que uma saúde perfeita contínua é um fato anormal" (16, 108).

A vida humana pode ter um sentido biológico, um sentido social, um sentido existencial.

Canguilhem (15) conclui que no sentido biológico o termo "normal" não tem ainda sentido propriamente absoluto ou essencial... nem o ser vivo, nem o meio podem ser di-

tos normais se são considerados separadamente, mas somente em sua relação" (15, 161).

O problema do patológico no homem não pode restringir-se ao biológico, posto que a atividade humana, o trabalho e a cultura, alteram constantemente o meio de vida dos homens.

Goldstein (in 15) pensa que não se pode determinar o normal por simples referência a uma média estatística, mas por referência do indivíduo a ele mesmo, em situações idênticas, sucessivas ou em situações variadas. "Uma norma nos serve para compreender casos individuais concretos... É a totalidade do organismo que reage "catastroficamente" ao meio... A adaptação ao meio pessoal é uma das pressuposições fundamentais da saúde... As normas da vida patológica são as que obrigam o organismo a viver em um meio "restrito" qualitativamente diferente, em sua estrutura, do meio anterior de vida, e neste meio restrito exclusivamente pela impossibilidade onde o organismo enfrenta as exigências de novos meios, sob forma de reações ditadas por situações novas" (in 15, 164 a 167).

Nesse sentido, o doente mental é um "outro" homem e não somente um homem cuja perturbação se prolonga no "engrandecimento" do psiquismo normal, como sugerem as mais diversas afirmações. O "anormal" possui, pois, outras normas, outros modelos.

Canguilhem (16) reconhecendo que o esboço que propõe de uma patologia é uma ficção, elabora ao final de seu livro - "Lo normal y lo patológico" - uma descrição que expressa toda dificuldade do conceito de saúde/normal, doença/anormal e também talvez a utilidade de uma pausa e uma reflexão sobre essa incursão que está sendo empreendida neste capítulo. - "El analisis que éste reemplaza puede ser reconstituido con ayuda de Platón: "Según mi opinión, solo es una manera de decir afirmar que el médico se engañó, que el calculador, el gramático se engañaron; en realidad, según mi opinión, ninguno de ellos, en cuanto merece el nombre que le damos, se engaña jamás; y hablando con rigor, puesto que te jactas de usar un lenguaje riguroso, ningún artista se engaña; porque sólo se engaña en la medida en que su arte lo abandona, y en tal caso ya no es más artista". Apliquemos lo que aquí se dice del médico a su cliente. Diremos que el hombre sano no llega a ser enfermo, en cuanto hombre sano. Ningún hombre sano llega a ser enfermo, porque sólo es enfermo en la medida en que su salud lo abandona y en esse caso ya no es sano. El llamado hombre sano no es, pues sano. Su salud es un equilibrio que consigue a costa de rupturas incoativas. La amenaza de la enfermedad es uno de los constituyentes de la salud" (16, 232).

Quando se reconhece que a saúde não é simplesmente a ausência da enfermidade, e que, portanto, não é possível promover a saúde combatendo unicamente a enfermidade faz-se, então, necessário conhecer as leis da saúde, as bases em que elas

se fundam e as forças que as regem. "Essas forças e essas bases nos são desconhecidas. Não sabemos o que é em sua essência a saúde" (16, 221).

Parece que quando se define genericamente como normal a uma pessoa cuja conduta responde a uma norma definida, e como anormal a quem se aparta da dita norma se confundem amiúde, duas normas diferentes e acaso antitéticas: a norma estatística e a norma moral. A primeira atém-se ao que é habitual e é quantitativa; a segunda ao que tem um valor e é qualitativa. A psicologia parece preferir a primeira, mas frequentemente acode também à segunda.

Canguilhem (15), por sua vez, diz que

"o termo normal designa um fato capaz de descrição pelo recenseamento estatístico - e um ideal, princípio positivo de apreciação, no sentido de protótipo ou de norma perfeita" (15, 159).

O sentido dos conceitos de norma e de normal nas ciências humanas suscita investigações que finalmente tendem aos tipos sociais dos critérios de inadaptação ao grupo.

O normal é aquilo que é conforme à norma. Mas, tendo cada civilização seu próprio sistema de normas, o que é normal numa civilização poderá ser considerado patológico em outra e vice-versa.

A um mesmo sistema de normas, pertencem o médico psiquiatra e o doente. Aí se insere o consenso geral que indica o acordo sobre os critérios que distingue o homem "são" e o "louco".

A relatividade do normal e do patológico suscita, por sua vez, quase sempre, discussões entre psiquiatras e antropólogos.

Ruth Benedict (11) conclui:

"que o que consideramos no ocidente, como um conjunto de fatos patológicos é ao contrário, considerado perfeitamente normal em sociedades diferentes da nossa. É que o conceito de "normal" é uma variante do conceito de "bom"; uma ação normal é uma ação boa, aprovada pela coletividade, em acordo com o ideal do grupo" (11, 170).

Bastide (9) a esse respeito diz:

"quando as reações que nos parecem mórbidas são de fato regidas pelas normas da sociedade, não cabe mais falar da relatividade do anormal; estamos fora do patológico, achamo-nos em presença de mecanismos culturais normais" (9, 76).

Foley (in 9) propõe um critério estatístico de anormalidade. O comportamento anormal é aquele que "desvia" da norma, ou seja, da tendência central de uma população do comportamento geral dos homens do grupo; o normal, ao contrário, é aquilo que prevalece um dado comportamento mais comum, o mais usual, aquele que atinge as mais fortes porcentagens de presença (in 9, 77 e ss).

A psiquiatria por vezes, acrescenta o critério psiquiátrico ao critério cultural fazendo observar que entre os "desviantes" figuram sempre os doentes mentais, como diz Kluckhohn (46):

"Todas as culturas devem, por força, considerar como anormais as pessoas cujo comportamento não pode ser de forma alguma previsto a partir das normas culturais, ou com as quais nunca é possível comunicar-se ou que são em todos os momentos incapazes de exercer um mínimo de controle sobre suas pulsões" (46, 79 - citado por Bastide in 5).

