

RESUMO EXPANDIDO: Anais XVII Encontro de Iniciação Científica UNIP /PIBIB – PIBITI – CNPq. São Paulo, 2015.

AUTOR: PAULO SÉRGIO COSTA CRESPOLINI
ORIENTADORA: Profa. Dra. Ana Catarina Araújo Elias

**A PSICOPATOLOGIA DO RELIGIOSO CONSTELADA EM UMA POLARIDADE
DEVORADORA DO DIVINO:**
Fenômeno associado e possível suscitador de transtornos mentais

1. INTRODUÇÃO

Do ponto de vista da religiosidade popular, a religião costuma ser tida na sua literalidade celeste e vivida como uma força extramundana, sobreposta à razão, particularmente revelada por uma divindade suprema [1]. Deixa-se de ancorá-la na experiência da vida cotidiana para restringi-la aos mistérios da sobrenaturalidade. Nega-se, de imediato, a perspectiva de que ela é uma manifestação humana a um problema categoricamente humano: o mal existencial [1,p.32].

Em sua gênese terrena, na condição de um fenômeno recorrente e concernente ao desenvolvimento psíquico da humanidade, a religião se constitui enquanto instância de significados, fonte de consolação derradeira [2] e sentido ordeiro para a vida. Ao mesmo tempo, é possível percebê-la em condições psicológicas complexas, perante a descoberta de doenças graves, o prolongamento de eventos perturbadores, bem como, diante da aproximação com a morte. Ela também se faz manifesta à medida que a penúria vai se estendendo pela existência afora [3, p. 16], adjunta aos contextos em que a dor psíquica e espiritual, o sentimento de abandono afetivo e a sensação de vazio emocional [4] tornam-se mais acentuados.

Panoramicamente, a religião se delinea ao atravessar o compasso do tempo, desde as culturas primevas [5] até às filosofias esotéricas da contemporaneidade [6]. A partir de um elo narrativo fundacional, a mesma se põe a demarcar um movimento entre a rememoração do paraíso perdido e a nostalgia nutrida por uma reconciliação futura [7,p.9]. Em sua polarizada visão de mundo, tende a operar na fronteira da perda e no advento do triunfo, recorrendo à determinada cosmogonia [8], na qual centra a sua profissão de fé, trazendo uma

explicação para a formação do universo e a valorização à realidade humana, não raras vezes: combatida, vulnerabilizada, interposta por buscas e apetejada de resultados [1, p.33].

Conferindo identidade, na pertença comunitária e direção, na inerência do sofrimento, a religião segue por um itinerário tênue, de sobremaneira, quando enfocada dentro de uma redução psicologista [9], hábil em simplificá-la como um mero problema, cuja resolução detém-se no desenvolvimento científico. Em contrapartida, corre-se o mesmo risco ao absolutizá-la, de modo tirânico e autoritário, mediante a defesa fundamentalista de seus princípios morais, frente a um sistema de pensamento que, em hipótese alguma, é submetido à contradição ou ao questionamento [7, p.10].

É necessário ter em conta que, em um de seus polos, a religião revivifica o tempo, ante um mundo impresso pela cicatriz da finitude. Assim, os padecimentos passados são reconciliados, as frustrações presentes compensadas e os episódios futuros esperanças. Já em outro polo, amparado na sistematização discursiva do medo e na difundida gravidade da ideia de pecado, vê-se a sombra obscura da culpabilidade [10, p. 209]. Ela coloca sob suspeita qualquer gesto de responsabilidade autônoma, junto àquilo que é próprio da existência humana: a dualidade de seu próprio ser, experienciada em situações limítrofes [10, p. 221-222], inclusive, aquelas provenientes das psicopatologias, associadas a contextos religiosos bem específicos.

Distante de qualquer generalização tem-se descoberto indícios do comprometimento físico e psicológico, na prática de determinadas confissões de fé [3, p. 190], voltadas à uniformização das consciências. Trata-se de ambientes nos quais a autoestima é marginalizada, a liberdade resignada e a vergonha impressa pelo cumprimento de difíceis, senão impossíveis, ditames morais [3, p. 191]. Tanto na prática, quanto no discurso, estão habituadas a se aproximarem mais da concepção punitiva do inferno e se distanciarem, progressivamente, da perspectiva emancipadora da vida.

Logo, nessas circunstâncias religiosas e tão-somente nelas, a potencialidade da experiência humana converte-se em fado e sina [11, p. 99], podendo ser: apequenada, encoberta, infantilizada e oprimida por certo tipo de dizeres custosos, visto que apresentam a divindade de maneira longínqua, disposta a revelar-se, de tempos em tempos, conforme os méritos de seus diletos eleitos [12-13]. Aos deméritos parece não haver alternativa outra senão o submetimento fatalista e a paciência pesarosa, ainda mais quando constatada as contrariedades iminentes da vida [11, p. 100].

Talvez, por tal motivo, no imaginário coletivo, tenha subsistido uma representação religiosa “*que de fora governa seus domínios, que manda por decreto, que age*

como e quando bem entender [...]” [10, p. 116]. Presume-se, assim, o modo operante da relação estabelecida com o divino: “[...] Seja o de servi-lo no que se lhe deve, o de convencê-lo no que nos convém, o de esperar o prêmio ou temer o castigo” [10, p. 116-117].

Doravante, faz bem ressaltar que, não cedendo espaço ao dogmatismo científico nem sucumbindo ao fundamentalismo religioso [14], interessou a presente pesquisa compreender a função psicológica e social da religião. Isso, sem temer se debruçar sobre o porquê de certas crenças renunciarem ao mundo e absolutizarem a eternidade, frente a um profundo mal-estar pelo instintivo, o corpóreo e o sexual [7, p. 10], a ponto de negá-los piamente, constelá-los inconscientemente e inquiri-los ordenadamente, seja outrora, na época medieva; seja, agora, no andamento da modernidade.

O viés analítico das ciências psicodinâmicas postula que o inconsciente não está submetido ao tempo cronológico do consciente, mas, do contrário, remaneja eventos passados, presentes e futuros, conforme a atemporalidade de seus processos [15] e a coletividade de seus respectivos arquétipos [16, p. 16-18]. Sabe-se que, na qualidade de um elemento característico da existência humana, desde os tempos mais remotos, a religião se configura a partir de uma base arquetípica.

Por arquétipos compreendem-se as estruturas que compõem a psique coletiva, tidas como irrepresentáveis e indescritíveis. São disposições em potencial, transmitidas hereditariamente, não só por tradição, etnia ou migração [17, p. 60-63]. O interconhecimento arcaico desses conteúdos imagéticos, legados pelo inconsciente coletivo, acabam por emergir nas representações oníricas, na formação dos sintomas psicopatológicos, no sentimento de pertença religiosa, na composição literária e na narrativa mítica. Sonhos, símbolos, linguagem e mitos também perpassam as mais variadas experiências religiosas.

Condensado em imagens primordiais, mitologizadas pela natureza humana, o inconsciente faz ressurgir seus substratos psicológicos, de uma geração a outra. Logo, não é de se estranhar que, acontecimentos aterrorizantes, enraizados na Idade Média [18, p. 17], possam distender-se até à atualidade, sendo rastreados em transtornos mentais, provavelmente, constelados em uma polaridade devoradora do divino. Segundo os pressupostos teóricos da Psicologia Analítica fala-se de constelação quando acontecimentos da vida privada desencadeiam uma forte reação emocional, junto à atividade do inconsciente coletivo, resultando na ativação de um determinado arquétipo, que pode se sobrepor ao ego, tamanha a quantidade de energia psíquica agrupada em seu entorno.

Ainda assim, no intuito de evitar uma abordagem unilateral do histórico acima mencionado, é necessário reconhecer que houve avanços significativos no período mediéxico,

sobretudo, para o início da agricultura moderna. Menciona-se também a revolução operada pelo artesanato, a construção das primeiras minas [18, p. 17], ambas associadas à ampliação intelectual, urbana e sanitária do tempo em questão [19, p. 54 et. seq].

Na mesma direção, um campo fecundo de achados científicos tem sido os diálogos entre a Historiografia Contemporânea e a Psicologia [20]. Neste sentido, ganha destaque o trabalho intelectual do historiador francês, Jean Delumeau (1923-atual). Partindo de uma nova modalidade de pesquisa, nominada de História das Mentalidades Religiosas, o mesmo encontrou proeminentes resultados sobre modos coletivos de sentir e pensar, por uma longa transcorrência de estudos descritivos [21]. Seus trabalhos implicaram na descoberta de que padrões comportamentais e psicológicos sustentam crenças coletivizadas, prescrevendo práticas - não apenas rituais – compartilhadas e repetidas por todo o tecido social, através dos séculos.

Nisso se vê a sociedade medieval, apoderada por uma série de tensões, incontestáveis e entrelaçadas, tendo, no medo, o *modus operandi* da sua ação persecutória, regida pelo poder político-religioso, que sujeitava uma população inteira [22] perante as ardilosas feiticeiras [23], os assustadores monstros marinhos [24], os ameaçadores seres das florestas [25] e os incivilizados bárbaros [26]. Além do pânico, criado pelo surto crônico [27, p. 90-98] da lepra [28], havia o enalço sistemático aos considerados hereges, cismático e apóstatas [29, p. 112-114], acompanhado dos constantes exorcismos sobre os doentes mentais, tidos por escravos de entidades demoníacas [30].

A propósito, nisso também se vê a realidade de agora, assinalada pelas mais diversas formas de remorsos continuados, anulação subjetiva, repressão moral, paranoia delirante, punição corpórea, alucinações sugestivas e empecilhos à lucidez crítica. Obviamente, algo muito mais implícito. Aliás, em alguns ambientes, onde o exercício da religiosidade popular é uma constante, situações contrárias à ordem natural dos fatos estão passíveis de serem sentidas e interpretadas como manifestação direta do castigo divino, infundindo uma espécie de medo, só contido pela prática devocional e assistido por longas peregrinações religiosas.

