

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO  
Núcleo de Estudos Avançados em Religião e Globalização (NEARG)

# VII CICR CONGRESSO INTERNACIONAL EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO



A Religião entre  
o espetáculo  
e a intimidade

08 a 11 de abril de 2014  
Goiânia-GO- Brasil



55 (62) 3946-1673  
[www.pucgoias.edu.br](http://www.pucgoias.edu.br)  
[vii.congressointernacional@gmail.com](mailto:vii.congressointernacional@gmail.com)



**Orgs.:**

**ALBERTO DA SILVA MOREIRA  
CAROLINA TELES LEMOS  
EDUARDO GUSMÃO DE QUADROS  
ROSÂNGELA DA SILVA GOMES**

## **GT14: RELIGIÃO E VIOLÊNCIA**

**Coordenadores**

**Dr. Edin Sued Abumanssur (PUC-SP) edin@pucsp.br**

**Dr. Vagner Aparecido Marques (Faculdade de Teologia Ibetel)**  
**vmarques\_historia@yahoo.com.br**

## O SAGRADO COMO FACE DA VIOLÊNCIA

Marcos Antonio Bezerra Uchoa ([mabuchoa@hotmail.com](mailto:mabuchoa@hotmail.com)) – FAJE

### Resumo

Esta comunicação versa sobre a intuição fundamental do pensamento de René Girard em *Mentira Romântica e Verdade Romanesca* (1961) e *A Violência e o Sagrado* (1972) cuja teoria pode contribuir muito na reflexão da temática deste congresso desvelando as relações entre religião, violência e crime. A nossa hipótese é: nós não desejamos diretamente por nós mesmos, isto é, o desejo humano não parte, em si, do sujeito desejante para o objeto desejado. Mas ele deseja a partir de um modelo, quer reconheça ou não a sua existência. No dia a dia da nossa vida fazemos parte deste mecanismo do desejo mimético. Em alguma medida desejamos sempre a partir de um olhar do outro, de um modelo. Essa é a premissa básica. O pensamento girardiano é uma reflexão do conflito, sobre a inevitabilidade do conflito. Daí conclui que a condição mesma para o surgimento da cultura nasce aqui. E aqui salientamos a justificativa para esta comunicação. À luz do pensamento e da teoria de René Girard pretendo fazer uma leitura atualizada e esclarecedora das Escrituras, principalmente, no que se refere a temas fundamentais da Teologia Bíblica. Uma revelação belíssima do cristianismo, a meu ver, é a de que a culpa não é só do outro ou somente do sujeito, mas é de todos, ela é compartilhada e compartilhar a culpa é a maior expressão de amor, pois ela impede a criação de outros bodes. Um desafio!

### Introdução

Gostaria de fazer uma breve comunicação sobre dois livros fundamentais do pensamento de *René Girard: Mentira Romântica e Verdade Romanesca (1961) e A Violência e o Sagrado (1972)*.

Peço a atenção atenta de todos, pois é simples e ao mesmo tempo complexa a teoria e o pensamento de Girard. Espero conseguir em poucas linhas explicitar seu pensamento. Quais as perguntas que estão por trás da resposta de Girard? Segundo seu grande estudioso *Michael Kirwan*, as perguntas são: O que une as sociedades? O que faz, pelo contrário, com que as desunem? Qual a contribuição da religião neste processo?

Uma boa parte da teoria de Girard já se encontra no seu primeiro livro: *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Nesse livro, basicamente, Girard descreve como ele chegou a evidência de sua teoria. Lendo as principais obras dos principais autores da literatura universal da modernidade, no Ocidente, em diferentes contextos culturais e séculos diferentes, encontra fundamentalmente, um mesmo mecanismo básico que ele denomina de desejo mimético. Cuja intuição básica é: nós não desejamos diretamente por nós mesmos, isto é, o desejo humano não parte, em si, do sujeito desejante para o objeto desejado. Mas ele deseja a partir de um modelo, quer reconheça ou não a sua existência. O desejo, portanto, se compõe não entre um sujeito e objeto, mas de uma relação triangular que se principia entre dois sujeitos que se encontram numa relação assimétrica (mestre-discípulos, pai-filho, ídolo-fã). O sujeito deseja a partir do desejo de alguém que toma como modelo. Portanto, a primeira obra de Girard procura mostrar esse mecanismo e suas consequências.

As duas obras expressam o desenvolvimento metódico de como Girard foi formulando sua teoria, ou seja, as suas intuições. As intuições do desejo mimético e seu desenvolvimento anunciam uma característica básica da teoria: que ela funciona de forma espiral. Possui uma matriz fundamental: a de que o desejo do ser humano não é fruto de si mesmo, pelo contrário, é fruto do esquecimento de si, num primeiro momento, e por isso mesmo depende necessariamente de um modelo que o ensine na orientação do seu desejo. É um tanto estranha esta afirmação, pois desejamos a partir dos olhos do outro, ou poderíamos dizer com o pensamento filosófico, somos o que somos a partir do outro, pois descobrimos em nós o não-ser e, então, procuramos fora de nós o ser. Adotamos um modelo que nos sugere o objeto de seu desejo.

## 1. Gênese de uma teoria

No dia a dia, da nossa vida fazemos parte deste mecanismo do desejo mimético mesmo que não tenhamos consciência disto. Em alguma medida desejamos sempre a partir de um olhar do outro, de um modelo. Essa é a premissa básica. A partir dela Girard deriva todas as consequências de sua teoria. Há, segundo os críticos, uma dificuldade nessa teoria que não é somente a negação da subjetividade, mas a relativização da capacidade do sujeito de decidir por si mesmo. Não iremos tratar de resolver aqui as antíteses a esta teoria. Será trabalho de futura pesquisa.

Para a produção de sua segunda obra: *A Violência e o Sagrado*, Girard, precisou de 11 anos. Sua intuição sobre o desejo mimético se acentua não só na modernidade e que se pode perceber o mimetismo presente em todas as esferas do comportamento humano, principalmente, hoje em dia, com a globalização da contemporaneidade. Assim, Girard quis saber se com esta matriz do desejo mimético, já que seu pensamento é espiral, pode retroceder no tempo levando a compreender a partir dessa hipótese a gênese da cultura. Portanto, *Violência e o Sagrado*, é um retorno histórico ainda mais distante no tempo, para o princípio mesmo da cultura e da civilização a partir da teoria do desejo mimético. Poderia acrescentar: um retorno à gênese da violência humana. Mas como funciona?

Uma vez que se aceita a hipótese de que eu desejo a partir de um modelo, que o meu desejo não é a partir de mim mesmo, num primeiro momento, o desejo humano não é auto centrado no sujeito, mas é compartilhado, isso adiciona a mimeses uma novidade. Que na verdade não é novidade para a filosofia de Aristóteles e os Neoplatônicos, ou seja, a capacidade da mimese de reprodução de comportamento pelo outro, já está presente no comportamento reconhecidamente desde sempre pela filosofia grega. A linguagem é uma prova disso, em última instância, de que somos animais miméticos. Nenhum diálogo seria possível, nenhuma convivência seria ordenada, compartilhada, se não utilizássemos esse mecanismo humano que é a mimeses, pela sua capacidade de armazenar códigos, sem que necessariamente precisemos combinar antes das nossas relações, pois o nosso processo de socialização é de internalização da mimese.

A grande novidade e elemento fundamental do pensamento de Girard é que por ser espiral, é uma teoria de grande complexidade, que parte de uma matriz simples, como o desejo mimético, o desejo não é centrado no sujeito, mas parte de um modelo,

como princípio e não como fim, não que eu deseje o outro como fim, mas a partir do outro, é assim desde o princípio.

Essa é a novidade. Girard percebe que na mimese há um elemento que sempre se manteve oculto, à sombra e que muitas vezes não queremos reconhecer, mas justamente no primeiro momento, para que a mimese fosse partilhada, ela teve depois que reconhecer seu efeito desagregador que decorre da própria natureza mimética do desejo. Ou seja, o desejo humano une e desune ao mesmo tempo! Se eu desejo a partir do desejo do meu modelo, isso quer dizer que no primeiro momento, ele é fundante, pois eu aprendo a desejar com o outro aquilo que ele deseja. O discípulo, no primeiro momento, lê os livros que seu mestre escreve ou suas indicações de leitura, ele trilha o pensar do mestre, contudo, se continua avançando nesta relação, num segundo momento, se eu e o meu modelo desejamos o mesmo objeto, então, se antes a mimese unia, podemos dizer que ela cria religiosidade, ou seja, laços que unem, religam, agrupam, pois une-nos, liga-nos pelo desejo comum, depois, a qualquer momento no espaço de tempo da convivência pacífica momentânea surge a outra face do desejo que se traduz em rivalidade, entrarei em disputa com meu modelo pela posse do objeto desejado. Não me contentarei mais só desejar ou imitar o desejo do outro, mas quero tomar posse do objeto desejado, custe o que custar.