As pesquisas etnológicas confirmam esse ponto de vista. Efetivamente parece que todos os povos distinguem vários tipos de anormalidade e que figuram entre eles justamente aquilo que a psiquiatria define como distúrbios mentais.

O erro de Ruth Benedict, para Bastide (9) seria pois, ter confundido duas ordens de fato: "a normalidade cultural e a saúde mental (frequentemente as duas coisas são ligadas) e ter generalizado a relatividade da primeira (cada cultura, com efeito, tem seus tipos de desviantes) a segunda normalidade que tem por sua vez um substrato "humano" e não mais "cultural" (9, 81).

Devereux (in 10) faz notar inicialmente que a adaptação social não é, do ponto de vista psiquiátrico um índice de saúde mental; o conformismo pode adquirir formas patológicas. Sublinha em segundo lugar, que a inadaptação é mais consequência do que causa dos distúrbios mentais e que, conseqüentemente, ela coloca mais problemas ao psiquiatra do que lhe serve de critério.

Contra Ruth Benedict ou seus continuadores, Devereux (in 10) mostra que o chamã, psiquiatricamente falando é um neurótico, mesmo quando ele se adaptou e possui uma função social. Lembra que:

"se precisa distinguir entre um inconsciente étnico ou cultural, que compreende tudo o que é repellido pela sociedade e o inconsciente individual; os conflitos neuróticos do chaman são localizados no setor do inconsciente étnico e não na porção idiossincrática da sua personalidade; por isso ele pode controlar suas pulsões e ritualizar seus conflitos de acordo com as convenções de seu grupo social. Existe ao lado desse inconsciente cultural outro inconsciente mais profundo, o dos neuróticos ou psicóticos, que experimentaram traumas culturalmente atípicos; neste caso o grupo não pode fornecer mecanismos de defesa tradicionais" (10, 58).

Desta forma pode-se concluir com Bastide, que o problema das relações entre a adaptação social e a doença mental é muito mais complicado do que pretendia o culturalismo e que a adaptação não é critério de saúde.

Goldstein (in 9) por exemplo, define o normal pelo normativo e não pelo ajustamento às normas:

"Um organismo doente pode estar ajustado a um meio restrito; os afásicos se adaptam ao nível das condutas concretas limitando o campo de suas comunicações; o neurótico, da mesma maneira, encontra abrigo num mundo resguardado em seus problemas, onde ele pode continuar "normalmente" a vida. O homem são é aquele que é capaz de replicar a um mundo complexo e móvel que pode a cada instante inventar novas formas de conduta, que menos se ajusta ao mundo do que é capaz de modificá-lo" (9, 82-84).

Canguilhem (16) parece chegar por seu turno à conclusões análogas:

"Pode-se descrever estruturas ou comportamentos, não se pode dá-los como patológicos sob fé de nenhum critério objetivo; o normal e o patológico são noções que nos introduzem no mundo dos valores; é por referência à polaridade dinâmica da vida que se pode qualificar de "normais" certos tipos ou certas funções, para ele sendo a vida não somente submissão ao meio, mas instituição de seu meio próprio, inovação e criação perpétuas" (16, 186-190).

5.2 Misticismo: Implicações Sócio-Psico-Culturais do mais além do normal e do patológico

A partir das obras de Esquirol, a psiquiatria parece ter mostrado uma tendência para interpretar como doença mental, todos os tipos de comportamento divergente ou extraordinário.

Essa tendência talvez tenha sido reforçada pela psicanálise quando todas as manifestações da conduta se tornam objetos adequados para o exame e a explicação, tomando como referência o comportamento anormal. Com esse estilo, a psicanálise enriqueceu e ampliou nossa compreensão da natureza humana; apontou algumas semelhanças importantes entre sonhos e sintomas mentais, entre o comportamento do homem primitivo e do civilizado, entre o mito e a loucura, entre a religião e a neurose. No entanto, com esse procedimento há um perigo de se fazer aplicações diagnósticas estereotipadas às diversas manifestações sociais e culturais. "A psiquiatria (psicanálise) assim agindo, estará se nomeando senhora absoluta do saber e oprimindo as demais ciências a serem suas servidas" (18).

A idéia de que o misticismo seja uma patologia e os místicos portadores de doença mental parece ser uma parte integrante dessa perspectiva psiquiátrica.

Embora Freud houvesse retirado o conceito de histeria da neuropatologia proposta por Charcot, sugere "a teoria de uma divisão de consciência como uma solução para o enig

ma da histeria" e depois lembra que "ao considerar a posse-
são por demônios como causa dos fenômenos histéricos, a Ida-
de Média na realidade escolheu essa solução; seria trocar a
terminologia religiosa dessa época de trevas e superstições
pela linguagem científica de hoje" (27, 53). Concordar-se-á
com Szasz (67) quando este diz que "Freud reconhece que a des-
crição psicanalítica da histeria é apenas uma revisão semân-
tica da demonológica" (67, 103).

Em síntese, pode-se dizer com Foucault (34) que
toda patologia é comandada por três temas que definem sua pro-
blemática: "relação da liberdade com o automatismo; fenôme-
nos de regressão e estrutura infantil das condutas; e agres-
são e culpa" (34, 84).

Para o estudo do misticismo e psicopatologia res-
salta Jaspers (33) que

"se pode recorrer aos tipos nosológicos e ver
que experiências religiosas são observadas ne-
les. Ou se vê na história que pessoas reli-
giosamente importantes mostram traços de anor-
malidade, como tem desempenhado um papel a en-
fermidade mental e a histeria e especialmente
como fenômenos religiosos singulares podem ser
apreendidos psicologicamente; ou se pergunta
pelo comportamento próprio do sacerdote ou do
cura com os indivíduos cujo comportamento re-
ligioso tem também uma raiz e coloração atra-
vés de sua enfermidade, e depois sobre a aju-
da da religião para os enfermos. Ou finalmen-
te, superando o empírico, se pode perguntar
como pode ser realizada uma adaptação interna
com sentido, na coincidência da religião e da
loucura; são interpretações possíveis de tal
modo, que, onde o mais exterior do ser humano
está em tela de juízo, também o mais exterior
de seu estado de existir vital pode proporcio-
nar um terreno para experiências com sentido"
(38, 833).