O contexto atual, centrado em um pavor silenciado - mas permanentemente presente nas preces invocatórias, nas oblações individuais e nos rituais oficializados - dá mostras de a ninguém poupar, mesmo o religioso que se considera mais fiel à fé e se vê cercado de acontecimentos devastadores, dos quais não possui nenhum controle. A consequência é um sentimento bem próximo ao terror coletivo do passado medieval, que atingiu não apenas uma aldeia, não somente um país, mas todo o Ocidente cristão [27, p. 96].

Ademais, para além da interface entre Psicologia e História das Mentalidades, uma parcela expressiva de estudos empíricos tem identificado aspectos positivos no binômio ‘saúde mental e religião’, em especial, por verificar que ambas se influenciam, propositiva e mutuamente [31-44]. É possível que a atualidade de tais pesquisas tenha aparecido, com intensa assiduidade, em uma época na qual o pensamento religioso é ponderado não só como um fenômeno estritamente histórico ou naturalmente sociológico, mas no lugar de uma experiência universal, das mais antigas para a alma humana [45].

Trata-se de um feito que a Psicologia Analítica já tinha se atentado, no preâmbulo das análises clínicas e epistemológicas da psique, elaboradas pelo psiquiatra suíço, Carl Gustav Jung (1875-1961). Não é demasiado afirmar que a sua compreensão do inconsciente coletivo, a posterior criação de um método interpretativo consistente e, por último, o desenvolvimento conceitual da libido, no lugar de energia psíquica não restritivamente sexual [46], tenham caracterizado o findar do acirrado racionalismo científico do século XIX [47, p. 5].

Apoiando-se nos escritos filosóficos de Rudolf Otto (1869-1937), a partir da conceitualização do numinoso - compreendido enquanto objeto racional da religião e, ao mesmo tempo, como a presença irracional da divindade [48-50] - Jung investigou e discorreu sobre temas, anteriormente, enfocados como rasos à ciência [47, p. 5-9], dentre eles, a experiência religiosa. Mais adiante, é o mesmo teórico quem apresentará a religião na dimensão psicológica que lhe compete, mantendo-se restrito aos critérios da observação demonstrável, afastado de toda e qualquer conotação metafísica [47, p. 17], fazendo ciência, livre de preconceitos.

Nos tratados que redigiu, condensados em Obras Completas, a ênfase do conhecimento científico deteve-se mais na experiência primordial e direta com o divino do que na vivência confessional, mediada por práticas litúrgicas, coletivas e ritualizadas [51, p. 184]. Referiu-se a essas últimas apenas para tematizar a dinâmica da libido, destinada não só ao instintivo, mas também às construções culturais, inclusive, à natureza simbólica das religiões [51, p. 187].

Seguindo os postulados teórico-práticos de seu fundador, ao acercar o fenômeno psíquico da religião, a Psicologia Analítica se remete ao vocábulo latino *religio*, derivado da noção clássica de *religere*, significando a dinâmica inapreensível do inconsciente coletivo, que se manifesta em representações conscientes apreensíveis e é sintetizada pela experiência do indivíduo, mudando assim, a sua percepção consciente [52-51].

A consciência egoica, incumbida de orientar a realidade e distingui-la do fantasioso, acaba por objetivar e subjetivar seus processos pela via da sensação, do pensamento, do sentimento e da intuição [53, p. 32]. Contudo, é o inconsciente quem atua no

modo como o divino é representado, na qualidade de um objeto religioso, com o qual se relaciona de forma saudável ou doentia.

Logo, pode-se inferir que toda experiência religiosa é uma experiência do inconsciente coletivo. Ao mesmo tempo em que não é um produto gerado pelo inconsciente, o divino é representado de acordo com categorias inconscientes [54], de modo especial, em imagens coletivas e, profundamente, simbólicas, cuja disposição se dá sob a forma de arquétipos.

Embora o fundamento arquetípico da religião seja o mesmo, cada experiência, dela provinda, é exclusiva e, em seguida, singularizada pelo religioso. Pressupõe-se, portanto, que qualquer tentativa, mesmo epistêmica, contraposta à particularidade da religião, implica em dores impensáveis, distorções nefastas e bloqueios ao desenvolvimento humano, uma vez que a experiência religiosa não é homogênea [3, p. 191]. Suas hierofanias diferem entre países, culturas, classes sociais, de pessoa para pessoa. Não porventura que a premissa da singularização foi fundante para compreender o objeto de estudo desta pesquisa, suas escalas quantitativas e seu instrumento qualitativo de maior significado, enquanto intervenção terapêutica, intitulada de “Relaxamento, Imagens Mentais e Espiritualidade” (RIME) [50].

Consonante à supracitada singularidade é apropriado pontuar, por ora, que a dimensão mais profunda e coletiva da vida psíquica é constituída, arquetipicamente, de polaridades: simbólicas (Do grego: *sympállein* - reunião, agregação, lançar junto) e diabólicas (Do latim: *diabolicus* - separação, divisão, lançar para fora, para longe). Luz e sombra, atração e repulsão, morte e vida, sagrado e profano, matéria e espírito, *senex* e *puer* (velho e jovem), Eros e Logos: coexistem dentro de um todo cíclico e não linear [56]. Como tal, são polos que se justapõem, tanto no caos do inconsciente, quanto na ordem do consciente. No fim das contas, é a polaridade de forças antagônicas da psique coletiva quem produzirá a unidade dos arquétipos. De acordo com Kaplan [57, p.99], a existência não permite o domínio de um polo sobre o outro, muito menos dualismos, uma vez que se complementam, mesmo que em estado de constante tensão [57, p.98-102].

Destarte, os arquétipos polarizados, na respectiva simbolização e diabolização que lhes pertence, se manifestam como entidades constituintes da religião, resultando em vivências: profundamente integradoras ou perceptivelmente fragmentadas; intensamente sadias ou estreitamente patológicas. Independe da polarização, persevera a tendência, não apenas irrefletida, mas natural, do humano frente ao divino. Tal propensão o elevou acima dos animais, transformando-lhe em um ser simbólico-transcendente e arquetípico-imanente. Seus ritos fetichistas, totêmicos, politeísticos, monoteístas e esotéricos, transmitidos ao longo da

história [9, p. 31. et. seq.], de geração em geração, parecem ser as testemunhas de um passado coletivo que se atualiza no presente.

Convém salientar que esta pesquisa não teve nenhum interesse em acusar doutrinas, reforçar dogmas ou sequer sublinhar determinado credo, em detrimento a outros. Tratou-se de um trabalho acuradamente psicológico, não de uma reflexão teológica, pois se assim o fosse, estaríamos aqui nos referindo à revelação, sistematizada pela exegese e a hermenêutica bíblicas. Algumas informações, voltadas ao campo semântico da fé religiosa, tiveram caráter apenas introdutório. Para a aludida investigação importaram os impulsos latentes mais densos, emanados do inconsciente coletivo. Interessou, ainda mais, a representação arquetípica e devoradora do divino, bem como, os possíveis transtornos mentais daí decorrentes. Algo bem além de um estudo sobre a disposição consciente para manifestar determinado credo [58].

Em nível de informação, um ambiente religioso, de expressão nacional, foi escolhido como campo de estudo da pesquisa, a saber: o Santuário Basílica, instalado no município de Trindade-GO. Desde o primeiro momento, evitou-se colocar a nomenclatura oficial do templo, ainda que ele seja o único com designação basilical. Isso por decorrer de terminologia precisamente religiosa, manifestante de uma confissão de fé. Algo contrário à postura científica desta pesquisa.

Cabe salientar que o interesse da presente investigação passou pelo viés de uma modalidade específica, denominada religiosidade popular. A sua gênese se dá em agrupamentos coletivos, organizados por meio de devoções, costumes e tradições praticadas ritualmente, a partir de um conjunto de crenças. No entanto, não podem ser considerados à parte da religião instituída. Por não provir da hierarquia eclesial, suas narrativas simbólicas assumem uma expressão mais rica que a oficializada. Na religiosidade popular, a manifestação do fenômeno psíquico, aqui estudado, acontece sempre pela recordação do mito religioso [59, p. 915]. Como tal, nele se encontram as figuras mais próximas da representação arquetípica do divino.

Sabe-se que não é nada fácil discorrer metodologicamente, mensurar quantitativamente e interpretar qualitativamente o fenômeno religioso, por não ser ele uma amostra laboratorial, muito menos um objeto empírico palpável. Mesmo assim, com a orientação teórica, a diligência acadêmica e a generosidade epistemológica da Prof.^a Dr.^a Ana Catarina, esta pesquisa deixou de ser utopia e tornou-se realidade. A ela minha profunda gratidão! Por último, no tocante a fomentação da pesquisa, a instituição proponente se deu

pela Associação Unificada Paulista de Ensino Renovado Objetivo-Assupero, mais conhecida como Universidade Paulista – UNIP.

1.2. Objetivo do Estudo

Pelo referencial teórico da Psicologia Analítica, recorrendo às escalas de medição quantitativa e utilizando a intervenção terapêutica “Relaxamento, Imagens Mentais e Espiritualidade” (RIME), a respectiva pesquisa pôde compreender, mais e melhor, as experiências religiosas atuais, sobretudo, aquelas que faziam referência a atitudes típicas, propostas pelo Clero, na Idade Média. Posteriormente, também houve a razoabilidade para verificar se elas contribuía para o desenvolvimento de transtornos mentais, principalmente, pela matriz castradora e tiranizada que as poderia impulsionar no presente, dentro de uma repressão físico-psíquica, responsável pela constelação de uma polaridade terrível do divino.