O que Girard descobre, no segundo momento, é que a mimese em si mesma possui também um mecanismo desagregador. Esse mecanismo se chama apropriação do objeto e como, geralmente, o modelo não aceitará que o discípulo se torne o mestre do mestre, o conflito está declarado, se torna inevitável entre o sujeito e o modelo. De um caráter de união inicial segue depois para um conflito mimético.

Essa estrutura paradoxal é uma riqueza da estrutura do pensamento girardiano. Mas para que haja um paradoxo é preciso que os contrários estejam presentes simultaneamente. É isso que ocorre no pensamento girardiano o tempo todo. Tese e antítese, na mimese do desejo, não chegam a uma conclusão, mas continuam em conflito, em tensão constante. A não ser que...

O pensamento girardiano é uma reflexão do conflito, sobre a inevitabilidade do conflito. Daí conclui que a condição mesma para o surgimento da cultura nasce aqui. Então, a desagregação da mimese é uma novidade na obra *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*. Diante do conflito há duas formas de resolução entre sujeito e modelo. Há uma resolução chamada mediação interna e outra externa. Na mediação externa as personagens da trama estão completamente distantes uma da outra. Quanto mais distantes, ou seja, externo, for o modelo, menor será a possibilidade de conflito; mas se o modelo é alguém próximo demais, muito provavelmente, não se relacionarão pacificamente, eis a mediação interna, que tende ao conflito. Estes são os dois grandes modelos da mediação girardiana.

Para Girard a mimese que une e cria cultura e civilização é a mimese de mediação externa, pois a mimese da mediação interna é a mimese do conflito, é desagregadora; contudo essa mediação interna pode ser controlada pelas regras criadas pela cultura e sociedades, pois o surgimento da cultura equivale, para Girard, na criação de um conjunto de instituições (civis, governamentais, jurídicas, religiosas) com a internalização de um conjunto de códigos que mantêm sob controle a mediação interna, ou seja, mantêm sobre controle o conflito mimético. Portanto, na mimese encontramos

uma mediação externa e interna, tanto que une como desune. Essa é a intuição da obra de 1961.

A reflexão de Girard não é propriamente de caráter filosófico, mas é de caráter antropológico, daí poderíamos fazer uma leitura antropológica da Bíblia. E justamente, fazendo essas leituras de diferentes autores, pensadores de diferentes épocas, com linguagens diferentes, e culturas diferentes, a descoberta que faz é que esses dados evidentemente fazem parte de sua experiência concreta.

## 2. O desenvolvimento da teoria mimética

No livro *A violência e o Sagrado*, de 1972, René vai levantar a hipótese de que sua teoria do desejo mimético está na passagem do homem paleolítico (30 a 40 mil anos atrás) para o homem de relações culturais. Os primeiros grupos humanos surgem de caráter religioso, fruto de todo o mecanismo mimético já explicado anteriormente. Girard faz, então, uma leitura, em uma década, da Antropologia dos mitos e dos ritos religiosos e sobre as religiões. Levanta a hipótese de pensar esse período a partir da teoria mimética. Então, voltando ao primeiro momento da relação do sujeito com o modelo, o que mais importa para o sujeito é o modelo e não o objeto, mas quando aprofunda e aproxima-se do modelo, amplia seu campo de visão, ou seja, o campo do desejo mimético, e cria-se um horizonte comum, ou seja, cria-se cultura, um horizonte, uma superfície comum na qual transitamos.

No primeiro momento da relação triangular (sujeito, modelo, objeto) pela unidade de todos, cria-se cultura. Compreendemos aqui cultura como amplidão da zona de relações entre sujeitos e modelos, isto é, de humanidades, ou passagem de um nível a outro, do hominídeo ao homo sapiens. Criam-se grupos a partir da tensão entre os lados de um triângulo mimético e assim sucessivamente, vários grupos com linguagem comuns, códigos comuns, aspirações próprias, reunidos para realiza-las. Não há mimeses sem imitação de modelos. No primeiro momento une, mas em si possui já o veneno da desunião. Quanto mais o horizonte se amplia, quanto mais se deseja o objeto que o outro deseja, vai chegando o momento no qual não mais se desejará com os olhos, e sim com as mãos, com o corpo... Não mais se quer somente desejar o objeto do outro, se quer agora ocupar o lugar do outro, para ter acesso direto ao objeto, para tomar o lugar do outro, então, o conflito torna-se inevitável. Pois quanto mais se aproxima do modelo mais e mais os dois se afastam do objeto. A crise se instaura. A crise se dá quando o sujeito e o modelo esquecem-se do objeto e ficam se digladiando um ao outro, um querendo matar o outro, no fundo querendo ser o outro. Preocupa-se mais com o conflito e a rivalidade em si do que com o objeto, este fica inerte, pois o desejo agora é aniquilar o outro.

Girard convida a imaginarmos esse movimento numa dimensão grupal, tribal, por exemplo, os hominídeos, grupos pequenos ainda. No momento no qual o conflito se generaliza e o objeto é esquecido, numa luta de um contra todos, ainda não há a grande solução de todos se voltarem contra um. Quando há indiferenciação total, ou seja, igualdade total, onde todos são iguais, no quesito violência, o desaparecimento do grupo será inevitável de fato.

O que é preciso para trazer de volta a mimese compartilhada?

É preciso trazer de volta o objeto! Como ocorre o retorno do objeto, na teoria girardiana? No dia a dia de nossas vidas isso acontece o tempo todo. Quando todos começam a si dar conta que esqueceram o objeto, ou seja, todos se reconhecem culpados. Quando todos se reconhecem em si mesmo violentos é que se descobre que o causador de tudo foi o objeto. Ele entra em cena, é colado no centro das atenções, é acusado como culpado de toda aquela violência, desordem e caos. Todos passam a concordar que quem deve ser culpado, sacrificado, condenado, vingado é o objeto. A dizimação de todos contra todos é a crise da resolução mimética. Quando se deixa de serem todos contra todos, e se torna todos contra um. A violência é canalizada a uma pessoa, a um *bode expiatório*. O objeto retorna e com o retorno do bode expiatório retorna também a ordem compartilhada, a paz da mimese, fruto do sacrifício. O mecanismo do bode expiatório é o que possibilita a volta da ordem do triângulo mimético, da ordem social, da religiosidade.

Novamente o aspecto paradoxal da teoria girardiana aparece. O bode que era culpado, causador da violência e da morte, torna-se sagrado. Confesso que Violência e o sagrado é uma obra difícil de compreender, pois Girard dialoga com várias esferas do conhecimento tais como os mitos, as tragédias gregas, as antropologias, com Freud, com P. Ricoeur, etc. Quanto mais simples parece o pensamento dele, mais complexo se torna, pois vem de uma matriz paradoxal. Dai meu interesse depois de fazer uma exposição da lógica que está por trás de sua teoria.

### 3. Ponto de chegada ou ponto de partida?

Para Girard, e é o que pretendo fazer, apresentar a grande novidade: deveria ser feita uma leitura da Bíblia à luz da teoria mimética e deveria ser algo indispensável. Há alguns autores que já o estão fazendo, como *Juan Antônio Estrada (1997)*, *J. Alisson (1998)*, *Michael Kirwan (2004)*, *Barbara Andrade (2004)*, *Jean-Claude Guillebaud, João César de Castro Rocha e Pierpaolo Antonello (2006)*, *Robert G. e Hamerton-Kelly (2010)*, e há também os que ferozmente criticam Girard como *Régis Debray (2003)*, dentre outros. Girard propõe uma leitura antropológica da Bíblia. É preciso compreender esse mecanismo do bode expiatório sem necessariamente a conotação religiosa. A nível pessoal ele se reconverteu ao cristianismo pela via intelectual. Mas não é necessário ser religioso para fazer uma leitura antropológica das Sagradas Escrituras, lembrando o grande teólogo latino-americano *J. L. Segundo*. Assim estaríamos aproximando uma boa camada da sociedade atual, cética e indiferente, ao pensamento religioso, da teologia, da igreja e, mais especificamente da Bíblia.