Durkheim (21) mostrou na religião uma força integrativa e estabeleceu, para os suicídios, que estes variavam na razão inversa do caráter integrador da religião.

Para efeito do que se tentará demonstrar - MISTICISMO: MAIS ALÉM DO NORMAL E DO PATOLÓGICO - aceitar-se-á como ponto de partida a hipótese de Durkheim sobre o papel social da religião. Deve-se entender como religião o sentido da experiência mística vivida nas profundezas da alma e não, a adesão a uma Igreja ou Seita religiosa, embora este último aspecto, seja aqui levemente considerado, pois existe para a psicologia uma cultura religiosa a considerar, tanto quanto religiões pessoais a analisar. Será dirigido esse estudo para um conjunto de experiências individuais e por práticas que se seguem fielmente.

Duas posições são fortemente defendidas neste aspecto. A primeira a de Jung que vê na religiosidade a grande estrada real da saúde mental, transcendendo os conflitos psíquicos, dando um sentido à existência. A segunda, a de Freud, que substancializa a religião em culpabilidade, renúncia e nostalgia, atribuindo-lhe o caráter de uma neurose compulsiva.

Sobre o papel do fator religioso, Bastide (9) cita três pesquisas, dizendo:

"Certos psiquiatras estudam esta variável em pequenas amostras de doentes; assim, em 68 casos de psicose de rurícolas do hospital de Kentucky, mais da metade (51, 5%) não apresenta traço de qualquer influência de religião;

20,5% têm um colorido religioso, mas sem que se possa desvendar se a religião influenciou no irromper da psicose; 17,2% exprimem uma revolta do indivíduo contra a fé de sua infância, mas uma análise mais prolongada mostra que essa revolta é apenas uma racionalização do conflito pai-filho; em 10,3% de casos, em fim, o doente tentou encontrar na religião uma solução para seus problemas, mas fracassou, e esse malogro precipitou a queda no abismo da doença mental. GATES, entre os missionários-aspirantes, batistas do sul, encontrou muitos casos de frustrações afetivas, de relações familiares conflituosas, mas esses estudantes salvaram-se da psicose por sua vida religiosa, o bom pastor substituindo o pai brutal, e a comunidade eclesiástica criando um clima de segurança que faz desaparecer pouco a pouco a ansiedade; o mesmo autor, com base em 76 observações clínicas em Louisville, descobre um duplo efeito possível da religião, um negativo (a obsessão do pecado, a importância das proibições, como as de beber, de dançar, de relações sexuais, criando um estado de ansiedade em certos pacientes); o outro, positivo (a religião, e sobretudo a oração, acalmando os nervos, tranquilizando o espírito, reconfortando o doente, mitigando a ansiedade)" (9, 184).

Poder-se-ia concluir com Bastide que:

"Não é tanto a religião que interessa na reação do indivíduo em face do mesmo, conforme ele aceita ou se revolta contra ela, ou malogra em busca do divino.

Não é tanto a religião que importa na maneira pela qual o ensinamento religioso foi transmitido pelo pai ou pela mãe, e que, nesse aspecto, são os tipos de relações familiares pais/filhos que finalmente agem sobre a saúde mental do indivíduo, sob a máscara de religião. Que a religião praticada intervém mais na terapia dos distúrbios mentais do que em sua etiologia" (9, 186).

Sobre as seitas, as pesquisas desenvolvidas chegaram a conclusões análogas - elas constituem comunidades fechadas que protegem os indivíduos contra os distúrbios mentais (in 8, 150).

A impressão do caráter mórbido das seitas é que a maior parte dentre elas coloca no centro de sua fé a inspiração do Espírito Santo e "esse caráter inspiracional (busca do transe) dá uma aparência de "fato clínico" ao que não passa, em realidade, de um fato cultural, o mesmo se dá a propósito das crises estáticas de possessão nas religiões afro-brasileiras" (9, 186).

Bastide (9) ressalta no entanto, que existem seitas que desempenham papel negativo, "intensificando os conflitos psíquicos entre os desejos de perfeição absoluta e os instintos - ou favorecendo na revolta contra o "mundo", a rigidez das atitudes - ou enfim chamando para seu seio, todos os ansiosos e deprimidos, os grandes vencidos das sociedades industriais; elas constituem verdadeiros caldos de cultura dos transtornos psiquiátricos" (9, 186).

Dispõe-se enfim de uma série de estudos de casos, que trazem à luz os diversos tipos de vida religiosa, dos quais alguns nos aproximam dos distúrbios mentais enquanto que outros nos afastam deles. Parece que há uma vida religiosa que é regressiva e patológica, outra que é progressiva e formadora de personalidades sadias.

A doença ou a sanidade parecem ser anteriores à religiosidade. As neuroses podem transformar a religião numa construção patológica e as psicoses podem alimentar-lhes os delírios. Mas não é o misticismo quem cria uma e outras.

Do ponto de vista psicológico, no entanto, a vivência mística é possível a qualquer pessoa, pois é um fato psíquico real, como parecem indicar Otto, Jung e James.

"Desde que experimento uma confrontação com um poder superior dentro de meu próprio sistema psíquico, eu tenho conhecimento de Deus" (41, 191).

Neste sentido, poder-se-ia dizer com Augras (3):

"Se tenho a revelação dentro de mim de um poder acima de mim, tenho a revelação de Deus, quer eu chame de mim mesmo, quer chame como queira chamar; mas isto quer dizer que tenho a revelação de que eu sou eu, que eu sou o outro, que, dentro de mim há uma série de tendências, sinto que existem, mas não sei como formulá-las, e nisso sou um estranho para mim, sou um outro para mim e ao mesmo tempo quero me integrar com esse outro".