2. SUJEITOS E MÉTODOS

Com o desígnio de aprofundar a compreensão da experiência religiosa da Idade Média, arbitrariamente vigiada e repetidamente submetida ao clero católico, a ponto de constelar uma polaridade tiranizada, punitiva e opressora do divino e, a partir deste entendimento, produzir novas informações de cunho científico, a pesquisa escolheu tanto pelo método de pesquisa qualitativa, na compreensão e explicação do fenômeno estudado, quanto pelo método quantitativo, na coleta e análise dos dados, a partir de procedimentos validados [60, p. 35]. Assim sendo, ambos os enfoques foram utilizados, de acordo com o método da triangulação [61].

Quanto à sua natureza tratou-se de uma pesquisa aplicada, uma vez que objetivou gerar conhecimentos voltados para a resolução da problemática mencionada e hipotetizada pela própria pesquisa. Quanto aos objetivos configurou-se como pesquisa explicativa [60, p. 35-36], pois o direcionamento esteve em identificar as implicações psíquicas da experiência religiosa, sua respectiva ocorrência, analisando a relação entre as variáveis, para descobrir se o imaginal coletivo seria capaz de suscitar a dor psíquico-espiritual e, nos casos mais graves, transtornos mentais [62]. O referencial teórico que a permeou foi a Psicologia Analítica. Já o

método de procedimento utilizado deteve-se no estudo de campo, inserido em uma comunidade de pessoas, voltadas à atividade religiosa.

2.1. Sujeitos

A população-alvo esteve vinculada aos que possuíam alguma confissão de fé, não necessariamente católica. De maneira prévia, ao recrutamento dos sujeitos, a pesquisa levou em consideração o caráter configurativo do local de estudo, isto é, o decurso de consolidação de um santuário devocional, na condição de espaço favorável à vivência do encontro eclesial. Ali, os participantes veem, uns aos outros, enquanto companheiros de peregrinação. Junto às preces oblativas, por curas e milagres, há também a prática do ecumenismo [63] ou do diálogo interreligioso entre os membros de outras comunidades, inclusive não cristãs, perante um contexto onde se depara com os mais diversos credos.

Devido ao parâmetro das fés religiosas ponderou-se, com ajuizado respeito, que os denominados ateus e agnósticos fugiam ao recorte epistemológico da investigação. Ambos estão mais próximos daquilo que os estudiosos da Psicologia da Religião chamam de materialismo metódico e secularismo ideológico [64]. Além disso, o interesse desta pesquisa, como mencionado anteriormente, transcorreu por um fenômeno sociocultural, designado pela nomenclatura de religiosidade popular, exclusive, às outras vivências heterogêneas, tais como: o sincretismo afro-brasileiro, as manifestações quilombolas, o protestantismo popularizado e os remanescentes das religiões indígenas [65].

Por conseguinte, a amostra não probabilística foi composta por pessoas que recorreram às peregrinações nacionais, com o objetivo de aliviar a dor psíquico-espiritual e suprir o sentimento de vazio existencial, buscando os recursos dos quais careciam [66]. Fugindo à imprecisão, cabe ressaltar que os sujeitos foram 05 mulheres e 04 homens, começando por adultos, a partir dos 21 anos, indo até as figuras senis, sem limite de idade, desde que não estivessem com as funções corticais superiores seriamente comprometidas, mediante diagnóstico psiquiátrico [67].

Não competiu à pesquisa investigar a experiência religiosa de crianças, muito menos de adolescentes. O critério da exceção desses últimos se deu, tão-somente, devido ao delineamento do estudo. Também se optou pelas fases psicológicas do desenvolvimento

humano em contraposição às faixas etárias classificativas e limitantes, mais próximas do senso comum.

A priori, os sujeitos convocados seriam aqueles radicados na capital paulistana ou na Região Metropolitana de São Paulo, cuja afluência ao Santuário tivesse ocorrido no entremeio de um ano. Mas, a posteriori, foi necessário reorganizá-los no próprio local de peregrinação, seguindo os requisitos de disponibilidade, estadia e mobilidade necessários. Uma amostra instável e transeunte poderia comprometer os resultados, em especial, pelo fato da Intervenção terapêutica “Relaxamento, Imagens Mentais e Espiritualidade” (RIME) - instrumento qualitativo da pesquisa - necessitar de três sessões para a sua respectiva aplicação, ao contrário dos outros quatro quantitativos, administrados uma única vez. São eles: 1. Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE); 2. Escala de Locus de Controle Multidimensional de Levenson (MHLC); Escala de Modos de Enfrentamento de Problemas (EMEP) e 4. Questionário de Saúde Geral (QSG-12), em sua versão abreviada do QSG-60.

2.2. Métodos

O recrutamento realizou-se, mediante um sistema de parceria, a começar pela apresentação de um programa cadastral, já existente, no formato de arquivo eletrônico, originário de uma associação de fiéis, fundada em 2004, por meio da qual se destina variados aportes financeiros, revertidos tanto para a atuação nos meios de comunicação social, quanto para a manutenção de obras tidas por religiosas.

Não interessou à pesquisa a totalidade dos dados cadastrais, presentes nos servidores, mas apenas o nome e o telefone dos peregrinos que se dirigiram, regularmente, à cidade trindadense. Para inclui-los houve de se ponderar a peregrinação que obteve a assiduidade, confirmada pelo sistema operacional da instituição colaboradora, nos últimos cinco anos.

Atendendo aos requisitos epistemológicos e metodológicos deste estudo, a gerência operacional do Santuário Basílica de Trindade, por ora, nominado apenas como ‘Santuário’, de modo espontâneo, entrou em contato com os seus respectivos peregrinos cadastrados, tendo em conta o paradigma determinante da viabilidade, para a efetivação das três sessões da RIME. Dessarte, em dias possíveis a todos se deu a primeira aplicação dos instrumentos quantiquantitativos.

No horário acordado, os sujeitos fizeram-se presentes, junto ao local de estudo, sendo colocados em um auditório amplo, devidamente preparado e disponibilizado pelo

Santuário. O próprio templo forneceu também, dentro das condições da pesquisa, poltronas estofadas, com encosto e prancheta escamoteável, em substituição às mesas e cadeiras. O conjunto completo do mobiliário encontrava-se em excelente estado de conservação.

Antes da coleta de dados foi estabelecido o *rapport*, a partir do vínculo terapêutico, expondo os objetivos e as justificativas da pesquisa, bem como, os aspectos éticos, a dimensão de voluntariado e o caráter de não obrigatoriedade que a norteava. Em seguida, procedeu-se à informação de que os dados obtidos permaneceriam conservados com o imprescindível anonimato. Postos os esclarecimentos, aqueles que concordaram com a pesquisa tiveram acesso ao Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), levado a efeito por uma leitura atenta e pausada. Além disso, os parágrafos foram explicados, um a um, no desígnio de que o entendimento não ficasse inviabilizado nem a interpretação equivocada.

Sucessiva à assinatura do Termo e à inserção do número da Carteira de Identidade, lhes foi entregue uma ficha para o preenchimento dos dados pessoais, religiosos e socioculturais. Em seguida, dispuseram-se os instrumentos quantitativos, conforme o ordenamento a saber: **1.** Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE); **2.** Escala de Locus de Controle Multidimensional de Levenson (MHLC); **3.** Escala de Modos de Enfrentamento de Problemas (EMEP); **4.** Questionário de Saúde Geral (QSG-12). As instruções, delimitadas em cada instrumento quantitativo recebido naquela primeira etapa, foram proferidas com explicitada clareza e particular transparência, sem qualquer tipo de comprometimento à coleta de dados. A propósito, as respostas só puderam ser emitidas à medida que os sujeitos ratificaram a necessária compreensão, depois de sanadas todas as dúvidas ali manifestas.

Posteriormente, deu-se início às informações sobre o desenvolvimento da intervenção terapêutica “Relaxamento, Imagens Mentais e Espiritualidade” (RIME), situadas com a possibilidade de interrompê-la, a qualquer momento, dadas as circunstâncias singulares de inadequação ou desconforto com o procedimento, assim como pontuado no emprego anterior dos instrumentos quantitativos.

Devido à problemática irresoluta, nos compromissos profissionais de alguns sujeitos do sexo masculino, não houve condições suficientes para pôr a RIME em execução, à maneira individual, mas, ao contrário, de forma coletivizada. Apesar do contratempo, seguiu-se com o procedimento interventivo, em profunda consonância com os pressupostos teóricos e as modalidades empíricas que lhe são qualitativamente próprias. Há de se salientar que a sua aplicação, em grupo, foi validada por outro estudo científico [68], com pacientes ostomizados, no pós-operatório mediato, apresentando bons resultados.

Observado o critério de respeito à crença individual dos sujeitos, passou-se à apresentação dos elementos simbólicos da RIME, sob a configuração de imagens psíquicas, experimentadas como cenário de base, correspondendo à posterior visualização mental. Mais adiante, foram exibidas as músicas instrumentais clássicas, bem como, aquelas outras, sonorizadas com elementos da natureza, utilmente adequadas à técnica do relaxamento mental [3, p. 190]. Para diminuir o nível de ansiedade, comum a qualquer administração terapêutica, houve a necessidade de induzi-los à respiração diafragmática, em contraposição à torácica e de sugestioná-los ao relaxamento mental, muito próximo das experiências comuns de meditação.

No sentido de conferir a chegada dos sujeitos, ao estado de relaxamento, foram observados os subsequentes traços típicos [69, p. 139]: descanso da musculatura facial, estabilidade do órgão da visão e ausência de movimentos corporais expressivos. Após a aferição, principiou-se à visualização das imagens mentais, cuja finalidade esteve centrada em investigar a experiência não verbal e arquetípica dos sujeitos [69, p. 140-152], porvindoura à identificação da dor psíquica e espiritual.

Inspirando profundamente e expirando lentamente, os sujeitos receberam a orientação para visualizarem o cenário de base escolhido pelo grupo e, associado a ele, rememorarem vivências felizes, discorridas no passado. De acordo com a paisagem optada, estimulou-se à concentração nas imagens mentais, permeadas pelos cantos dos pássaros, o soprar dos ventos, o barulho das correntes das águas e o azuláceo do céu.