Jesus passa nos Evangelhos impedindo o linchamento e a morte das pessoas, a condenação das vítimas, dizendo atire a primeira pedra a quem nunca pecou. Na Bíblia há um mecanismo sempre crescente: o bode expiatório nunca é culpado, pelo contrário, ele é a vítima. O que acontece no Novo Testamento é uma inversão lógica dos mitos, pois nestes o objeto é culpado e depois de sacrificado passa a ser sacralizado. No cristianismo acontece o contrário, pois é o sagrado que é sacrificado. Se este é sacrificado, então, o sacrifício é injusto, pois o bode é a vítima inocente, fruto da crise mimética.

Pergunta-se qual a diferença do “mito” cristão em relação aos sacrifícios antigos? E aqui gostaria de salientar minha justificativa para esta comunicação. À luz do pensamento e da teoria de René Girard pretendo fazer uma leitura atualizada e esclarecedora das Escrituras, principalmente, no que se refere a temas fundamentais da Teologia Bíblica e mais especificamente da Teologia da Cruz (do Crucificado) e da Teologia da Ressurreição (do Ressuscitado), em última instância, tentarei tematizar o paradoxo da Eucaristia (enquanto ceia/festa) e o Sacrifício Pascal de Cristo (expressão máxima de dor e sofrimento), entre o já e ainda-não, entre fé e esperança! Que pretensão a minha!

Os mitos são, nas obras de Girard, leituras romanescas do mecanismo do bode e acredita-se que é sacrificada a pessoa realmente culpada. O cristianismo representaria uma desconstrução dos mitos, pois situa no centro de sua epistemologia a vítima inocente. A diferença básica é que no cristianismo se toma a defesa da vítima. A figura de satanás, na Bíblia, é a de um acusador do outro e que estimula mimeticamente, por contágio, a violência de todos contra todos. Os seres humanos geralmente são assim, primeiro acusam o outro antes de reconhecerem-se culpados. Uma revelação belíssima do cristianismo, a meu ver, é a de que a culpa não é só do outro ou somente do sujeito, mas é de todos, ela é compartilhada e compartilhar a culpa é a maior expressão de amor, pois ela impede a criação de outros bodes. Eis a contribuição do pensamento de Girard para o fazer teologia na contemporaneidade. Um desafio!

### **Conclusão**

A presente comunicação teve o caráter de suscitar um maior conhecimento e debate sobre a Teoria do desejo mimético de René Girard como também uma tentativa de explicitação dos mecanismos que estão por trás dos conflitos, rivalidades, brigas, guerras que desde os primórdios até hoje levam pessoas, famílias, povos e civilizações a se auto dizimarem.

Descobrir a gênese deste processo não para ficar presos ou para culpabilizar o passado. Mas percebendo como se dá o processo da mimese do desejo violento partir para soluções de convivência digna de seres humanos livres e sábios a partir do Ressuscitado que passou pela cruz, como aquele que rompe definitivamente o mecanismo da escalada de violência do gênero humano.

### **Bibliografia**

**BÍBLIA DE JERUSALÉM** – Nova edição, revisada. Paulus, São Paulo, 1996.

**GIRARD, René.** A Violência e o Sagrado. 3ª Ed. Universidade Estadual Paulista. Direitos adquiridos pela Paz e Terra. São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. Mentira Romântica e Verdade Romanesca. São Paulo: É Realizações, 2009.

\_\_\_\_\_. Coisas ocultas desde a fundação do mundo: *a relação destruidora do mecanismo vitimário*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. Cristianismo e relativismo: *verdade ou fé frágil?*

GIRARD R.; VATTINO Gianni; Título Original: [Verità o fede debole?] Aparecida, São Paulo, Santuário, 2010.

\_\_\_\_\_. A rota antiga dos homens perversos. São Paulo, Paulus, 2009.

\_\_\_\_\_. Deus: *uma invenção?*

GIRARD, Rirard; GOUNELLE André; HOUZIANO Alain; São Paulo, É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. Dostoievski: *do duplo à unidade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. Celui par qui le scandale arrive. Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

\_\_\_\_\_. Je vois Satan tomber comme l'éclair. Paris, Bernard Grasset e Fasquelle, 1999.

\_\_\_\_\_. O sacrifício. São Paulo, É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. Violence et Vérité Sous la direction de Paul Deumouchel. Paris, Bernard Grasset et Fasquelle, 1985.

\_\_\_\_\_. Le bouc émissaire. Paris, Grasset, 1982

\_\_\_\_\_. Les origines de la culture: entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha. Paris, Desclee de Brouwer, 2004.

\_\_\_\_\_. A conversão da arte. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. Rematar Clausewitz: além da guerra: diálogos com Benoit Chantre/ René Girard. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. La voix méconnue du réel: une théorie des mythes archaïques et modernes Traduit de l'anglais per Bee Formentelli. Grasset, Paris, 2002.

\_\_\_\_\_. O trágico e a piedade: discurso de posse de René Girard na Academia Francesa e discurso de recepção de Michel Serres. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. Evolução e conversão. René Girard com Pierpaolo Antonello e João César de Castro Rocha. São Paulo, É Realizações, 2011.

**ALISON, James.** O pecado original à luz da ressurreição: *a alegria de descobrir-se Equivocado*. São Paulo: É Realizações, 2011.

\_\_\_\_\_. La alegría de estar equivocado: un ensayo em la teología del pecado original a la luz de la teoría mimética de Rene Girard. 1994. 428 f. Dissertação (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 1994.

**ANDRADE, Barbara.** Pecado original ou graça do perdão? São Paulo, Paulus, 2007.

**ASSMANN, H.** René Girard com teólogos da libertação, um diálogo sobre ídolos e Sacrifícios. Petrópolis, Vozes, Unimep, Piracicaba, 1991.

**BANDEIRA, C.** “Despojada e despida”: *a humilde história de Dom Quixote: reflexões sobre a origem do romance moderno*. São Paulo: É Realizações, 2012.

**ESTRADA, Juan Antonio.** A impossível teodiceia: *a crise da fé em Deus e o problema do mal*. São Paulo, Paulinas, 2004.

**VERNANT, Jean-Pierre.** Mito e religião na Grécia Antiga. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. Mito e tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Brasiliense, 1988.

\_\_\_\_\_. As origens do pensamento grego. 5ª Ed. São Paulo, Difel, 1986.

\_\_\_\_\_. O universo, os deuses, os homens. São Paulo: USP, 2001.

## AS PRÁTICAS RELIGIOSAS DENTRO DO PROCESSO DE REABILITAÇÃO PARA A READEQUAÇÃO SOCIAL DE QUÍMICO-DEPENDENTES DA CASA DO OLEIRO DE QUIRINÓPOLIS, GOIÁS (2013)

Gilson Xavier de Azevedo, ([gilsoneduc@yahoo.com.br](mailto:gilsoneduc@yahoo.com.br)) - FAQUI

### Resumo

A pesquisa, *As práticas religiosas dentro do processo de reabilitação para a readequação social de químico-dependentes da Casa do Oleiro de Quirinópolis, Goiás (2013)*, com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG, processo de auxílio pesquisa 01/2012) teve por objetivo analisar o trabalho de recuperação de químico-dependentes da "Casa do Oleiro", entidade parcialmente mantida pela Igreja Assembléia de Deus Missão, tendo em vista observar as práticas religiosas, bem como seu papel no processo de recuperação de indivíduos viciados em entorpecentes, considerando o tempo de recuperação, a estatística de recuperados no tempo proposto e de indivíduos que depois desse período, retornam ao vício, além de investigar quais são os meios clínicos, afetivos, religiosos e psicotrópicos empregados pela entidade confessional em questão, a fim de recuperar sua clientela e avaliar a quais variantes os "recuperados" atribuem sua desintoxicação. A presente proposta é apenas um recorte da pesquisa, no qual, analiso a relação religião-drogas e nomia. A base de pesquisa circundou entorno dos elementos: religião-drogas-anomia; drogas-conversão-religião; conversão-religião-nomia, tendo como viés, a vertente Religião-Saúde. O problema ora proposto foi se a entidade em questão tem o poder de promover a recuperação de seus internos e quais os elementos de cunho religioso são utilizados nesse processo, considerando ainda se os referidos são de fato eficazes. A pesquisa permite concluir que as práticas religiosas utilizadas no processo em questão fornece condições significativas de potencialização do processo de recuperação, desde que o interno esteja disposto a aderir à proposta terapêutica de caráter religioso que a entidade oferece.