Assim, parece que vivendo essa experiência de revelação, ele tem a revelação de quem é ele, do desconhecido, do estranho do outro para si mesmo e ao mesmo tempo, integra-se com esse outro que é o si-mesmo.

Henry Joly - 1898 - em *Psychologie des Saints*, citado por Dunlap e Summer (20) comentava:

"A santidade não é uma desintegração nem uma divisão da personalidade, ainda que, possa criar uma nova personalidade. A personalidade, assim criada, conserva tudo o que na personalidade anterior foi o melhor - era seu - e isso origina a harmoniosa combinação de tais elementos com os novos" (20, 49).

Jaspers (38) vem a falar que na experiência mística a cisão entre o sujeito e o objeto é suprimida, havendo portanto uma integração com tudo e com todos, como pode ser

expresso no relato de um místico - "Na experiência mística tu do é solidário. O que existe é uma imensa solidariedade -eu com tudo e tudo comigo" (I).

É comum afirmar-se, como Van Der Leew (69), que a mística fala todas as linguagens. Com isto não se estaria querendo dizer essa integração, a supressão da cisão entre o sujeito e o objeto de que fala Jaspers, e essa imensa solidariedade que expressa o relato místico? Em linguagem psicolôgica, não se estaria referindo aqui ao inconsciente - atemporal, alógico e apessoal?

O misticismo não é somente um fator de integração individual como também um fator de integração social, pois há uma determinação do quadro sócio-cultural. Como já foi visto, existem épocas e grupos culturais que influenciam diferentes formas de vivência mística.

Segundo o depoimento daqueles que vivenciam esse encontro - a união mística - os sentimentos que a acompanham variam do terror às alegrias da bem-aventurança, é contraditoriamente repleto de felicidade e sofrimento. Psicologicamente, "quando o homem encontra a si mesmo, ele assume as suas contradições, identifica-se e integra-se consigo próprio, devendo ter mais condições também de se entender com os demais", comenta Augras (3). Neste ponto, parece haver uma volta ao social, reafirmando a tese que o misticismo, não possui apenas uma dimensão individual.

Por sua vez, refere Jung (44) a experiência imediata do arquétipo da divindade representa um impacto tão violento que o ego corre o perigo de desintegrar-se. Como meios de defesa face a esses poderes, a essas existências mais fortes, o homem criou os rituais.

"As cerimônias religiosas originam-se da necessidade de proteção, funcionam como anteparos entre o divino e o humano, isto é, entre o Arquétipo da imagem de Deus presente no inconsciente coletivo e o Ego, para que se possa suportar a experiência do Numinoso" (44, 15 e ss).

Bergson (14) parece afirmar o mesmo que Jung, quando refere que "a experiência religiosa" nos descobre na perspectiva maravilhosa, ou melhor, nos descobriria na perspectiva maravilhosa se quiséssemos; não o queremos e a maior parte das vezes, não podemos querer, pois o esforço nos destruiria" (14, 226).

Parece ser o pensamento de alguns teólogos e filósofos que o misticismo é o mistério e a "não razão", e para alguns antropólogos e sociólogos, parece ser um componente sócio-cultural. A "desrazão", o homem "racional" confunde com quem "perdeu a razão" - a "loucura". A mística, segundo Chebabí (18), "dispersa no homem racional e expedito do nosso tempo, a mesma fobia que o demônio na Idade Média, e a sua diligência tem sido exorcisar esta mística que ameaça tanto porque habita a intimidade do ser do homem".

A antropologia e a sociologia parecem também encarar o misticismo como um fator de integração no grupo social.

Estando intimamente vinculado, pois, a processos de aprendizagem, de valoração, de empenho e ação, que não ficam circunscritos ao indivíduo, mas que são ao mesmo tempo sociais: o indivíduo singular se interessa por ele porque assim pode participar na vida dos demais.

Ao observar-se religião em suas condições normais, naturais, desenvolvimento, não se pode portanto esquecer o ambiente social.

A psicologia quando não se posiciona em termos classificatórios, aprovadores ou condenatórios a respeito de misticismo, poderia ser aqui expressa na concepção de James (39), que apesar disso ressalta nos místicos uma certa nota de excepcionalidade ou de extravagância e faz uma pergunta que talvez a história possa responder:

"Têm razão os homens que seguem as normas comuns do viver, ou estão os santos mais próximos à verdade deles?" (39, 160).

Segundo Bergson (14) a história da humanidade mostra que a certas repressões, seguiram-se irrupções de uma nova vida personificadas em homens excepcionais - místicos - que arrastam outros homens em um impulso vital que supera a constrição social (14, 226).

O conceito de normal advindo da norma social implicaria nos místicos, como que um desvio dessa norma, daí talvez, a impregnação do patológico. Alguns antropólogos por sua vez, tenderiam a considerar o desvio como uma "leitura divergente" que não combina com o consenso social.

No caso dos místicos, fala-se de uma renovação, e, que a história a demonstra. Se essa renovação é no sentido de conduzir a novas normas e tomando-se o normal como norma social - cabe aqui afirmar que o misticismo está mais além do normal.

Ao considerar-se o desvio como uma patologia, sendo o patológico conhecido como uma desintegração, fala-se por outro lado, de todo o poder de integração que a experiência mística mantém com o indivíduo - neste ponto, o misticismo está mais além do patológico.

Nestes dois aspectos ressalta ainda um raciocínio que deve ser explicitado. Se a experiência mística é fator de integração consigo mesmo, não seria ela a fonte de normalidade? E, se o místico é aquele que se aparta das normas comuns do viver, isto não estaria denotando uma desadaptação social?