Por conseguinte, partindo de afirmações propositivas, houve a sugestão direta para que contemplassem suas histórias de uma maneira mais integrativa e menos fragmentada, apreciando a beleza interior, consonante às próprias qualidades [69, p. 189]. Provém daí o possível esvaecimento de conflitos intrapsíquicos, imputados por uma dispendiosa culpabilidade, cuja manifestação se dá em ressentimentos passados, cultivados pelos afetos de ódio e mágoa.

Compete ainda considerar que a primeira sessão da RIME durou 40 min., a segunda 30 min. e a terceira 01h. Ao término, tanto da primeira quanto da terceira sessão, os sujeitos responderam a um questionário semiestruturado. Ele foi destinado à investigação da experiência religiosa dos envolvidos, de forma qualitativa. Uma tarefa verdadeiramente proveitosa pelas informações colhidas e pelos efeitos terapêuticos produzidos, a partir da mensuração das variáveis antes e após a intervenção terapêutica.

3. ANÁLISE

Antecedida pela pré-análise dos materiais [70, p. 121-123] e posterior à coleta dos dados, passou-se a analisá-los, classificá-los e interpretá-los, estabelecendo as relações necessárias entre o corpo teórico da pesquisa e a hipótese que a corroborava [71]. No que compete à análise qualitativa, importa realçar que a mesma esteve, marcadamente, abalizada na interpretação simbólica. Em si, a atitude de interpretar já é considerada um exercício do símbolo [72].

Para a exploração qualitativa destes dados foi preciso recorrer à análise de conteúdo. Seu método de investigação é uma ferramenta basilar para a compreensão dos dados científicos, unidos à experiência do significante e do significado, atribuídos pelos participantes da pesquisa [73, p. 9]. As informações coletadas pelos instrumentos estiveram dispostas em duas modalidades de ação. A primeira identificando as diferentes amostras, por meio de uma leitura apurada, no intento de descobrir quais delas estavam em consonância com os objetivos propostos pela análise. A segunda dando continuidade ao código da Ficha de Dados Pessoais, Religiosos e Socioculturais, já submetidos à Estatística Descritiva, estendendo tal codificação a todos os materiais coletados. Destarte, para facilitar a localização rápida das amostras, houve a necessidade de depositá-las em uma única pasta [73, p. 12]. Era a fase da preparação.

Os materiais coletados foram atenciosamente relidos, para que se definissem as unidades de significado, isolando-as em partes menores, com códigos adicionais, derivados da codificação maior supramencionada. Era a etapa de unitarização. Depois do isolamento que se deu a consequente categorização destas unidades em: válidas, exaustivas e homogêneas. A validade esteve relacionada aos objetivos da pesquisa, a exaustividade à abrangência de todas as unidades de análise e a homogeneidade à fundamentação em um único critério de classificação, com exclusividade e fidedignidade [74, p. 120-123]. Estes foram construídos ao longo da análise, mediante o sentido que os sujeitos concederam às suas respectivas experiências religiosas.

Ainda se tratando da análise de conteúdo e definidas as categorias de significação, provenientes da exploração do material [70, p. 122], deu-se início à fase de descrição, remetendo à análise quantitativa das informações. As mesmas ficaram organizadas em tabelas e gráficos, por meio do editor de planilhas da Microsoft Office Excel, a partir da computação dos escores resultantes das escalas aplicadas antes à Intervenção RIME.

Além disso, se recorreu ao critério quantitativo da inferência, no sentido de possibilitar a generalização dos resultados da pesquisa à população, da qual a amostra

derivava. Já o critério qualitativo da interpretação foi empregado, em vista dos significados expressos nas categorias de análise, constraçando-os com a fundamentação teórica da pesquisa, isto é, na maneira como a Psicologia Analítica compreende a constelação da polaridade devoradora do divino.

Unindo a inferência quantitativa à interpretação qualitativa consistiu a integração dos resultados desta pesquisa triangulada. Há de se considerar que os instrumentos quantitativos foram utilizados apenas para mensurar os fatores avaliados pelas escalas desta pesquisa. Por outro lado, o único instrumento usado para verificar os efeitos qualitativos da RIME foi a entrevista semiestruturada, sendo ela a única empregada antes e após da intervenção terapêutica.

Anterior à conversão dos dados coletados, mediante análise estatística, a pesquisa ponderou os seus achados quantitativos e qualitativos, a partir de um método misto de triangulação, visando o aprimoramento das resultantes, na possibilidade de analisá-las, com maior fidedignidade, em relação ao contexto religioso de onde foram retiradas. Assim, chegou-se à apurada avaliação das informações, descrevendo-as separadamente e, depois, aproximando-as correlativamente, sobretudo, ao extrair inferências mais consistentes e “metainferências” mais rigorosas [75].

O primeiro instrumento administrado, a Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE), trouxe escores significativos na mensuração da espiritualidade, a partir de suas três subescalas. Na subescala do Bem-Estar Religioso (BER) a média (μ) das respostas demonstrou que os sujeitos estavam em consonância com o quociente moderado. Os itens avaliados por aquele fator faziam referência direta ao divino e ao costume dos sujeitos em lidar, de maneira vertical; se relacionar, de modo pessoal e comungar, de forma íntima, com a ideia de uma divindade superior [76, p. 88]. Eis um dado que incidiu imediatamente à vivência da religiosidade que, na presente quantificação, não atingiu índices elevados, mas tão-somente moderados.

Já a subescala do Bem-Estar Existencial (BEE) não fez nenhuma alusão à divindade. Ao avesso, se remeteu exclusivamente à satisfação dos sujeitos diante da vida, enquanto seres existentes e operantes no mundo. A média (μ) ressaltou certa razoabilidade quanto às particularidades e especificidades de suas existências. A soma das duas subescalas, acima apresentadas, foram utilizadas para chegar à média total (μ) da Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE), que ficou dentro da margem moderada. Os números indicaram que os sujeitos possuíam uma sensação regular de bem-estar espiritual, não acima dos escores altos, quando deparados com o significado derradeiro da vida. Além de solicitar um acentuado grau

de comprometimento, tal percepção da realidade suscitava o sentimento de completude e de satisfação psicológica [77, p. 58-59].

A análise fatorial da Escala de Locus de Controle Multidimensional de Levenson (MHLC) em suas três subescalas: 1. Internalidade (I) para a saúde, 2. Externalidade (P) outros poderosos e 3. Externalidade (C) acaso para a saúde, apresentou as propriedades identificadoras do quanto os sujeitos criam em si, em pessoas ou entidades poderosas e no acaso. De resto, o constructo também verificou quais destes três fatores costumavam controlar os acontecimentos vividos por aqueles que responderam as subescalas.

Nos sujeitos deste estudo houve a predominância da Internalidade sobre os demais fatores. Estando os escores maiores a apontar menor crença nos elementos propostos pelo *Locus* de Controle, inclusive de que eles estivessem dominando a saúde, percebeu-se uma alta incidência de desconfiança neles mesmos. Os escores davam indícios de sujeitos descritos na capacidade interna de controlar o próprio bem-estar físico, emocional e psicológico. Em contrapartida, estavam mais acreditados em eventos externos, junto aos familiares, amigos, aos profissionais hospitalares e às instituições sociais. Talvez, a externalidade susodita fosse a responsável pela melhora-piora de seus estados de saúde.

Consistindo o menor escore em maior crença, apareceu o entendimento de que a saúde lhes era incontrolável ou, antagonicamente, um produto da sorte, do acaso, do destino, do divino. Algo que se aproximava de uma ideação psíquica, aparentando-se vã qualquer atitude de enfrentamento, em especial, no traslado entre o ser doente e o ser sadio, entre a prática religiosa e a percepção do sofrimento [78].

Na mesma direção, as análises descritivas, mensuradas pela Escala de Modos de Enfrentamento de Problemas (EMEP), avaliaram os seguintes fatores: 1. Enfrentamento focalizado no problema (18 itens); 2. Enfrentamento focalizado na emoção (15 itens); 3. Busca de práticas religiosas ou pensamento fantasioso (7 itens) e 4. Busca de suporte social (5 itens). Os escores decorrentes do enfrentamento focalizado no problema e da busca de suporte social resultaram nas mediais mais elevadas da amostra. Isto fez denotar que, para alcançar os desígnios de manejo, resolução, ressignificação e reavaliação das próprias dificuldades, os sujeitos emitiam ambas as estratégias, na maior parte das vezes.

Um adendo: o ato de lidar com eventos problemáticos, a partir de um comportamento criterioso, faz suscitar deliberações mais precisas ao desafio que se é imposto [79, p. 225]. Por si só situações estressoras costumam gerar não só perturbações psíquicas e orgânicas, mas também comportamentos emocionais de evasiva e esquivança, de autculpa e culpabilização dos outros [79, p. 228]. Contudo, ao colocar a especificidade das médias, em

paralelo, certificou-se que a função menos utilizada era o enfrentamento focalizado na emoção. Por outro lado, ao correlacionar o agrupamento dos desvios-padrão constatou-se maiores variações junto à busca de práticas religiosas e/ou pensamento fantasioso, na condição de um expediente usado para enfrentar, controlar ou sanar a ocorrência estressora atinente aos próprios sujeitos.

O último instrumento quantitativo, aplicado pela pesquisa, o Questionário de Saúde Geral (QSG-12), em sua versão abreviada do QSG-60, teve como principal finalidade a medição do mal-estar psicológico, por meio da autopercepção das seguintes intervalares: personalidade, comportamento e afetos subjetivos [80]. No lugar de empregar uma análise bifatorial, a partir das sentenças positivas e das outras negativas, os pesquisadores optaram pelo modelo unifatorial [81, p. 100], conforme proposto por Goldberg (1972) [82].