## 2 INTRODUÇÃO

As questões no entorno da relação religião-saúde tem aumentando nas discussões acadêmicas, dada a relevância do seguimento religioso na melhoria de qualidade de vida dos seres humanos sob vários aspectos. Dentre esses se destaca nessa pesquisa, a relevância das práticas religiosas em processos de recuperação de dependentes químicos.

Nota-se que embora não seja de responsabilidade exclusiva ou direta das religiões os químico-dependentes têm sido uma de suas pautas dada a necessidade apontada pelas entidades confessionais de resgate do ser humano em todas as suas dimensões, dentro do que é chamado conversão.

A conversão religiosa a que se faz menção aqui é uma mudança de atitude moral, na qual comportamentos tidos como nocivos à saúde mental, afetiva, física ou social são abandonados após a aceitação da figura divina como salvadora da alma.

O conceito de nomia social constitui-se como o cerne desta proposta tendo em vista a análise empreendida de observar se os ritos e iniciações religiosas utilizadas pela entidade avaliada no estudo, são de fato capazes de recuperar e depois reintegrar os internos à sociedade que pertencem.

A pesquisa permite ao leitor um olhar sobre a questão da relação entre drogas, religião, conversão e recuperação. Espera-se que a leitura desta dissertação, possa instigar o leitor querer compreender a relação ora proposta.

### 3 NOMIA, ANOMIA E ESTRUTURAÇÃO SOCIAL

Dentro da relação indivíduo-sociedade existe um sem número de elementos que parte da conduta social do próprio indivíduo a fim de salvaguardar sua convivência de forma harmoniosa. Nesse sentido, qualquer situação vivenciada pelo ser humano que desestruture sua permanência em seu meio e em relação aos demais indivíduos caracteriza um estado de caos em relação às normas estabelecidas jurídica, social e culturalmente; para o sociólogo Émile Durkheim (1999, p. 32) essa instauração do caos, seja qual for a natureza, é denominada de estado de anomia.

O conceito de nomia diz respeito então às finalidades e objetivos históricos, que por sua vez possam determinar condutas individuais socializadas à disposição de indivíduos igualmente socializados. Tais finalidades visam "obter propósitos individuais ou coletivos ligados às normas sociais e jurídicas dos meios legítimos de conformação social" (HASSEMER, 2005, p. 80).

Em outros termos, a estrutura social centra-se, umbilicalmente, nos valores sociais e culturais, na medida em que possibilita aos seres humanos perfeitamente adequados a determinadas posturas em sociedade viver de acordo com as normas e valores vigentes.

Nesse mesmo escopo de compreensão, o estudo das sociedades mais complexas levou Durkheim (1999, p. 32) às "idéias de normalidade e patologia sociais, a partir das quais introduziu o conceito de anomia", ou seja, ausência ou desintegração das normas sociais.

Essa abordagem inicial do capítulo nos remete à percepção de que ao analisar jovens que buscam passar de uma situação de vício (pecado), a qual os tira a dignidade, como foi visto, os afasta do convívio família, social, profissional, talvez deva aqui ser pensada a partir do viés da condição de anomia. Não que seu contrário direto seja o caso dos jovens convertidos e perfeitamente ajustados a determinada sociedade.

Para compararmos os grupos humanos e sua vivência social torna-se difícil ou completamente impossível ignorar que seus valores e condutas, os quais vão de encontro com o que determinados grupos sociais têm como corretos acabam por influenciar toda uma estrutura de pessoas. Nesse caso, a estrutura social age ou de modo obstrutivo ou reivindicativo em relação à realização das expectativas socio-culturais. Quando a estrutura jurídica, social e cultural estão mal integradas e a conduta dos indivíduos não mais se pautam pelas normas coletivas, mas por formas variadas de egoísmo, resulta-se em uma "tendência ao fracasso pela falta de normas" (HASSEMER, 2005, p. 82).

Dessa maneira, pode-se falar de um estado de anomia que venha a acometer tanto uma sociedade inteira, como determinadas estruturas, empresas, ramos de negócio e indivíduos. Em todos os casos as diversas tendências egoístas que rompem os laços de envolvimento social acabam por romper também com os pontos de desenvolvimento pessoal ou social

A passagem de uma vida nas ruas, sem banho, comida, higiene, cuidados, roupas é para muitos indivíduos nessa condição e para a maioria dos entrevistados da Casa do Oleiro uma completa desordem, pois daí advém elementos como rejeição social, desemprego, fome, risco de morte, além de colocar toda a comunidade em sinal de alerta.

Para Durkheim (2000, p. 233) quando o indivíduo entra em um estado em que inexistente a regulação social entre as normas da sociedade e o indivíduo, em geral causada

por mudanças repentinas nas circunstâncias econômicas e/ou sociais, tem se aí "um estado de anomia que pode levá-lo ao suicídio" e que nesse caso pode se dar de várias formas, lentas ou rápidas.

Frente ao exposto por Hassemer (2005) e Durkheim (2000), pode-se entrever que uma sociedade para ser entendida como tal deve possuir um conjunto de normas, leis, costumes e hábitos que sejam diariamente vivenciados pelos seus membros, a fim de manter essa sociedade coesa, ordenada e harmônica. Se apenas um indivíduo destoa desse contexto, isso resvala, mas pode não prejudicar radicalmente esse meio social, todavia se a exceção virar regra e houver um número maior de pessoas que vivem socialmente contra tais ordenamentos, aí está instalado um estado de anomia.

Nesse sentido, existe uma diversidade de teorias sobre desvio de comportamento social, de modo que partindo da definição de Downes e Rock (1988, p. 1 apud LIMA, 2001): "a sociologia do desvio não é uma disciplina coerente em seu conjunto, mas uma coleção de versões relativamente independentes dentro da sociologia".

Para Faugeron (1976, p. 13 apud LIMA, 2001) "o desvio sempre é extremado". Todo fenômeno de desvio é colocado sobre sinal da diferença. O desviante é essencialmente percebido e representado como sendo diferente do restante do grupo social.

Antes de entrar em uma casa de recuperação, é exatamente esse sentimento que internos dizem ter experimentado; eles se vêm como diferentes por serem viciados; instala-se uma espécie de neurose coletiva que acaba contaminando a sanidade de alguns.

Nesse contexto, três teorias parecem ter relação direta com o que se pretende evidenciar aqui, a saber: o "funcionalismo", a "anomia" e o "culturalismo".

Em sua obra *Da divisão do trabalho social*, Durkheim (1999) analisa a importância de cada fenômeno social sobre a tessitura do que chamou de "organicismo social"; uma ideia clara do que se poderia denominar de funcionalismo ou fisicismo social. Ao descrever o funcionamento de uma sociedade, o autor lança mão de três elementos que contribuem para manter a coesão social: moral, religião e funções sociais.

Para Durkheim (1999, p. 69) uma destruturação desse tecido social e, portanto, dos padrões sociais ora reconhecidos, aceitos e vivenciados por todos, pode ser caracterizada como anomia, estando associada aos aspectos da desorganização estrutural e funcional da sociedade.

Desse modo, existe em qualquer sociedade a necessidade de certo equilíbrio nas ações sociais de cada indivíduo. Aspectos como trabalho, forma de agir, tratar os outros e a contribuição social vislumbrada em aspectos como polidez, cordialidade e fraternidade são alguns dos elementos que contribuem para o bom funcionamento de uma sociedade.

Teóricos como Malinowsky (1998 apud LIMA, 2001) chamam tal fenômeno de "funcionalismo cultural", pois segundo ele as teorias antropológicas devem apoiar-se nos fatos biológicos. Nesse caso, as funções das instituições, organizações ou práticas sociais têm relação com uma necessidade biológica, sendo que todo objeto social possui necessariamente uma função.

De todo modo, os autores citados parecem ser concordes de que para que uma sociedade funcione, é preciso que seus indivíduos na condição de agentes sociais de manutenção e transformação estejam realmente criando esse movimento da estrutura social. Ao indivíduo é dado agir sob o julgo da lei (solidariedade mecânica) ou da sua condição de autonomia (solidariedade orgânica). A primeira só pode ser forte na medida

em que "as idéias e as tendências comuns a todos os membros da sociedade ultrapassam em número e intensidade as que pertencem pessoalmente a cada um deles". A outra representa, ao contrário, o que temos de pessoal e distinto, "o que faz de nós um indivíduo" (DURKHEIM, 1999, p. 59).

Trazendo isso para o escopo da pesquisa na Casa do Oleiro nota-se que o ato inicial de deixar o vício ao entrar na casa é sem dúvida um ato mecânico, assim como são mecânicos os auxílios e contribuições que o interno vivencia. Depois, à medida que se desintoxica, o interno vai internalizando a proposta da casa e passa a fazer parte consensual do processo, torna-se membro ativo do organismo social de funções, regras morais e proposta religiosa ali sedimentada.