No primeiro caso, tal afirmação não pode ser absoluta. Além da dificuldade de fixação do sentido do conceito de normalidade, tem-se notícias de místicos psicóticos, isto é, que em sua vivência foram-se desestruturando, constituindo quadros psiquiátricos, o que hoje se conhece como doença mental, com sintomatologias estruturalmente evidenciadas.

No segundo caso, também deve ser considerado que o misticismo não é apenas um problema individual. Há uma determinação do quadro sócio-cultural. Existem épocas e grupos culturais que incentivam o misticismo, e no qual o com -

portamento religioso não é fator de alienação nem de protesto do indivíduo. É fator de integração. O misticismo não é só um problema individual.

Em síntese:

- Sendo o Misticismo determinado pela cultura onde está inserido, não equivale a uma patologia quando esta é considerada como fora das normas sociais. Além disso é fator de integração consigo próprio.

- Misticismo enquanto fator de integração consigo próprio não é fonte de normalidade, pois há casos onde a experiência mística é desestruturante.

Conclui-se portanto que: Misticismo é mais além do normal e do patológico.

NOTAS

I - Este "relato" foi colhido, e integra o material preliminar para um trabalho em preparação, pela Autora desta Dissertação.

6. CONCLUSÕES

Misticismo foi aqui entendido como a maneira de nos situarmos face às condições ou aos estados de estar no mundo, dando margem ao mistério. Ao fim deste trabalho surge um enfoque que com a ajuda de Chebabi, talvez o torne explícito - "Toda investigação científica só é possível a partir da 'mística', vale dizer, do espanto face ao que se encontra velado ao entendimento. E é nisto que a idoneidade do conhecimento se diferencia da 'mistificação', exercício decadente do misticismo".

A dimensão da vida religiosa, para os teólogos, pertence a uma categoria muito especial, e indiscernível analiticamente: é o princípio da própria integridade da pessoa humana, e a sua capacidade de receber a si mesma, de recolhimento, de silêncio, de solidão, a capacidade de ser um segredo vivo que como diz Mendonça é aquilo que se costuma chamar interioridade; e, na verdade é a posse total de si mesmo, sem o que não é possível haver efetiva doação. Para os teólogos e filósofos parece que o conhecimento humano termina numa fé natural. Aí está talvez, posto o mistério. Consideram, contudo, não ser um mistério epistemológico do ainda não conhecido, mas desvendável - como o é para o cientista. É o mistério limite da inteligência como tal. A fé, talvez, possa ser compreendida como a necessidade de ir mais do que a inteligência - os místicos vem a falar "do comprometimento do ser total". Em linguagem psicológica isso pode estar significan

do uma integração da unidade humana.

Os teólogos, no entanto, colocam nesse comprometimento do ser total - o começo do plano sobrenatural, o que os filósofos e místicos vêm a referir que o mistério natural, o não conhecido transforma-se num plano de vida imensamente rico e povoado, anunciado pela revelação.

Concordam alguns filósofos e, especialmente os teólogos, que a revelação não é um mundo de fantasia, do devaneio, da alucinação. É um mundo objetivo. Essa diferenciação para esse ponto de vista, pode ser exemplificada, quando Bergson (14) encontrou o caminho da revelação do sobrenatural pela verificação da sanidade dos místicos.

"Quando alguém se dimensiona por um objeto criado pela imaginação, pela fabulação, pela irrealidade, manifesta em si mesmo os reflexos do desequilíbrio. Os místicos, ao contrário, manifestam um equilíbrio extraordinário, que não é fruto apenas de uma adaptação a um meio circunstancial mas um equilíbrio à prova das circunstâncias. Então o ponto de referência que os dimensiona deve ser objetivo e real" (14, 101).

Van Der Leew (69) não considera a mística como uma categoria especial da religião. Para ele a mística tem uma direção determinada que pode existir e que existe de fato em todas as religiões, quando o homem passando pelo nada, faz dele mesmo o tudo.

A esse respeito cabe considerar que a moral social da "religião estática" de Bergson refletiria talvez a necessidade de "socializar" a mística através das religiões ins

titucionalizadas para que se torne inserida na sociedade, pois normalmente, os místicos são considerados desadaptados, por muitas pessoas, aquelas para as quais talvez no dizer de James (39) as normas comuns do viver constituem todo o viver e o saber.

James, Freud e Jung são concordantes em que a experiência mística é um fenômeno psíquico, diferem no entanto, quanto à colocação do problema patológico.

Para James, o estudo da psicologia deve incluir a análise dos sentimentos religiosos; embora não inclua os místicos em uma "anormalidade" parece atribuir-lhes uma "anomalia" quando refere-se à nota de excepcionalidade na qual constitui-se o místico.

Freud, por sua vez partindo do inconsciente patológico refere-se à religiosidade, com o mesmo esquema da neurose individual, isto é, para ele o misticismo é mais uma das expressões da neurose, poder-se-ia até dizer, que seria um dos sintomas de patologia, além de abordar a religião como uma neurose universal. Neste último sentido parece indicar, sem o tornar explícito, que é uma das condições do homem se situar no mundo, embora, por seu prisma, essa condição seja patológica.

Jung, com uma abordagem oposta, indica na religiosidade, uma das maneiras do homem encontrar-se a si mesmo por tanto, conota ao misticismo um fator de integração.

Essas controvérsias teóricas dentro da psicologia, parecem ainda dirigir os estudos posteriores e atuais, o que faz com que os psicólogos, a maioria das vezes, se posicione a respeito do misticismo considerando-o patológico ou como uma das vias para se chegar à integração psíquica.

A antropologia e a sociologia, diferindo entre as diversas abordagens dos teóricos, são contudo unânimes em afirmar que para o misticismo, há uma determinação do quadro sócio-cultural e que ele não possui portanto, apenas uma dimensão individual.

A história da humanidade demonstra que a idéia e os sentimentos religiosos são de todos os seus momentos. Neste sentido ainda parece ser o misticismo, uma maneira do Ser situar-se face às condições ou estados de estar no mundo.