As instruções da escala recomendavam que os sujeitos com escores equivalentes ou superiores ao ponto de corte (≥ 3) estavam a demonstrar sofrimento psíquico, implicador de atenção aos indicadores estatísticos. Sendo assim, apenas um sujeito do sexo masculino não incidiu nas medidas de sofrimento psíquico. Todos os demais incorreram nelas, merecendo maior atenção durante o estudo.

Embora haja uma mútua relação entre o bem-estar espiritual e a saúde mental é sabido que as correlações quantitativas da Escala de Bem-Estar Espiritual (EBE) com o Questionário de Saúde Geral (QSG-12) são seriamente prejudiciais à análise dos dados. Isso porque os fatores avaliados, por ambos os instrumentos, não são as inter-relações. Aliás, o próprio QSG-12 não mensura a saúde mental, mas, de modo oposto, a inexistência ou o comprometimento dela [77, p. 61]. Logo, a pesquisa não fez nenhuma correlação em meio às resultantes dos dois instrumentos.

Passando ao resultados da Intervenção Terapêutica “Relaxamento, Imagens Mentais e Espiritualidade” (RIME) ressalva-se, de antemão, que seus dados qualitativos, de base psico-espiritual, não foram tabelados nem assentados em gráficos, uma vez que todos eles perpassavam outro campo epistêmico de análise, em profunda consonância com a interpretação simbólica. Ei-los, abaixo, descritos textualmente.

Na primeira sessão, o cenário de base escolhido pelos sujeitos, em sua maioria equivalente, consistiu na representação psíquica da praia. Já, na segunda, optou-se pelo lago. Por último, na terceira aplicação, a escolha foi pela cachoeira. É possível associá-las enquanto imagens inconscientes e coletivizadas, muito presentes nos relatos de pacientes acometidos pelas Experiências de Quase Morte (E.Q.M.) [83], equivocadamente confundidas com

alterações ou disfunções químico-cerebrais. Independente do cenário, anteposto pelo grupo, o remetimento ao simbolismo das águas apareceu como uma constante nas três sessões.

Ainda que orlada pela terra, guarnecida por pedregulhos e areia, a praia se encerra junto ao mar. Para além de um mero retrato hídrico, sua manifestação arquetípica é densamente polarizada. De um lado, a profundidade da energia psíquica vital, impulsionando a existência humana. Do outro, o abismo insondável, desconhecido, tenebroso, capaz de aniquilar e destruir a existência, outrora potencializada e, agora, tragada [84, p. 135]. Tal simbolismo também se associa à figurabilidade materna, às suas águas narradas como amnióticas, às suas profundezas experimentadas enquanto uterinas. Esplêndida e terrível, dela deriva o incentivo e a punição, o desvio e a concessão. Não por acaso, desde os escritos patrísticos, ao divino é atribuído o antropomorfismo não só da paternidade, mas também da maternidade [59, p. 827].

Já o lago, uma cercania de água, cavada no solo, sem contato direto com o mar, é considerado adormecido ou entorpecido pela onírica. Imprime significância o fato de que, na primeira sessão, os sujeitos tenham optado pela polaridade simbólica da praia-mar e, conseqüente a isso, na segunda sessão, assumido uma postura mais contida e reticente, demonstrada no figurável lago. Em contrapartida, não deixa de chamar atenção o comportamento diferenciado, na terceira sessão, frente à escolha pelo derramamento abundante dos rios, em seus sucessivos desníveis, denominado de cachoeira.

Teve-se a impressão de que se tratava de um rito inconsciente de travessia, bem ao modo de uma saudável experiência religiosa, cujo resultado se dá na integração dos elementos contrapostos da psique, passando do reconhecimento à submersão, do comedimento à emersão transformadora, a partir do conceito junguiano de função transcendente. Sua contribuição está em atuar na passagem do estado de sofrimento psíquico à condição de saúde mental. Na própria ficha resumo, aplicada ao término de cada sessão, consta dizeres sobre a vivência terapêutica da RIME, aliada a sentimentos profundos de paz interior, alegria e confiança, seguida de forte emoção, sensação de leveza corporal, descanso físico e espiritual.

A fenomenologia destas vivências envolvem predicados muito particulares, sentidos na similaridade com as Experiências de Quase Morte (E.Q.M.). A apercepção de estar fora do corpo, de percorrer um túnel de luz, de visualizar seres espirituais, de contemplar paisagens paradisíacas, de revisar a própria vida [85] ficou bem assemelhada nas sínteses que os sujeitos fizeram, por escrito, depois de cada administração. Ainda que a prática do relaxamento e da visualização mental seja milenária, principalmente, nas sociedades orientais,

a RIME ratifica a sua inovação por combinar ambas as técnicas, mediante um apurado método epistemológico, com elementos arquetípicos, pormenorizados nas EQM's [⁶⁹, P. 281].

Nas três sessões da intervenção, as músicas foram contributos favoráveis ao relaxamento, servindo de recurso terapêutico ao alívio do cansaço físico, à indução das imagens mentais e na redução do estresse. As ambiências sonoras foram, consecutivamente, escolhidas tais quais seguem: 1. Azul; 3. Uma prece entre o céu e o mar e 5. Os anjos sobrevoam Wiona. Mesmo trazendo titulações religiosas, nenhuma destas canções apresentou articulações confessionais, inclusive, pela instrumentalidade que as compunha.

No momento primeiro da RIME – após a aferição dos traços típicos do relaxamento e o início da visualização do cenário de base - passou-se a identificação da dor psíquica e espiritual dos sujeitos, por meio de direcionamentos que os convidava a refletir sobre os ressentimentos acumulados, as mágoas cultivadas, as palavras não perdoadas, as feridas existenciais abertas, os medos sofríveis e as angústias ocultadas. As informações qualitativas ali coletadas vieram em forma de lágrimas, suspiros e aspectos tranquilizadores, sobretudo, quando convidados a rememoraram vivência felizes, sobrevividas do passado.

No respeito ético à individualidade dos sujeitos, o feito do ser espiritual permaneceu não verbalizado. É provável que tenha contornos materno-paternais, uma vez que o local de estudo costuma fazer referências a essas imagens e suas hierofanias, junto aos peregrinos que ali acorrem, em busca de alívio existencial. Além de um manifestante do inconsciente, assentado sob uma base arquetípica, noética e espiritual [⁸⁶], esse ente imaginado atua trazendo à tona a intencionalidade humana em transcender a si mesma, rumo à totalidade psíquica, isto é, o seu próprio Self.

Durante a visualização mental coube a ele oferecer, a cada sujeito da pesquisa, túnicas com as cores do arco-íris. Trata-se de um dos símbolos mais antigos da mítica hebraica, posteriormente, condensado pela tradição judaica das compilações talmúdicas. Sua alegoria multicolorida comunica a união da terra com os céus, sobretudo, após a reconciliação provinda da aliança [⁸⁴, p. 23]. As maiores frequências de cores, em ordem crescente, marcadas na ficha resumo da RIME foram: vermelha (1), azul (2), dourada (3), branca (3) - na primeira sessão; violeta (1), prata (1), branca (3), azul (3) - na segunda sessão e dourada (1), prata (1), azul (1), laranja (1), vermelha (1), verde (1), branca (3), na terceira sessão. Como se vê, em todas as modalidades de aplicação, as incidências preponderantes estiveram centradas nas tonalidades brancas, azuis e douradas.

Segundo a fundamentação validada da RIME, mediante o viés da tradição budista e hinduísta, o branco e o dourado estão entre as cores mistas, quentes e frias somadas,

consonantes aos chakras espirituais. Já o azul é uma cor associada aos chakras superiores ou psíquicos. Na literatura oriental, os chakras são concebidos como pontos de energia vitalizante, dispostos pelas extremidades pelo corpo.

No que se remete à análise simbólica junguiana, o branco é uma cor culturalmente vinculada aos ideias de pureza e castidade, exceto nos casos raros, quando colocada em igual paridade ao preto, como entre os asiáticos e os eslavos, nas situações de luto [87]. Sendo a reunião de todas as cores, o branco acaba por se opor psiquicamente ao preto, considerado como a ausência de todas elas [16, p. 342]. Na experiência religiosa, a brancura é interpretada como luz extrema e perfeição absoluta. Logo, há a possibilidade dos sujeitos a terem escolhido por aspirarem pelo conhecimento dos conteúdos inconscientes, frente a uma desejada vivência religiosa: mais integrativa e saudável, menos estilhada e dolorosa.

De tonalidade fria [16, p. 387], a opção pelo azul corrobora a afirmação supramencionada, ainda mais, por representar a influência intensificada do inconsciente sobre o consciente, à maneira de um processo espiritual [16, p. 315]. De contraparte, o azuláceo também se vincula ao controle obsedante dos afetos e na obediência de normas, aceitas com intensa ansiedade [88]. Neste caso, é razoável que o movimento de vestir uma túnica azulada possa significar o traslado de uma polaridade obsessiva a uma polaridade tranquilizadora.

Acima do branco está o dourado compreendido na ótica de um movimento intrapsíquico de transformação e, não raras vezes, associado à própria divindade [16, p. 306]. Isso porque existe a disposição do consciente em acolhê-lo como luz emanada do inconsciente, trazendo lucidez crítica, compreensão racional, maturidade psicológica, conhecimento alquímico e sabedoria espiritual. É justamente por isso que, na indução à visualização mental, o ser espiritual coloca oito sementes douradas sob a testa, a garganta, o coração, o umbigo, as mãos e os pés dos sujeitos. Assim, tendem a ser despertos, amorizados e transcendidos os pensamentos, as palavras, os sentimentos, as emoções, as ações e o caminhar de todos os envolvidos.

A simbologia da semente é bipartida, estando relacionada à fertilidade da vida e ao crepúsculo da morte [84, p. 94]. Suas raízes tocam o subterrâneo da terra e, ao mesmo tempo, as profundezas do inconsciente. Ali se encontram os aspectos mais sombrios e as potencialidades mais significativas da personalidade humana. Na narrativa religiosa é, negativamente, associada à descida aos infernos. Mas, em termos analíticos, é reconhecida como a sombra: um arquétipo ativado no núcleo do inconsciente pessoal, formado por todos os materiais reprimidos pelas exigências do ego idealizado e, por isso, irreal.