Mesmo em uma sociedade onde existem regras muito bem estabelecidas a margem de autonomia (capacidade para agir livremente dentro do desenho social estabelecido) que cada ator social tem em si, torna esta mesma sociedade sujeita a uma possível ruptura de sua "solidariedade orgânica" (DURKHEIM, 1999, p. 60), ou seja, daquela capacidade individual e desejo de viver segundo as regras para se poder viver bem em relação aos demais entes sociais.

No plano individual, os entes estão sujeitos ao risco, à incerteza, ao fracasso e à confusão. Os indivíduos guiados por um sistema de valores e de normas e, portanto, por uma moral religiosa ou secular (as nossas vivências no mundo são chamadas de seculares, ou seja, sem pactuação ou ação de norma religiosa), são levados a se sentirem bem com suas posições no sistema de "divisão do trabalho" (DURKHEIM, 1999, p. 3), ou evocará para si o vazio social e a sensação de desajuste ao meio.

Nesse caso a divisão do trabalho não é específica do mundo econômico, podendo ser observada nas mais diversas áreas da sociedade. As funções administrativas, políticas, judiciárias, religiosas especializam-se cada vez mais. O mesmo acontece com as funções artísticas e científicas (DURKHEIM, 1999, p. 3). Cada indivíduo que está em uma sociedade micro (comunidades, casas de recuperação) ou macro (cidade, Estado) exerce dentro de sua profissão, uma função que dinamiza esta sociedade e lhe dá sentido.

Em suma, as teorias da anomia ora tratadas, dão ênfase aos efeitos da desorganização social ligada aos desequilíbrios e às desigualdades. "Tais teorias ilustram as condições que colocam obstáculos às aspirações dos indivíduos, mas também às perturbações da transmissão do sistema normativo" (SELOSSE, 1981, p. 19).

Ainda para Seloisse (1981, p. 19) o acesso aos objetivos propostos pela sociedade depende dos recursos sociais legítimos ou ilegítimos da forma como as estruturas os sugerem: "a delinqüência parece uma conduta adaptada em certos meios às oportunidades locais". Nesse sentido, o desvio não é simplesmente o fato objetivo de não se conformar com as normas (interpretação funcionalista), mas "a consequência de um rótulo colado nas costas do desviante pelos que o descobrem e o tratam" (DURAND; WEIL, 1990, p. 171).

Nesse caso, a anomia seria assim uma derrota das solidariedades coletivas e caracterização do enfraquecimento da coesão do sistema social e do desvio de comportamento, encarado como consequência da repercussão dos conflitos sociais sobre as consciências individuais, podendo engendrar a perda do sentido dos valores coletivos.

Se nesse conjunto de formas de entendimento for considerado o pensamento de Geertz (1978, p. 108), há que se mencionar o possível "conflito de cultura (de valores

ou de normas)" quando as regras de conduta, mais ou menos divergentes, virão concorrentemente reger a economia de uma ou outra situação particular dentro da qual se encontra num dado momento, um indivíduo (DURAND; WEIL, 1990, p. 501 apud LIMA, 2001).

Dentro das formas relacionais propostas por Durkheim (1999, p. 365) as formas de "solidariedade mecânica e orgânica" acabam por gerar um padrão de comportamento social ora denominado "fatos sociais" e, por conseguinte, a chamada "solidariedade social", ou seja, um desejo participativo de que a sociedade se mantenha em equilíbrio. Citando Conte, Durkheim (1999, p. 372) afirma que "mesmo a completa divisão do trabalho pode evitar divergências na tessitura social, dado que divisão social do trabalho é também possibilidade de dispersão". Nesse caso as normas sociais destacam-se naturalmente das funções sociais, pois para Durkheim (1999, p. 382), "as funções sociais são um prolongamento das normas que surgem nas prestações de serviços pessoais decorrentes das condições gerais da vida social".

Segundo Formiga (2012, p. 01) "a condição de falência da permanência do indivíduo na forma nômica é explicada por variáveis biológicas, psicológicas e sociais". Atualmente, sugere-se que esse problema se deve a uma desestruturação, descrédito e dissolução do poder disciplinar e promessa do Estado quanto à qualidade de vida social e econômica. Este aspecto promove um individualismo e egoísmo excessivo que tem como regra de conduta o 'cada um por si' na busca de satisfação pessoal juvenil ocorrendo, na maioria das vezes por meio da conduta desviante, indicando, com isso, um tempo de anomia.

Assim, pode-se afirmar que segundo Durkheim (1999, p. 387) a anomia refere-se a uma condição que a sociedade experimenta e passa a viver na dinâmica de suas relações interpessoais, quanto ao "reconhecimento da ausência de referência das normas e regras sociais que orientam e regulam o comportamento socialmente desejável do indivíduo e instituições". A existência da anomia na sociedade torna ineficaz o poder regulador que as normas sociais e instituições de controle têm sobre os comportamentos humanos e sociais, sendo incapaz de dar coesão à sociedade.

O estado anômico ou seus decorrentes vem primeiro de um processo inevitável presente em toda e qualquer sociedade de falência dos vínculos. Os erros, falhas, transgressões, crimes e o suicídio estão presentes em qualquer grupo social, mas com o advento do desenvolvimento econômico da sociedade moderna, o crescimento das cidades e o rompimento dos vínculos sociais, os processos caóticos observados nas relações afetivas, no trânsito, comércio, família e religião tornaram-se cada vez mais frequentes e evidentes é que os laços sociais se rompem por completo.

No processo de recuperação proposto pela Casa do Oleiro, muitos como foi evidenciado, desistem, pois vão deixando de pertencer ao grupo nas coisas simples do cotidiano que deixam de fazer: orar, trabalhar, conversar, dentre os demais.

Segundo Durkheim (2000, p. 129) algumas formas de suicídio eram resultantes da "ausência de referências estáveis que pudessem equilibrar normas sociais e desejos individuais, gerando desregramento social, ou melhor, anomia". O número médio dos suicídios, dos crimes de todo tipo, pode, com efeito, servir para marcar a elevação da imoralidade em uma dada sociedade.

A sociedade antevista e analisada por Durkheim (1999) embora culta e civilizada, gerava profunda insatisfação nos indivíduos por conta de um progresso amoral e individualista, causador de angústia que provocava um tipo particular de morte

voluntária: o "suicídio anômico", não sendo levados em consideração fatores como psicopatia, hereditariedade, fatores climáticos, imitação e outros.

*Ao contrário, a moral é o mínimo indispensável, o estrito necessário, pão cotidiano sem o qual as sociedades não podem viver. [...] O número médio dos suicídios, dos crimes de todo tipo, pode, com efeito, servir para marcar a elevação da imoralidade em uma dada sociedade (DURKHEIM, 1999, p. 17).*

Na categoria de "suicídio egoísta" o indivíduo atenta contra sua própria vida porque não é capaz de moldar-se às circunstâncias sociais.

Frente ao exposto, para Merton (1938, s.p.) a anomia é ainda um problema estrutural e não conjuntural, além de se originar do poder imposto das normas sociais exigidas pela classe social favorecida; trata-se da impossibilidade de o sujeito aceitar e agir normativamente, pois, isso se deve às desigualdades sociais determinadas pela classe social mais alta para a realização dos objetivos dos mais desfavorecidos.

De mesmo modo, o rompimento da estrutura social dá lugar a uma separação entre as normas e os objetivos estabelecidos pelos indivíduos e as condições estruturadas socialmente dessas pessoas da sociedade e do grupo seguir de acordo com o que se exige.

A anomia social tem, portanto, causas presentes na própria estrutura da "divisão social do trabalho" (DURKHEIM, 1999, p. 107); causas também ligadas à especialização de funções que ocasiona isolamento dentro dos grupos, motivando, por sua vez, um enfraquecimento do espírito de solidariedade e gerando o comportamento de desvio social; outra causa possível seria a de desajuste pessoal em relação a toda esta estrutura, o que pode ser mensurado pela anomia (LI, 1999 apud FORMIGA, 2012).