Até aqui, portanto, coincidem as opiniões de teólogos, filósofos, psicólogos, sociólogos e antropólogos, embora cada um interprete essa condição de acordo com o seu enfoque ou abordagem.

Na psiquiatria, encontra-se uma variação do conceito de doença mental, segundo as épocas, e em sua origem há uma estreita ligação com religião. A possibilidade de que algumas pessoas acusadas de bruxaria fossem mentalmente doentes, foi sugerida por Weyer, e Pinel, Esquirol e Charcot parecem tê-las classificado numa medicina positivista do século XIX como doentes mentais, perspectiva essa que chega até ao século XX.

Com relação aos fenômenos místicos, a psiquiatria rege-se, como já foi visto, pelo critério de média ao delibe-
rar sobre o conceito de normalidade não considerando quase
sempre o de valor e com isso parece esquecer o contexto só-
cio-cultural do homem. Neste sentido além de caracterizar-
se como uma ciência positiva, mecânico-naturalista, importan-
do relativa inadequação metodológica para esse tipo de abor-
dagem, ela atribui-se um "credo científico" ao fazer aplica-
ções estereotipadas de diagnóstico às mais diversas formas de
manifestações sócio-culturais.

Quando a psiquiatria do século XIX deu ênfase aos
conteúdos religiosos nos delírios, não poderia prever as me-
tamorfoses ocorridas nos últimos anos nas patologias psiquiá-
tricas. A incidência dos delírios de temas místicos parece
decair atualmente. Esse dado sugere o reforço da necessida-
de das investigações transculturais em psiquiatria e possi-
velmente na psicanálise, como indica Granger (36) quando a-
firma que o estabelecimento dos tipos clínicos individuais de-
finidos como representativos em uma sociedade dependem muito
estritamente dos traços culturais do grupo a que pertencem.
O modelo clínico tradicional deve ser utilizado com extrema
precaução como instrumento de exploração intercultural. O
conjunto dos fenômenos sociais parece dificilmente redutível
aos fatos concernentes à estruturação do indivíduo. O conhe-
cimento clínico não pode pois, ser o modelo e a única fonte
da ciência dos fatos humanos.

Os conteúdos de representação de crença que no mundo da civilização técnica são considerados como sintomas prováveis de uma enfermidade mental, nas condições campestres, no dizer de Jaspers, não são senão objeto de folclore.

O misticismo tem parecido a muitos estudiosos como mero assunto particular do indivíduo. No ponto de vista psicológico o problema das consequências sociais, da religiosidade, é particularmente difícil de se colocar, já que se trata de por em evidência, não tanto os caracteres de um "comportamento" particular, quanto o "vivido" e como o indivíduo expressa uma experiência pessoal.

No estudo das formas de expressão religiosa é necessário entender o homem em sua complexidade e como indica René Ribeiro (62) é essa necessidade para compreendê-lo ou para resolver seus problemas de convivência harmônica, ou de equilíbrio mental, de encará-lo como ser biológico, como pessoa social, como portador e criador de cultura, como parte da humanidade.

Quanto à natureza do problema da possessão das religiões afro-brasileiras, por exemplo, sugere-se o estudo sobre as relações entre a personalidade e a cultura, para que o psicólogo e o psiquiatra brasileiros venham a compreender que essas manifestações têm uma compreensibilidade e um "sentido" para quem o concebe, como também para os indivíduos a quem se o dá a participar.

O misticismo, então, não tem unicamente uma relação psicopatológica. Quando a psicologia e a psiquiatria utilizam-se de conceitos da psicopatologia para as manifestações místicas "indicando um sentido pejorativo, de alienação, de uma perda de contato vital com a realidade, de uma redução do campo da experiência no campo gravitacional dos conceitos de misticismo, é precisamente esta a que pode decair a psiquiatria, quando se arvora com seus conceitos a pontificar sobre o ser do homem, sobre a história e sobre a cultura, a partir somente de sua construção nosológica" (18). Complementando esse pensamento, pois incorpora-se ao sentido desta Conclusão, dizer como Canguilhem (15), que "nós pensamos que a biologia humana e a medicina são peças necessarias de uma antropologia... Mas nós pensamos também que não há antropologia que não suponha uma moral, de forma que o conceito de "normal" na ordem humana, é um conceito normativo e de assunto propriamente filosófico".

É próximo a esse conceito expresso por Canguilhem, o comportamento também de antropólogos e sociólogos, quando deliberam sobre o normal e patológico em termos culturais, tem um suporte moral.

Conclui-se desta forma, que na descrição do conhecimento das chamadas ciências humanas e entre elas a psicologia, há falta de compreensibilidade, de voltar-se para os materiais da história humana, para a cultura, para o social, e são assim, segundo Jaspers, pode-se chegar à amplitude inteira da vida humana, e assegurar a dimensão profunda do ser é

da existência.

As relações de igualdade entre misticismo e psicopatologia, reduzem a psicologia ao estudo dos fenômenos físico-naturalistas, além de esvaziar e empobrecer a riqueza existencial do homem.

As teorias psicológicas citadas neste trabalho foram unânimes quanto ao aspecto de que o misticismo realiza-se no psiquismo e em assim sendo, é uma possibilidade natural do homem. Cabe portanto à psicologia colocar o misticismo em sua dimensão de estudo, ao mesmo tempo em que se abra uma compreensão para além do que se considera "normal" e "patológico", pois afora esses conceitos estarem imbricados com diversas ideologias, épocas históricas, princípios, e assim por diante, a experiência mística é um fato da existência humana que se situa fora da distinção entre o normal e o patológico, pois segundo Jaspers os mundos espirituais são possíveis sem enfermos, e acrescentar-se-ia que são possíveis também com enfermos. Neste sentido, do estudo psicológico do misticismo, não se pode tampouco, abdicar do seu contexto sócio-cultural.