Ao término das sessões os sujeitos relataram que a recepção das sementes douradas lhes era sentida como uma experiência de encontro. Possivelmente, estavam a tomar consciência de conteúdos inconscientes, deixando de repudiar o sombrio que neles habita: aquele outro negado, não reconhecido e excluído, mas que sempre age nos pensamentos, nas palavras, nos sentimentos, nas emoções, nas ações individuais e no caminhar, em especial, perante as circunstâncias nas quais os demônios interiores já não se silenciam mais. São os complexos autônomos, oriundos do inconsciente pessoal ou do inconsciente coletivo, que podem irromper tanto nos transtornos mentais, quanto no processo de individuação - este último facilitado pela RIME - cuja base operante e teórica consiste na função transcendente.

O mesmo se estendeu à caixa vermelha e ao respectivo presente que nela habitava. Pelo viés simbólico, a caixa representa proteção e cuidado. No estudo dos arquétipos é a imagem refletida do seio materno e a fulguração do amparo paterno. O vermelho se remete à vida imortal. Já o presente é o potencial criativo, doado pelo ser espiritual. Em outras palavras, é o inconsciente presenteando o consciente com seus conteúdos criadores, no sentido de que o complexo do eu não os receba com estranheza, mas possa conviver com estes novos símbolos, com as personalidades parciais, de uma maneira saudável, no comando e direcionamento da psique.

Adentrando a análise de conteúdo e à sua modalidade específica, a análise temática, chegou-se à entrevista semiestruturada, com os dados qualitativos da RIME. Inicialmente, foi realizada a leitura flutuante, meticulosa e precisa da amostra dos sujeitos, redigida no próprio questionário. Ali foi possível encontrar o significado procedente das respostas, segundo os critérios que constituem o corpus da pesquisa, em sua atinente exaustividade, representatividade, homogeneidade e na pertinência [70, p. 232].

Derivada da fase de pré-análise, passou-se à exploração do material, recortando as dez questões, a partir de seis palavras-chaves. Tal medida foi necessária para compor a unidade de registro da pesquisa, decorrente da experiência religiosa dos sujeitos, no consideração pela unidade de contexto, cuja informações provieram. Ao longo das respostas, os vocábulos de maior ocorrência, ficaram selecionados, junto às categorizações anteriores e posteriores à aplicação da RIME.

Na primeira parte, antecessora da intervenção terapêutica, as expressões mais presentes da categoria de aplicação do método foram: **1. Esperança; 2. Sentido; 3. Temor; 4. Pecado; 5. Inferno e 6. Sexo.** Antes da intervenção RIME a experiência religiosa era vivenciada tão-somente no respeito absoluto ao divino, por meio da conduta reticente e alinhada com os preceitos doutrinários. Não segui-los, por inteiro, suscitava o estado de medo,

decorrente da ideia de perigo, do sentimento de culpa e da sensação de punição com o inferno. Tal conjuntura ocasionava dor psíquica e espiritual, principalmente, pela percepção de não estar cumprindo as regras exigidas por esta experiência. Por conseguinte, na segunda parte, os termos com alta evidência se deram em: **1. Deus Pai; 2. Oração; 3. Merecimento; 4. Revisão de Vida; 5. Paz interior e 6. Cura.**

Além disso, nas respostas, os sujeitos associaram o conceito da religiosidade à espiritualidade, como se a vivência de um credo religioso fosse indissociável da experiência religiosa em si. Talvez, a dissociação destes termos seja tão-só teórica, pois parece permanecer a unicidade na prática confessional. A recorrência ao sentimento de esperança foi perene, especialmente, nas primeiras perguntas a investigar determinados aspectos exteriores da própria confissão de fé.

À religião foi dada a ênfase de uma instituição fornecedora de significados. As respostas expressaram que, distante dela, a existência perde o seu genuíno sentido, ficando vazia de expectativa e propósito. Entretanto, tal significância foi vista de uma maneira muito particular, sem a presença de intermediários, compreendidos no lugar de clérigos. Não havendo o reconhecimento de tal mediação, também não se encontrou informações sobre qualquer tipo de submissão aos representantes da instituição religiosa, exceto na tarefa de transmitir as Escrituras, consideradas pelos sujeitos na qualidade de Sagradas.

Quanto à imagem do divino não foi realizada analogias, nem com o medo nem com o terror. Percebeu-se tão-somente a narrativa de um sentimento respeitoso, condensado sob a nomenclatura do temor. Em contrapartida, ao se depararem com os questionamentos relacionados à consciência moral, os sujeitos relataram a frequência do medo, junto ao código de conduta da religião, indicando bastante preocupação com faculdade de discernir o certo do errado. Por seguidas vezes, houve a demonstração de receio, escrúpulo e acentuado rigor na amostra.

A estruturação arquetípica do divino esteve vinculada à figurabilidade paterna e a representação da religião compreendida como lugar de purificação, a cargo do melhoramento humano, tido por eles, na dicotomia entre o corpo e a alma. De imediato, a oração de petição emergiu unida ao intento do merecimento. Do contrário, os clamores não lhes seriam atendidos ou ainda não era chegado o tempo de recebê-los.

A concepção de pecado foi imediatamente ligada à ideia de inferno e, neste sentido, apareceu o terror de serem punidos pelo não cumprimento dos mandamentos religiosos. Logo, o ato de fazer sacrifícios e cumprir penitências veio à tona como recurso para absolvição dos pecados e o distanciamento do temeroso castigo eterno. O exercício da

sexualidade apareceu restrito à corporeidade, em especial, nos casos em que os sujeitos se sentiam sujos e pecaminosos por praticarem o sexo fora dos votos contraídos pelo matrimônio eclesial.

Em outra direção, posterior a aplicação da última sessão da RIME, os sujeitos tiveram contato novamente com a entrevista semiestruturada. Seus relatos acarretaram dizeres mais apaziguados e centrados. A leitura aprofundada da amostra trouxe o despontar do sentimento de gratidão e da sensação de tranquilidade. A imagem da retidão, mediante a experiência do encontro com o ser espiritual, também se fez presente, bem ao modo de uma reconciliação interior, passando por uma visão mais equitativa e justa do exterior.

Como se vê o procedimento terapêutico da RIME gerou a sensação de transformação emocional, perante a experiência religiosa analisada, contribuindo com a dissipação do medo e o alívio da dor psíquica, sobretudo, pela compreensão, a posteriori, desta mesma experiência enquanto doadora de sentido. Sua vivência permaneceu acolhida pelo ego na condição de indizível, inefável, intraduzível. Desta vivência de totalidade psíquica uma nova percepção da existência individual foi desenvolvida e alcançada.

Doravante, no lugar de sacrifícios surgiu a revisão da vida aos olhos da divindade, sem nenhuma obrigação reparadora. Um adendo se deu quanto à penitência para obter os objetivos pessoais, reconhecidos como benefícios do céu. A conseqüente paz interior, a percepção de descanso, o bem estar-físico, seguido do restabelecimento psíquico, chamado pelos sujeitos de cura, consistiu-se assiduamente em todos os relatos referentes à RIME, tanto na ficha resumo, quanto nas últimas perguntas da entrevista semiestruturada.

4. CONCLUSÃO

A abordagem empírica junguiana foi fundante a esta pesquisa pelo fato de percorrer o limiar da psique, entremeado pelos complexos da consciência egoica [89, p. 88] e pelos arquétipos da inconsciência coletiva [89, p. 24]. Ambos estão diretamente vinculados à vivência da qualidade de vida ou à experiência patológica da religião. No que se remete, especificamente, aos transtornos mentais, há a consideração de que imagens coletivas arcaicas, contruídas e compartilhadas por gerações, podem irromper da consciência individual, à medida que um passado religioso se enraizou na história de um povo [48, p. 85].

Daí vem a conclusão, da atinente estudo, de que a fustigada tirania e a persecutória opressão, localizada em uma determinada época, assim como o foi a medieval, pode ter constelado a aterrorizante polaridade do divino, devido ao conteúdo herdado pelo

inconsciente coletivo e reproduzido nas imagens primordiais da experiência religiosa. Um estado psíquico reprimido, carregado de intensa carga simbólica, pode manifestar-se à medida que a supressão não tiver mais forças para sustentar-se.

Atualmente, o mesmo fenômeno acontece nas alusões às representações medievais, ao modo de um continuado desenvolvimento espiritual, que ultrapassa o tempo ou à maneira de uma regressão arcaica [89, p. 103], sobretudo, nas organizações psicóticas [90]. Trata-se de sensações e sentimentos, encontrados em várias sociedades, que determinados teóricos da História denominam como mentalidade coletiva, ou seja, uma espécie de estrutura mental, morosamente transformada e permanentemente incorporada aos hábitos coletivos de um agrupamento social, por um longo tempo [27, p. 94].

É conveniente salientar que a atividade religiosa, no recorte histórico da época medieval e às suas possíveis consequências contemporâneas, tem atuado diretamente sobre a mentalidade coletiva, - tanto em suas referências comportamentais, quanto em suas atitudes recorrentes, pondo ao través de si, a delicada fronteira entre saúde psíquica e doença mental.

Neste sentido, enquanto ferramenta validamente científica, com suas imagens mentais, mediante a técnica de relaxamento, abalizada nos relatos das Experiências de Quase Morte (E.Q.M.), a RIME deu uma contribuição fundamental, não apenas à pesquisa, mas, para além dela, ao reequilíbrio da psique dos sujeitos, outrora mencionados, agindo como catalisadora dos conteúdos inconscientes e, por este grande feito, favoreceu a vivência mais saudável da experiência religiosa. O relato verbal e textual, ao término de cada aplicação, foi unânime entre todos os concordaram com a pesquisa.