A referida análise em sua versão original (redação) foi composta por 32 itens que dizem respeito aos aspectos que indicam como as pessoas experienciam subjetivamente os eventos sociais como descontentamento social, desconfiança social e pessimismo político. Outro meio de verificação seria a "Escala de sentimento de estar à margem da sociedade" de Travis (1993 apud FORMIGA, 2012) composta por sete itens que procuram avaliar o quanto as pessoas sentem sofrer uma exclusão social ou sentimento anômico. Outra escala seria a "Escala de Condutas Antissociais e Delitivas" proposta por Seisdedos (1998 apud FORMIGA, 2012, s.p.) composta por quarenta elementos, distribuídos em dois fatores \_condutas antissociais e delitivas.

As três escalas ora apresentadas seguem mais ou menos a mesma estrutura, sendo que o processo de desorganização pessoal do tipo que resulta em um indivíduo desorientado ou fora da lei, com reduzida vinculação à rigidez da estrutura social ou à natureza de suas normas ou extrema dificuldade por parte do indivíduo em seus esforços para conformar às exigências contraditórias.

Assim sendo, pode-se afirmar que a anomia indica desvio de comportamento, que pode ocorrer por ausência de lei, conflito de normas, ou ainda desorganização pessoal. No caso dos químicos dependentes, a anomia é um estado eminente, sobretudo quando se trata do consumo de crack; acontece um processo de degeneração mental de usuários, depois a degeneração física e moral.

Dentro de todo o exposto, pode-se inferir que o conceito ora construído de anomia tem certa aplicação da realidade dos químicos dependentes estudados na entidade Casa do Oleiro, servindo ainda de padrão científico que permite relacionar dependência

química como contrária à permanência social em relação ao processo individual retomada do controle racional da própria vida. Em alguns casos isso se dá por meio da religião conforme se verá a seguir.

#### 4 CONCLUSÃO

A questão do uso de substâncias psicoativas passou de um fenômeno social nas últimas décadas a um enorme problema social. O mercado negro e o uso desmedido desses entorpecentes, degenera o cérebro e o comportamento dos dependentes, provocando alucinações constantes e a dependência quase sempre relacionada a uso do álcool e do roubo como forma de manter o vício.

Nos últimos dez anos autoridades nacionais e internacionais tem se mobilizado no sentido de buscar respostas para tal problema e seus decorrentes. Neste, o processo de criminalização do tráfico de drogas e o estudo de formas de recuperação de dependentes tornou-se assunto em pauta nas principais universidades do país.

Os autores a que esta pesquisa cita para sua fundamentação, apontaram que qualquer desvio de comportamento pode afetar a ordem social estabelecida, assim provocando no indivíduo um afastamento desta ordem e até sua completa aniquilação social.

Os matizes históricos também apontaram que o uso de drogas está quase sempre relacionado a fatores de risco social como a pobreza e a violência doméstica.

Com o passar dos anos, indivíduos cada vez mais jovens vem experimentando os mais variados tipos de entorpecentes e se viciando cada vez mais cedo.

Embora a questão do vício e seus consequentes sejam hoje tratados como uma questão de saúde e segurança pública um grande número de igrejas e instituições devocionais têm se dedicado ao soerguimento de indivíduos que se encontram no mundo do vício.

Essas entidades afirmam vez ou outra que a religião e sua prática confeririam o poder de regeneração dessas pessoas ditas viciadas, afastando-as por completo do submundo das drogas.

Diversos estudos que apontam para certa eficácia das entidades religiosas recuperarem indivíduos. Os apontamentos indicam a perspectiva moralizadora de cunho religioso, bem como as práticas de ocupação do tempo ocioso e da mente no sentido de manter o indivíduo em estado consciente e de afastamento do consumo de drogas.

Por fim, espera-se com a publicação dos resultados desse estudo contribuir com a comunidade científica em relação aos benefícios positivos das práticas religiosas dentro dos processos de recuperação de dependentes químicos.

#### 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOWNES, David; ROCK, Paul (1988) *Understanding deviance: a guide to the sociology of crime and rule-breaking*. 1ª edição 1982. Oxford, Clarendon Press. In: LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. Tempo soc. São Paulo, v. 13, n. 1, maio 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 jul. 2013.

DURAND, Jean-Pierre; WEIL, Robert. *Sociologie contemporaine*. Paris, Vigot. 1990.

DURKHEIM, E. *Da divisão do trabalho social*. Trad. Eduardo Brandão. Santos: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *O suicídio*. Trad. Luiz Cary. São Paulo: Martin Claret, 2000.

FAUGERON, C. et al (1976) *De la deviance et du controle social* (représentations et attitudes). Paris, Presses de COPELITH. In: LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. Tempo soc. São Paulo, v. 13, n. 1, maio 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 jul. 2013.

FORMIGA, N. S. *Anomia social, sentimento anômico e condutas desviantes: verificação de um modelo teórico em jovens*. *Revista Latinoamericana de Psicología Social* Ignacio Martín-Baró, 1(1), p. 56-79. 2012.

GEERTZ, C.J. *A Religião como Sistema Cultural*. In: A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1978.

HASSEMER, W. *Introdução aos fundamentos do Direito Penal*. Trad. Pablo Rodrigo Afllen da Silva. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2005.

MALINOWSKY, B. *Une théorie scientifique de la culture*. 1ª edição 1944. Paris, Maspero. In: LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. Tempo soc. São Paulo, v. 13, n. 1, maio 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 jul. 2013. 1988.

MERTON, R.K. *Social structure and anomie*. *American Sociological Review*, 3, 672-682. 1938.

SELOSSE, J. *Regards sur les problématiques des recherches concernant la délinquance juvénile*. *Connexions*. 1981. Paris. In: LIMA, Rita de Cássia Pereira. Sociologia do desvio e interacionismo. Tempo soc. São Paulo, v. 13, n. 1, maio 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702001000100012&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 13 jul. 2013.

## O BRASIL EM CRISE: O FAMALÍÁ BRASILEIRO, PROTESTOS E VIOLÊNCIA NAS MANIFESTAÇÕES POPULARES INICIADAS EM JUNHO DE 2013 E A DESREPRESSÃO DO MERCURIUS DUPLEX EM NOSSO SOLO PÁTRIO

Carlos Antonio Carneiro Barbosa, ([pastorcarlosantonio@terra.com.br](mailto:pastorcarlosantonio@terra.com.br)), PUC-SP

### Resumo

Carl Gustav Jung concebe em *Símbolos da Transformação — Wandlungen und symbole der libido*, 1911-1912 — que a energia tida por exaurida na rejeição racional do numinoso não se perdeu; a energia emocional da consciência ligada às coisas numinosas continua viva e, agora, ressurgue na forma de símbolos da natureza e da cultura, reabrindo as portas do jângal do inconsciente, dando novos e muitas vezes estranhos e extravagantes contornos de irracionalidade à superestimada racionalidade do mundo contemporâneo. Segue que o simbolismo do sofrimento do homem em tal cultura impregnada de sombras fluídas do submundo da *anima mundi*, constitui-se em sofrimento arquetípico, coletivo, demonstrando a angústia e a ambivalência do humano frente ao espírito de sua época, sofrendo ou sendo destruído por uma causa objetiva, entretanto, impessoal que é o seu inconsciente coletivo, comum a ele e a todos. Esse texto tem por objetivo relacionar o fenômeno de massas ocorrido recentemente por todo o Brasil, com o pensamento junguiano; segundo o qual o inconsciente oculta forças impessoais destrutivas que não costumam se manifestar — pelo menos quase nunca — na trivialidade da vida, nas ditas situações normais. Em busca das raízes psicorreligiosas do fenômeno, nesse momento ímpar de nossa história em que os sentimentos pátrios presentes no submundo do inconsciente coletivo dizem mais respeito aos conteúdos imersos na arqueologia da psique do povo brasileiro, do que naquilo que propriamente o senso comum atribui como significado do vocábulo *pátrio*.

### INTRODUÇÃO

Ao escrever *Aion*, em 1951, C. G. Jung (2011) instituiu as bases sólidas de uma nova disciplina: a *Psico-História Arquetípica* (EDINGER, 2000). A partir desse método tornou-se possível o estudo dos movimentos do inconsciente coletivo à proporção em que se tornam manifestos por meio da história política e cultural. O movimento do inconsciente coletivo, em particular, o qual iremos abordar no presente trabalho é conhecido na Psicologia Analítica como *desrepressão*.