Conclui-se finalmente que é necessário liberar o entendimento da mística dentro da psicologia, para que se possa compreender o homem como unidade, em sua dimensão humana-psicológica-social-cultural e histórica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALEXANDER, F. and SELESNICKSS. História da Psiquiatria. São Paulo, Ibrasa, 1968.
2. AUCLAIR, M. La vie de Sainte Thérèse d'Avila. Paris, Ed. du Seuil, 1950.
3. AUGRAS, M.R.A. A vivência mística. In: V Simpósio Brasileiro Sobre Emergência Psiquiátrica, Rio de Janeiro, 1975.
4. BARTLET, F. Religion, experience and belief. Oxford, 1950.
5. BASTIDE, R. Antropologia Aplicada. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.
6. _____. As religiões africanas no Brasil. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, Ed. da Universidade de São Paulo, 1971.
7. _____. Estudos afro-brasileiros. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973.
8. _____. Les problèmes de la vie mystique. Paris, Colin, 1931.
9. _____. Sociologia das doenças mentais. São Paulo, Biblioteca Universitária, Ed. Nacional, 1967.
10. _____. Sociologie et Psychanalyse. Paris, P.U.F. 1950.
11. BENEDICT, R. Patterns of culture. Mentor Books, 1934.
12. BENNET, E.A. Ce que Jung a vraiment dit. Paris, Stock, 1968.
13. BERGER, G. Phénoménologie du temps et prospective. Paris, P.U.F., 1964.
14. BERGSON, H. Les deux sources de la morale et de la religion. Ed. Albert Skiro-jenêce, 1945.
15. CANGUILHEM, G. La connaissance de la vie. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

16. CANGUILHEM, G. Lo normal y lo patológico. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Argentina Editores, S.A., 1966.
17. CESAR, O. Misticismo y locura. Buenos Aires, Editorial Partenon, 1945.
18. CHEBABI, W.L. Misticismo e Psiquiatria - Aspectos Psicopatológicos e suas Intercorrências Sociais e Culturais. In: V Simpósio Brasileiro Sobre Emergência Psiquiátrica, Rio de Janeiro, 1975.
19. DAWGON, C.R. Religione e culture. Alba, Edizione Paolini, 1960.
20. DUNLAP, K. y SUMMER, F. Psicología y Psiquiatria de la Religión. Buenos Aires, Paidós, 1967.
21. DURKHEIM, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, Aléau, 1912.
22. ELLIS, H. El mundo de los sueños. Barcelona, Araluce, 1929.
23. ELIADE, M. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Paris, Payot, 1974.
24. _____. Traité d'histoire des religions. Paris, Payot, 1953.
25. EY, H. et alii. Manuel de Psychiatrie. Paris, Masson, 1963.
26. FRAZER, Sir J.G. Le rameau d'or. Paris, Librairie Orientaliste, Geuthner, 1923.
27. FREUD, S. Charcot. In Obras Completas. Vol. I, I, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
28. _____. El porvenir de una ilusión. In Obras Completas. Vol. II, XVII, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
29. _____. Los actos obsesivos y las prácticas religiosas. In Obras Completas. Vol. II, XII, 2, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.

30. FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta. In Obras Completas. Vol. III, VI, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
31. _____. Una neurosis demoníaca en el siglo XVII. In Obras Completas. Vol. II, XIII, II, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
32. _____. Totem y tabu. In Obras Completas. Vol. II, VI, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
33. FREYRE, G. Sociologia. Rio de Janeiro, José Olímpio, vol. I, 1945.
34. FOUCAULT, M. Doença Mental e Psicologia. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.
35. _____. Histoire de la folie. Paris, Plon, 1961.
36. GRANGER, G. Pensée formelle et sciences de l'homme. Paris, Montaigne, 1965.
37. JASPERS, C. La fé filosófica ante revelación. Madrid, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1962.
38. _____. Psicopatología general. Buenos Aires, Beta, 1966.
39. JAMES, W. Las variedades de la experiencia religiosa. Buenos Aires, Paidós, 1965.
40. JONES, E. A vida e a obra de S. Freud. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1973.
41. JUNG, C.G. Introduction a l'essence de la mythologie. Paris, Payot, 1953.
42. _____. Psychologie de l'inconscient. Paris, Buchet-chatel, 1963.
43. _____. Psicologia e alchimia. Roma, Astrolábio, 1949.
44. _____. Psychology and religion. London, Yale University Press, 1972.

45. JUNG, C.G. Símbolos y transformaciones de la libido. Buenos Aires, Paidós, 1962.
46. KLUCKOHN, C. Anthropology and psychology. Actes du XV Congrès International de Psychologie. Bruxelles, 1957.
47. KRAMER, H. e SPRENGER, I. Manual de Caça às Bruxas (Mal-leus Maleficarum). In: PLANETA Rio, 52-A, dezembro, 1976.
48. LEVY-BRÜHL, L. Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Paris, Felix Alcan, 1935.
49. LEVY-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1973.
50. _____ . Las estructuras elementales del parentesco. Buenos Aires, Paidós, 1969.
51. MALINOWSKI, B. Myth in primitive psychology. New York, Norton and Co., 1926.
52. MERTON, R. Sociologia, teoria e estrutura. São Paulo, Mestre Jou, 1970.
53. MURPHY, J.M. "Psychiatric Labeling in Cross-Cultural Perspective. Similar Kinds of Disturbed Behavior Appear to be Labeled Abnormal in Diverse Cultures. In: SCIENCE, vol. 191, nº 4 231, 12 March, 1966.
54. MURPHY, G. Personality a biosocial approach to origins and structure. Harper Bros., nº 7, 1947.
55. NINA RODRIGUES. As coletividades anormais. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1939.
56. _____ . O animismo fetichista dos negros baianos. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
57. NOYES, A.P. e KOLB, L.C. Psiquiatria Clínica Moderna. México, La Prensa Médica Mexicana, 1966.
58. OTTO, R. Le sacré. Paris, Payot, 1970.
59. PARSONS, T. et alii. Sociología de la religión y la moral. Buenos Aires, Paidós, 1968.