Os dados coletados pela RIME trouxeram à tona o entendimento, entre os sujeitos, de que a religião é uma entidade que pode favorecer um sentido à vida. Ela age valorando, cedendo, oferecendo, entregando o significado numinoso, do qual se alimenta e parece estar envolta. Até mesmo a compreensão ética da existência, no professar de um credo religioso, pareceu passar pela acepção desse sentido que, não raras vezes, foi visto como a própria divindade [91].

Tal resultante faz pensar sobre a realidade dos Santuários. Ali a gênese da religiosidade popular se dá em agrupamentos coletivos, organizados por meio de devoções, costumes e tradições praticadas ritualmente, a partir de um conjunto de crenças. No entanto, não podem ser considerados à parte da religião instituída. Por não provir da hierarquia eclesiástica, suas narrativas simbólicas assumem uma expressão mais rica que a oficializada pelos cânones.

Sabe-se que é próxima à piedade do povo que se dá o acontecimento psíquico, aqui estudado, pela rememoração do mito religioso [59, p. 915]. Como tal, nele se encontram as figuras mais próximas da representação arquetípica do divino. Ainda que não se tenha verificado ideações psíquicas a equiparar, diretamente, a divindade como opressora ou castradora da potencialidade humana, ficou demonstrável o medo de ser punido pelo inferno, a sensação de sujidade corporal e a compreensão segunda da religião, como espaço de purificação.

Difícilmente, a prática religiosa está distante da percepção do sofrimento que, em determinadas situações, se encerra na dor psíquica e espiritual. O humano sofre não apenas por reconhecer a sua finitude, mas por perceber a si na condição existencial de incompletude [78, p.7-40]. Por isso, peregrina aos santuários, trazendo na bagagem a evidência de suas decepções e a intimidade dos próprios conflitos, a rogação por cura e a espera por milagres.

A busca é pelo conforto de uma dolorosa angústia que parece só se aliviar a partir de longas romagens. Talvez, sejam elas itinerários encomprados, por quilômetros de distância, no sentido de que humano possa se encontrar com os aspectos sombrios e com o seu eu mais profundo, o Self. Eventualmente, são recursos pessoais e coletivos para que a polaridade devoradora do divino não seja constelada, na forma de sofrimento psíquico.

Talvez, o grande feito da presente investigação esteja na premissa de que a roupagem tirânica do divino, investida durante séculos afins, é capaz de suscitar o adoecimento mental, em situações específicas, não podendo ser homogeneizada em hipótese alguma. O contexto se agrava devido um dos polos ter sido constelado na psique coletiva. Quiçá a grande contribuição acadêmica permaneça na exposição, aqui pontuada, da outra polaridade, enquanto símbolo de transformação psíquica e espiritual.

Conscientizar-se da representação inconsciente do divino não é tarefa fácil. Todavia, ela pode ser o ponto culminante do equilíbrio ou do desequilíbrio da psique. Só não se pode perder de vista que, às vezes, para definir a natureza dos transtornos mentais parte-se da premissa de que é a psique trabalhando contra si mesma [92]. Acaba-se por esquecer de que nem todo adoecimento mental, seja ele uma neurose ou uma psicose, possui origem e causa determinada. Por mais semelhantes que sejam as suas implicações, não se pode generalizá-las a ponto de confeccionar uma etiologia geral. Não havendo causalidade, o que há é a finalidade. Logo, adentra-se ao campo do sentido pelo qual esta pesquisa se orientou desde o seu primeiro momento até a sua derradeira escrita.

Convém considerar ainda que muitas pessoas caem doentes quando se perdem do significado último de suas existências. Segundo a Psicologia Analítica, as doenças psíquicas

sobrevêm à medida que não se vislumbra mais um sentido de viver. É possível que alguns adoecimentos sejam, então, fundamentais para o crescimento psicológico. Na verdade, diante da dor psíquica, *“deveríamos aprender a ser-lhe gratos, caso contrário, teremos [...] perdido a oportunidade de conhecer quem somos. Não é ela que é curada, mas ela que nos cura. A pessoa está doente e a doença é uma tentativa da natureza de curá-la”* [93].

Se o conflito psíquico costuma nos arrastar para o passado, o sentido do viver tende a nos impulsionar para o futuro. O primeiro nos põe ao fundo da alma, sendo que o segundo nos faz saltar rumo à totalidade mais plena da existência. Um traz o necessário embate com dores densamente arraigadas. Já o outro faz com que essas dores negligenciadas, por tantos anos, sejam ouvidas, assumidas e transformadas.

Mesmo sendo um dos aplicadores mais recentes da RIME e o único a empregá-la, até o presente momento, dentro de um contexto religioso, pude perceber que ela foi a testemunha de inúmeros processos de ressignificações da vida, outrora marcada por uma profunda dor psíquica e espiritual. Consequente a isso, a partir de tudo o que pesquisei, tive a compreensão de que essa brilhante intervenção parece ter ganhado vida própria. Provavelmente, porque em seu envergadura epistêmica e em sua premissa terapêutica sempre houve a clareza de que *“só aquilo que somos realmente tem o poder de curar-nos”* [94].

REFERÊNCIAS

- [1] Queiruga AT. Recuperar a criação: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus; 1999, p. 31-33.
- [2] Nicola GP. “Simone Weil (1909-1943) – Vocação e provocação”. PENZO G, GIBELLINI R, organizadores. Deus na Filosofia do século XX. 3. ed. São Paulo: Loyola; 1998, p. 458.
- [3] Dalgalarrrondo P. Religião, psicopatologia e saúde mental. Porto Alegre: Artmed; 2008, p. 16, 65-66, 190-191 e 212.
- [4] Elias ACA. Análise da natureza da dor espiritual apresentada por pacientes terminais e o processo de sua re-significação através da Intervenção Relaxamento, Imagens Mentais e Espiritualidade (RIME). Rev Latino-Americana de Enfermagem. 2008;16(6):18-25.
- [5] Piazza WO. Religiões da humanidade. 4. ed. São Paulo: Loyola; 2005, p. 21.
- [6] Zilles U. Religiões: crenças e credices. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1998, p. 17.
- [7] Alves R. O enigma da religião. 6. ed. Campinas: Papirus; 1988, p. 9-10.

- [8] Eliade M. Mito e realidade. São Paulo: Perspectiva; 1972, p. 25-38.
- [9] Konings JMH, Zilles U. Religião e Cristianismo. 7. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1997, p. 31. et. seq.
- [10] Queiruga AT. Recuperar la creación: por una religión humanizadora. Cantabria: Sal Terrae; 1997, p. 116-117, 204-205, 209 e 221-222.
- [11] Otten AH. “Só Deus é grande”: a mensagem espiritual de Antônio Conselheiro. São Paulo: Loyola; 1990, p. 99-100.
- [12] Aquino T. Suma teológica V. São Paulo: Loyola; 2004, p. 381.
- [13] Alves R. Se eu pudesse viver minha vida novamente. Campinas: Verus Editora; 2004, p. 97.
- [14] Paiva GJ. A religião dos cientistas: uma leitura psicológica. São Paulo: Loyola; 2000, p. 19-20.
- [15] Vale SC, Castro JE. O tempo e o ato psicanalítico na direção do tratamento. Tempo Psicanalítico. 2013;45(2):439-451.
- [16] Jung CG. Os arquétipos e o inconsciente coletivo. 5. ed. Appy ML, tradutora. Petrópolis: Vozes; 2000, p. 16-18, 306, 315, 342 e 387.
- [17] Rizzuto AM. O nascimento do Deus vivo: um estudo psicanalítico. Kornorfer G, tradutor. São Leopoldo: Sinodal; 2006, p. 60-63.
- [18] Le Goff J. O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; 2007, p. 17 e 30
- [19] Le Goff J. Para uma outra Idade Média: tempo, cultura e trabalho no Ocidente. Abreu T, tradutor. Petrópolis: Vozes; 2013, p. 54 et. seq.
- [20] Barros JD. História e saberes psi: considerações interdisciplinares. Rev Internacional Interdisciplinar INTERthesis. 2011;8(2):252-285.
- [21] Burke P. História e teoria social. Brandini K, tradutor. São Paulo: UNESP; 2002, p.129-133.
- [22] Passeti E, Oliveira S, organizadores. A tolerância e o intempestivo. Cotia: Ateliê Editorial; 2005, p. 153.
- [23] Alonso SL, Fuks MP. Histeria. São Paulo: Casa do Psicólogo; 2004, p. 24-25.
- [24] Bergreen L. Além do fim do mundo: a aterradora circunavegação de Fernão de Magalhães. Borges ALD, tradutor. Rio de Janeiro: Objetiva; 2004, p. 90-91.
- [25] Libera A. Pensar na Idade Média. Neves P, tradutor. São Paulo: Editora 34; 1999, p. 88.