Concomitantemente a isso, Byington (2008) entende o emblemático *Woodstock Music & Art Fair*, o *Festival de Woodstock* — realizado entre os dias 15 e 18 de agosto de 1969 em Bethel, no estado de Nova York, Estados Unidos —, como evento catalizador responsável pela imensa desrepressão do arquétipo matriarcal reprimido, deflagrando uma descomunal onda orgiástica dionisíaca, inundando o *Self* cultural com disfunções matriarcais gravíssimas como drogadição e alcoolismo; sexualidade precoce — gerando altos índices de aborto, muitos deles levando à morte as adolescentes; gravidez não planejada, conduzindo ao abandono físico ou moral/ético de crianças —; corrupção administrativa em todos os níveis; disseminação epidêmica de doenças sexualmente transmissíveis — HIV, HPV, hepatites B e C; e distúrbios alimentares como obesidade e anorexia. Todos esses fatores ligados à busca dionisíaca pelo prazer: “a desrepressão matriarcal e a busca compulsiva de prazer sem limites afetaram a unidade familiar [...] no incremento do narcotráfico, da corrupção dentro

do crime organizado e da violência crescente” (BYINGTON, 2008, p. 382-383). O festival exemplificou a era hippie e a contracultura do final dos anos 1960 e começo de 70; onde trinta e dois dos mais conhecidos músicos da época apresentaram-se durante um pluvioso fim de semana diante de meio milhão de espectadores, inaugurando no Ocidente uma espiritualidade sintetizada pelo uso de drogas como o L.S.D. e de outras tecnologias da religião. Nesse novo modelo de religiosidade, a racionalidade (doutrinas, valores, preceitos, tradições) é abandonada, pela experimentação sensorial religiosa (BARBOSA, 2013).

## A PSICOLOGIA ANALÍTICA E O MITO DO GÊNIO CONFINADO NA GARRAFA

A psicologia analítica associa o mito do gênio confinado na garrafa ao lado obscuro da natureza humana. A obscuridade em questão — *lado obscuro* — não sinonimiza propriamente com o teatro do tétrico, do sombrio; mas designa um estado de latência, indesperto; o qual, conseqüentemente, pode surpreendermos justamente por se constituir em um dado oculto, desconhecido da natureza humana. Joseph Campbell em *O herói de mil faces* (2011), alude à maneira como esse lado obscuro do humano consegue adentrar à nossa realidade, por meio do inconsciente, uma espécie de nascedouro abissal do qual fluem as fantasias, medos, terrores, seres estranhos, criaturas sombrias, devaneios e ilusões, emanando ao consciente por intermédio dos sonhos, visões diurnas e dos delírios decorrentes dos estados lunáticos e esquizofrênicos. Assim, por baixo da tênue camada da consciência, estariam as insuspeitadas cavernas de Aladim, onde além dos tesouros, habitam os perversos gênios, mensageiros das forças psicológicas represadas, os quais, de início se propõem a realizar todos os desejos do seu amo, mas aos poucos invertem a situação e deixam de se portar como servos, para se fazer senhores. Tais gênios habitam na penumbra da alma e, em estado aparentemente perene de latência dormitam. E, de repente, o catapultar desses arquétipos pode ser deflagrado por certa palavra, certo odor ou sabor, certo — ou incerto! — momento ou movimento catalizador e eis que os piratas malfeitores do subconsciente tomam de assalto o cérebro; verdadeiros arautos do apocalipse do colapso pessoal, tais emissários colocam em jogo os alicerces do constructo do ser e da família e, ao mesmo tempo, oferecem um convite à aventura desejada e temida da descoberta do *self* (BARBOSA, 2013).

## TIPOLOGIA DOS GÊNIOS

A crença nos gênios remonta aos mais antigos agrupamentos humanos, impérios e civilizações, e possui expressão em praticamente todas as culturas e religiões. Seres numinosos representam psicologicamente o duplo do homem, sua intuição e sua consciência suprarracional. Na concepção dos antigos, cada homem tinha o seu gênio, sua porção divinizada, seu outro eu, o segundo coração no peito do Fausto de Goethe. Podemos entendê-los como aspectos da personalidade, expressando conflitos internos e pulsões. O Egito concebeu seus gênios como entidades que experienciavam tanto o mundo do além, quanto o mundo dos homens, agentes a serviço da bondade ou da malignidade, uma verdadeira *fauna angelical*: guardiões, protetores, forças do caos, incubos, seres híbridos, animais monstruosos, homens sem cabeça, aqueles destinados a perturbar os vivos (BARBOSA, 2013). Segundo nos

informa Chevalier e Gheerbrant (2012), na tradição dos dogons — povo, até onde se sabe, descendente dos egípcios — há oito gênios das águas na ancestralidade humana, a quem cabe revelar aos homens os regimentos divinos; a não obediência a tais regras é atribuída a origem da desordem cósmica geradora das grandes catástrofes; tais seres seriam, assim, arquétipos da ordem social estabelecida pelas divindades.

Ao contrário do que popularmente se pensa, os gênios descritos pelo folclore árabe são, em sua maioria, gênios maus, podendo se apresentar em formas e tamanhos variados, como o *ifrit* descrito no conto *O gênio e a jovem sequestrada* (JAROUCHE, 2010), que deitado debaixo duma árvore estendia as pernas até o distante mar. A história *O pescador e o gênio*, fala de quando são aprisionados por infâmia ou blasfêmia em vasos lacrados: “quando [Salomão] me viu, ele se benzeu de mim e de minha figura e me ofereceu prestar-lhe obediência, mas eu me recusei. Então ele mandou trazer este vaso de cobre e me prendeu dentro dele, lacrando-o com chumbo” (JAROUCHE, 2010, p. 75). Tais seres míticos podem assumir diversas formas, transmutando-se em pássaro, em ser humano (homem ou mulher), vento, etc. Além do que, costumam morar em lugares inóspitos e ermos como em cemitérios, ruínas, como na lenda *O pássaro gênio e a bela*: “dirigi-me ao local onde a vira e encontrando-a assumi a forma de um ser humano [...] Mas [ela me disse:] o que o levou a desejar o meu amor e a supor que eu lhe obedecerei e morarei com você em regiões inóspitas [?]” (JAROUCHE, 2009, p. 100-101).

## O GÊNIO CONFINADO NA GARRAFA E O MOTIVO DO DIABO LOGRADO

Jung (2011d) remete-nos ao conto *O espírito na garrafa*, dos irmãos Grimm (1998), em que o espírito *Mercurius*, aprisionado, remonta ao motivo do demônio logrado, porém com uma adição: ele é o deus Mercúrio, que também é Hermes, que também é o cruel e sanguinário deus nórdico Wotan-Odin: “é digno de nota que o conto germânico de fadas dê ao espírito confinado na garrafa o nome de um deus pagão, *Mercurius*, considerado idêntico ao deus nacional germânico Wotan” (JUNG, 2011d, p. 211).

No escopo presente nessa discussão, devemos acrescentar à elaboração da psicologia profunda, de matriz junguiana, a conclusão encontrada nos *Escritos diversos* (JUNG, 2011c) de que o *filius* alquímico, isto é, o *familiaris* dos alquimistas, é uma manifestação de Mercúrio, ser numinoso *duplex* e *ambiguus*, conhecido “fora do âmbito da alquimia como *utriusque capax* — capaz de tudo. Sua metade ‘obscura’ tem relação com Lúcifer, como se pode demonstrar” (JUNG, 2011c, p. 68). Assim, gênios confinados, aprisionados em garrafas, botijas, lâmpadas fornecem, além da nítida referência fenomenológica de cunho universal conhecida como *familiaris* e seu equivalente brasileiro, o *Famaliá* e, na literatura, o Mefisto do Fausto; remete-nos ao *espírito Mercurius* (Hermes-Odin-Wotan-Lúcifer) o qual, muito embora aprisionado, assemelha-se ao gênio mau do folclore árabe, *ifrit* e não exibe a passividade servil do *familiaris* diante do seu amo: “quem sabe também inventou um cativo para amansar o ‘selvagem’ *Mercurius*, de tal forma que este o servisse como um *familiaris* dócil (espírito serviçal) como Mefisto?” (JUNG, 2011d, p. 215).

## O MITO DO FAMALIÁ E A ARQUEOLOGIA DA PSIQUE DO POVO BRASILEIRO

Há ecos e reverberações do mito do espírito familiar, o *familiaris*, nas mais variadas culturas, em todos os lugares e épocas, como o *gênio confinado*, do folclore árabe, o *filius* da alquimia, o *espírito Mercurius*, da lenda de Grimm, descrita por Jung; e o próprio *Mephistopheles* (Mefistófeles), tido como *familiaris* do Fausto. Assim, o personagem mítico-lendário, o *Famaliá*, se constitui na representação popular desse mito em solo brasileiro, pois muito embora com o passar do tempo o *Famaliá* tenha assumido componentes da cultura indígena e africana em sua composição, não se trata de lenda nativa (BARBOSA, 2013).