60. PINHO, R. Misticismo e Psiquiatria. Aspectos Psicopatológicos e suas intercorrências sociais e culturais. In: V Simpósio Brasileiro Sobre Emergência Psiquiátrica, Rio de Janeiro, 1975.
61. RAMOS, A. O negro brasileiro. Rio de Janeiro, Edição Civilização Brasileira, 1934.
62. RIBEIRO, R. "Possessão - Problema de Etnopsicologia". In: Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, nº 5, 1956.
63. ROBERT, M. A revolução psicanalítica. São Paulo, Moraes Editores, 1968.
64. SAGRERA, M. Mitos y sociedad. Barcelona, Biblioteca Universitaria Labor, 1967.
65. SCHNEIDER, K. Psicopatologia Clínica. São Paulo, Mestre Jou, 1967.
66. STAINBROOK, E. Some Characteristics of the Psychopathology of Schizophrenic Behaviour. In: Bahian Society AM Journ Psychiatry, vol. 109, 1952.
67. SZASZ, T.S. A fabricação da loucura. Um estudo comparativo entre a inquisição e o movimento de saúde mental. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
68. SZEKELY, B. Diccionario enciclopédico de la psique. Buenos Aires, Claridad, 1966.
69. VAN DER LEEW, G. La religion dans sons essence et ses manifestations. Paris, Payot, 1970.
70. VELHO, G. Desvio e divergência. Uma crítica da patologia social. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
71. WHITE, V. Dio e l'inconscio. Milan, Edizioni Corsia del Servi, 1957.

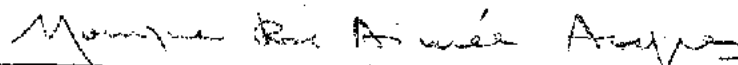
LEITURAS ADICIONAIS

1. BACHELARD, G. La formation de l'esprit scientifique. Paris, Librairie Philosophique, 1967.
2. BASTIDE, R. O candomblé na Bahia rito nagô. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1959.
3. BONAVENTURE, L. Psicologia e vida mística. Rio de Janeiro, Edições Vozes, 1975.
4. CARNEIRO, E. Candomblés na Bahia. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, sem data.
5. ELIADE, M. Mito e realidade. São Paulo, Edição Perspectiva, 1972.
6. FERNANDES, F. O negro no mundo dos brancos - corpo e alma do Brasil. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1972.
7. FIGUEIRA, S.A. Notas introdutórias ao estudo das terapêuticas. Revista da APPIA, Rio de Janeiro, vol. II, nº1, 1976.
8. FREUD, S. Aportaciones a la interpretación de los sueños. In Obras Completas. Vol. III, IV, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
9. _____. El malestar en la cultura. In Obras Completas. Vol. III, I, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
10. _____. El "moisés" de Miguel Angel. In Obras Completas. Vol. III, XVI, 7, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
11. _____. Psicología de las masas. In Obras Completas. Vol. I, XIII, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
12. _____. Sueños y ocultismo. In Obras Completas. Vol. III, XII, 3, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.

13. FREUD, S. Una experiencia religiosa. In Obras Completas. Vol. III, VIII, b, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva Madrid, 1968.
14. JASPERS, C. Filosofia da existência. Rio de Janeiro, Imago, 1973.
15. JUNG, C.G. Arquétipos e Inconsciente colectivo. Buenos Aires, Paidós, 1970.
16. _____. Dialectique du moi et de l'inconscient. Paris, Gallimard, 1967.
17. _____. El hombre y sus símbolos. Buenos Aires, Aguillar, 1970.
18. _____. La energetique psychique. Paris, Buchet-Chastel, 1956.
19. _____. Memórias, sonhos e reflexões. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1975.
20. _____. O homem e a descoberta de sua alma. Porto, Livraria Tavares Martins, 1962.
21. _____. Respuesta a Job. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
22. _____. Tipos Psicológicos. Rio de Janeiro, Zahar, 1974.
23. LAING, R. O eu dividido. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.
24. _____. O eu e os outros. Petrópolis, Vozes, 1973.
25. LHERMITTE, J. Mystiques et faux mystiques. Paris, Bloud & Gay, 1952.
26. MENDONÇA, E.P. Mística Chamado ao Segredo. Rio de Janeiro. A Ordem - Órgão do Centro D. Vital, Vol., 71, n° 3/4, out./mar., 1974/5.
27. MERLEAU-PONTY, M. Ciências do Homem e Fenomenologia. São Paulo, Saraiva, 1973.

28. RADCLIFFE-BROWN, A.R. Estrutura e função na sociedade primitiva. Petrópolis, Vozes, 1973.
29. ROHEIM, G. Magie et schizophrénie. Paris, Antropos, 1974.
30. RUITENBEEK, H. et alii. Psicoanalises y filosofia existencial. Buenos Aires, Paidós, 1965.
31. SANTOS, I.E. Cs nagô e a morte. Petrópolis, Vozes, 1976.
32. SCHEFF, T. El rol del enfermo mental. Argentina, Amarror tu Editores, 1973.
33. SILVEIRA, N. Jung, vida e obra. Rio de Janeiro, José Álvaro, 1971.
34. SULLIVAN, H.S. La teoria interpersonal de la psiquiatria. Buenos Aires, Editorial Psique, 1964.
35. VELHO, Y.M. Guerra de orixã. Um estudo de ritual e conflito, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.
36. VERGOTE, A. Psicologia religiosa. Torino, Borla, 1967.

Dissertação apresentada ao Departamento de Psicologia da
PUC/RJ, fazendo parte da banca examinadora os professores:



Monique Rose-Aimee Augras
(Orientadora)



Samuel Menezes Faro



Wilson de Lyra Chebabi

Visto e permitida a impressão

Rio de Janeiro, fevereiro de 1977



Vera Candau
Coordenadora dos Programas de
Pós-Graduação do Centro de Teo-
logia e Ciências Humanas