- [26] Lyon HR. Dicionário de Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar; 1990, p. 51.
- [27] D'Assunção JB. O campo da história: especialidades e abordagens. Petrópolis: Vozes; 2004, p. 90-98.
- [28] Pinto PGHR. O estigma do pecado: a lepra durante a Idade Média. Rev de Saúde Coletiva. 1995;5(1):131-144.
- [29] Richards J. Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média. Rocha MAE, Aguiar R, tradutores. Rio de Janeiro: Jorge Zahar; 1993, p. 112-114 e 143.
- [30] Leite DM. Estudos em Psicologia. São Paulo: UNESP; 2009, p. 169-172.
- [31] Martins LB, Zangari W. Relações entre experiências anômalas tipicamente contemporâneas, transtornos mentais e experiências espirituais. Rev de Psiquiatria Clínica. 2012;39(6):198-202.
- [32] Paiva GJ, Zangari W, Verdade MM, Paula JRM, Faria DGR, Gomes DM, et al. Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros. Psicologia: teoria e pesquisa. 2009;25(3):441-446.
- [33] Neto FL, Lotufo Z, Martins JC. A influência da religião sobre a saúde mental. Santo André: ESETec; 2009, p. 15-44.
- [34] Dalgalarro P. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. Rev Psiquiatria Clínica. 2007;34(1):25-33.
- [35] Koenig HG. Religião, espiritualidade e psiquiatria: uma nova era na atenção à saúde mental. Rev Psiquiatria Clínica. 2007;34(1):5-7.
- [36] Murakami R, Campos CJG. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. Rev Bras de Enfermagem. 2012;65(2):361-367.
- [37] Siegel P, Barros NF. Religião, psicopatologia & saúde mental. Cadernos de Saúde Pública. 2012;27(5):1043-1044.
- [38] Souza RC, Caldas MN. Os sentidos da relação entre saúde mental e religiosidade para profissionais de saúde da família em Ilhéus – Bahia. Rev Ciência, Cuidado e Saúde. 2009;8(3):460-468.
- [39] Henning MC, Geronasso TD. A influência da religiosidade do cliente na saúde mental e na prática clínica da Psicologia. Ágora. 2009;16(1):171-176.
- [40] Asevedo AS. Mediunidade e experiência religiosa: trânsito entre religião e saúde mental. (Dissertação de Mestrado). Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás; 2012.
- [41] Baungart TAA, Amatuzzi MM. Experiência religiosa e crescimento pessoal: uma compreensão fenomenológica. Rev de Estudos da Religião. 2007:95-111.

- [42] Leite IS, Seminotti EP. A influência da espiritualidade na prática clínica em saúde mental. Rev Brasileira de Ciências da Saúde. 2013;17(2):189-196.
- [43] Baptista ASD, Neves STV, Baptista MN. Correlação entre suporte familiar e crenças irracionais entre idosos religiosos. Rev de Psicologia da Vetor Editora – PSIC. 2008;9(2):155-164.
- [44] Silva CFS. Cultura, religião e sofrimento psíquico. Rev de Teologia e Ciências da Religião. 2014;4(1):105-124.
- [45] Massimi M, Mahfoud M, organizadores. Diante do Mistério: Psicologia e senso religioso. São Paulo: Loyola; 1999, p. 164.
- [46] Maroni A. Jung: o poeta da alma. São Paulo: Summus; 1998, p. 36.
- [47] Penna EMD. Epistemologia e método na obra de C. G. Jung. São Paulo: EDUC: FAPESP; 2013, p. 5-9 e 17.
- [48] Jung CG. Psicologia e religião. Rocha MR, tradutor. Petrópolis: Vozes; 1978, p. 10, 85 e 101-103.
- [49] Ceccon RP, Holanda AF. Interlocução entre Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Victor White. Arquivos Brasileiros de Psicologia. 2012;64(1):63-77.
- [50] Bay DMD. Fascínio e terror: o sagrado. Cadernos de pesquisa interdisciplinar em Ciências Humanas. 2004;(61):4-14.
- [51] Xavier M. O conceito de religiosidade em C. G. Jung. Psico. 2006;37(2):183-189.
- [52] Azevedo CA. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. Rev Religare. 2010;7(1):90-96.
- [53] Jung CG. A natureza da psique. 5. ed. Rocha MR, tradutor. Petrópolis: Vozes; 1971, p. 32, 61 e 107-110.
- [54] Filho OMF. Psicodinâmica e experiência religiosa. Paiva GJ, Zangari W, organizadores. A representação na religião: perspectivas psicológicas. São Paulo: Loyola; 2004, p. 19-50.
- [55] Elias ACA, Giglio JS, Pimenta CAM, El-Dash LG. Programa de treinamento sobre a intervenção terapêutica “Relaxamento, Imagens mentais e Espiritualidade” (RIME) para re-significar a dor espiritual de pacientes terminais. Rev de Psiquiatria Clínica. 2007;34(1):60-72.
- [56] Hoeller SA. A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos. São Paulo: Cultrix; 1995, p. 125.
- [57] Kaplan A. O processo social e o profissional de desenvolvimento: artistas de invisível. Giorgi APC, tradutora. São Paulo: Peirópolis; 2005, p. 98-102.
- [58] Pereira J. A fé como fenômeno psicológico. São Paulo: Escrituras Editora; 2003, p. 22.

- [59] Borriello L, Caruana E, Del Genio MR, Sulfi N. Dicionário de mística. São Paulo: Paulus; Loyola; 2003, p. 827 e 915.
- [60] Gerhardt TE, Silveira DT. Método de pesquisa. Porto Alegre: Editora UFRGS; 2009, p. 35-36.
- [61] Gressler LA. Introdução à pesquisa: projetos e relatórios. 2. ed. São Paulo: Loyola; 2004, 295 p.
- [62] Reis LG. Produção de monografia: da teoria à prática. 2. ed. Brasília: SENAC; 2008, p. 57.
- [63] Sparta F. A dança de Davi: a religiosidade popular dos santuários paulistas. São Paulo: Loyola; 1975, p. 118-121.
- [64] Lecompte D. Do ateísmo ao retorno da religião: sempre Deus? São Paulo: Loyola; 2000, p. 191.
- [65] Gois JD. Religiosidade popular: pesquisas. São Paulo: Loyola; 2004, p. 7-12.
- [66] Prodanov CC, Freitas EC. Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. Novo Hamburgo: Universidade FEEVALE; 2013, p. 98.
- [67] Organização Mundial da Saúde. Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde: CID-10. São Paulo: EDUSP; 1996, p. 304.
- [68] Ribeiro R, Elias ACA, Schimidt TCG, Cedotti W, Silva MJP. A Intervenção RIME como Recurso para o Bem-Estar de Pacientes Ostomizados. Psicologia Hospitalar. 2016. *In press*.
- [69] Elias ACA. Programa de treinamento sobre a intervenção terapêutica “Relaxamento, Imagens mentais e Espiritualidade” (RIME) para re-significar a dor espiritual de pacientes terminais. (Tese de Doutorado). Campinas: Universidade Estadual de Campinas; 2005, p.139, 140-152, 189 e 281.
- [70] Bardin L. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70; 2009, p. 120-123 e 232.
- [71] Pádua EMM. Metodologia da pesquisa: abordagem teórico-prática. 10. ed. Campinas: Papirus; 2004, p. 81-86.
- [72] Gaillard C. Jung e a vida simbólica. São Paulo: Loyola; 2003, p. 20-48.
- [73] Moraes R. Análise de conteúdo. Rev Educação. 1999;22(37):9-12.
- [74] Roque M. Uma experiência de pesquisa coletiva: introdução à análise de conteúdo. Grillo MC, Medeiros MF, organizadores. A construção do conhecimento e sua mediação metodológica. Porto Alegre: EDIPUCRS; 1998, p. 120-130.

- [75] Creswell JW, Clark VLP. Pesquisa de métodos mistos. São Paulo: Penso; 2011, p. 189-190.
- [76] Pedrão RB, Beresin R. O enfermeiro frente à questão da espiritualidade. Einstein. 2010;8(1):86-91.
- [77] Marques LF. A saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses. Psicologia: Ciência e Profissão. 2003;23(2):58-61.
- [78] Carqueja E. A prática religiosa e a percepção do sofrimento. Cadernos de Saúde. 2009;2(1):7-40.
- [79] Seidl EMF, Tróccoli BT, Zannon CLMC. Análise fatorial de uma medida de estratégias de enfrentamento. Psicologia: Teoria e Pesquisa. 2001;17(3):225-234.
- [80] Gouveia VV, Lima TJS, Gouveia RSV, Freires LA, Barbosa LHGM. Questionário de Saúde Geral (QSG-12): o efeito de itens negativos em sua estrutura fatorial. Cadernos de Saúde Pública. 2012;28(2):375-376.
- [81] Damásio FB, Machado LW, Silva JP. Estrutura fatorial do Questionário de Saúde Geral (QSG-12) em uma amostra de professores escolares. Avaliação Psicológica. 2011;10(1):99-105.
- [82] Silva RR. O perfil de saúde de estudantes universitários: um estudo sob o enfoque da Psicologia da Saúde. (Dissertação de Mestrado). Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria; 2010, p. 42.
- [83] Elias ACA. A intervenção RIME enquanto facilitadora da função transcendente e do processo alquímico, de acordo com a Psicologia Junguiana. (Monografia). São Paulo: Faculdade de Ciências da Saúde; 2012, p. 6 e 26-32.
- [84] Lexicon, H. Dicionário de símbolos. São Paulo: Cultrix; 1998, p. 23, 94 e 135.
- [85] Fenwick P. As experiências de quase morte (EQM) podem contribuir para o debate sobre a consciência? Rev Psiquiatria Clínica. 2013;40(5):203-204.
- [86] Júnior AGC, Mahfoud M. As dimensões espiritual e religiosa da experiência humana: distinções e inter-relações na obra de Viktor Frankl. Psicologia USP. 2001;12(2):95-103.
- [87] Aldazábal, J. Gestos e símbolos. São Paulo: Loyola; 2005, p. 60-61.
- [88] Affonso RML. Ludodiagnóstico: investigação clínica através do brinquedo. Porto Alegre: Artmed; 2012, p. 45.
- [89] Jung CG. O eu e o inconsciente. 21. ed. Petrópolis: Vozes; 2008, p. 24 e 106-110.
- [90] Zimerman DE. Fundamentos psicanalíticos: teoria, técnica e clínica: uma abordagem temática. Porto Alegre: Artmed; 2007, p. 232.
- [91] Micheletti, M. Filosofia analítica da religião. São Paulo: Loyola; 2012, p. 64.

[92] Hall JA. Jung e a interpretação dos sonhos. São Paulo: Cultrix; 2011, p. 125.

[93] Jung CG. Civilização em transição. Petrópolis: Vozes; 2000, p. 160-161.

[94] Jung CG. O eu e o inconsciente. Petrópolis: Vozes; 1971, p. 57.