Em seu livro *O diabo e a terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza (2009) discorre com erudita propriedade acerca dos frequentes conjuros a *familiares* no período colonial — daí a corruptela, *Famaliá*, de demônio *familiar*. O *familiar*, segundo relatos, crônicas e processos inquisitórios da época, era mantido dentro de garrafas, anéis e até mesmo em concavidades e protuberâncias presentes no próprio corpo do possuidor, vivendo, em tais casos, em simbiose com seu amo e senhor. Assim, o demônio *familiar* era herança da mentalidade mágica medieval, onde predominava a crença de que os homens podiam dominar a vontade dos demônios, subjugando-os a prestar os mais variados tipos de serviços. Nesse sentido, Jung (2011d) aponta o *familiar* também como um *daemonium* (demônio), descrito nos tratados de alquimia; um *espírito* que deve auxiliar o adepto, isto é, o alquimista, em sua obra, também conhecido por *filius mágico*, o *familiaris* também deveria permanecer em poder — e em plena e total sujeição — do seu amo. Assim, *Mephistopheles* (Mefistófeles) seria o *familiar-famaliá* do Fausto; o seu *familiaris*: “um paralelo para o espírito-cão nos apresenta o Fausto na forma de um cão peludo (Pudel) do qual sai Mephistopheles como o *familiaris* do alquimista Fausto” (JUNG, 2011f, p. 204).

Fato é que tais tradições ligadas ao *familiaris* cruzaram o Atlântico no início da colonização portuguesa, trazendo ao Brasil, no seu nascedouro, essa crença *alienígena* proveniente do medievalismo europeu e também da expansão das práticas mágico-religiosas que ocuparam as lacunas deixadas pelas mudanças na esfera da sacralidade promovidas pela mudança de paradigmas implementada pela Reforma Protestante do século XVI. Foi dessa maneira, que o mito do espírito confinado na garrafa viu-se amalgamado, incorporado ao inconsciente coletivo da nação brasileira (BARBOSA, 2013). Senão vejamos, do modo mais *romântico* possível: qual a função do duplo no Fausto de Goethe? Servi-lo e, durante sua subserviência deixar o tempo passar e pouco a pouco arrancar-lhe a alma. Aqui falamos de conduta, de ética e de moral! Quem foi o *espírito servil* dos colonizadores na pré-história da psique no Brasil? O índio! O indígena, demonizado pela cultura europeia, sem direito nem à terra dos seus ancestrais e, sem lugar a ocupar no Céu, foi confinado pelos *donos das garrafas*, como na lenda do *Famaliá*. Acontece que a exploração descabida, os maus tratos, o abuso, o genocídio das populações indígenas, tudo isso somado, tirava dos *donos das garrafas* seu bem mais precioso: sua humanidade, sua civilidade e conseqüentemente, sua alma. E quem foi o *espírito servil* dos senhores de engenho? O negro! Os negros sobreviventes da catábase do Atlântico, lançados nos ditos *portos seguros* da pátria-mãe-gentil, pelas funestas naus escravagistas, também foram demonizados devido a sua cultura não cristã e coisificados — séculos antes desta palavra fazer parte dos compêndios — e confinados às senzalas pelos *donos das garrafas*, como na lenda do *Famaliá*. E novamente o tronco, a tortura, os abusos, a promiscuidade denunciada há muito por Vianna Moog como causa das neuroses brasileiras (MOOG, 1954); e a alma

do coronel se vê esfacelada até não mais existir o humano. Fica mais e mais rico, porém sem alma, cindido. E a história se repete no cangaço, no golpe militar de 1964; em outros golpes só observados por lentes microscópicas; e foi, e é, e será sempre a mesma história protagonizada — ou deveríamos dizer antagonizada — pelos *donos das garrafas* à procura do *espírito servil*, a quem sempre é dado o papel de figurante na História. Nesse sentido, se enquadra a figura prototípica do malandro (SOUZA, 1999) em todos os seus desdobramentos — a famosa *Lei de Gerson*; os *marajás* pretensamente *caçados* por Fernando Collor; os *mensaleiros* julgados pelo Supremo Tribunal Federal<sup>etc.</sup> —; e antecedentes histórico-culturais; haja vista que à vantagem que hoje se leva sobre o *espírito servil* trará em contrapartida a dilapidação progressiva do humano ou o fim da alma, como diria o Fausto de Valéry: “você sabe que talvez seja o fim da alma? Essa alma que se impunha a cada um como o sentimento todo-poderoso de um valor incomparável e indestrutível [...] o indivíduo está morrendo [...] diluindo-se no coletivo” (VALÉRY, 2010, p. 69).

## A DESREPRESSÃO DO *MERCURIUS DUPLEX* E O *FAMALIÁ* BRASILEIRO

Jung dedica cerca de 60 páginas de sua obra *Estudos Alquímicos* (2011d) analisando o espírito *Mercurius*, no conto de Grimm *O espírito na garrafa*; afora outras referências não exaustivamente contabilizadas sobre o *familiaris* (descrito muitas vezes aprisionado em garrafa), equivalente do mito brasileiro do *Famaliá*, pois, segundo sustenta a Psicologia Junguiana, a constatação de que os mitos são advindos do nosso elo inconsciente explicaria “a extraordinária semelhança ou identidade entre as formas mitológicas que encontramos às vezes em raças separadas espacialmente desde sempre, por assim dizer” (JUNG, 2011e, p. 215).

O referido espírito *Mercurius*, aprisionado na garrafa, é na realidade Wotan, que também é Dionísio. Assim, sendo ele *Mercurius*, ou Wotan, ou Dionísio, importamos aqui arguir que tal arquétipo vem ao consciente oriundo do inconsciente pessoal ou coletivo por vias da quarta porta, a função inferior, que é tipificada na psicologia analítica pelo Fausto — diga-se de largo, analisado extensiva e ostensivamente na obra de Carl Gustav Jung (BARBOSA, 2012). A respeito do espírito *Mercurius*, ele está associado com Dionísio, o diabo logrado ou *símia dei* — o *macaco de Deus* da *Festa Stultorum* —; o Trickster com “tendência às travessuras astutas, em parte divertidas, em parte malignas (veneno!), sua mutabilidade, sua dupla natureza animal-divina [...] Mercúrio aparece como um *daemonium* ressuscitado dos tempos primordiais (JUNG, 2011h, p. 256-257).

Em *O espírito na arte e na ciência*, Jung (2011g) descreve o *sonho de Eckermann*. Nesse sonho Fausto e Mefistófeles caem na terra como um meteoro duplo e na visão de Eckermann, Mefistófeles assemelha-se bastante com Mercúrio, concordando assim, segundo Jung, com o caráter alquímico da tragédia de Goethe. De igual modo, aponta a associação entre o *serpens Mercurii* (a serpente de Mercúrio), que é Mercúrio, e Mefistófeles “cuja comadre, a serpente constitui a versão goethiana do *familiaris* (familiar) alquímico, isto é, Mercúrio. Ele é como o dragão, o estágio preliminar enganador, evasivo, venenoso, perigoso do hermafrodito” (JUNG, 2011a, p. 277).

Mercúrio ou *Mercurius duplex*, de duas caras (JUNG, 2008), é símbolo do espírito terrestre, *ctônico*, — em contraposição ao arquétipo cristão que é celeste —, e expressava para os alquimistas, pelo seu lado positivo, o mistério e profundidade da

mística *naturalis* e, pelo lado negativo, os traços *tricksterianos* no lado ruim, representado pelo mito do *poltergeist*, repleto de maldade e destruição. Seu símbolo na alquimia latina é o da serpente de quatro chifres, a *quadricornutus serpens*; como Hermes, seu símbolo são as serpentes entrelaçadas no bastão; em Hermes ainda temos presente o símbolo fálico, o qual nos remete a Baco/Dionísio, porém não no que se relaciona à fertilidade biológica, mas na figura do Trickster enquanto mensageiro do deus das encruzilhadas e daquele que conduz as almas ao submundo. Podemos, igualmente, cogitar uma associação com o deus egípcio *Tot*, sendo dele a procedência das asas de *Hermes* acrescidas tardiamente à sua natureza ctônica de serpente, asas que se tornam no caduceu ou bastão alado de Mercúrio, e posteriormente em seu chapéu e sandálias alados. Nessa metáfora mítica, a serpente se metamorfoseia e ganha asas para voar. Além do que, Mercúrio também é referido como cavalo ou dragão alado, presentificando a relação óbvia com *Wotan* e com aquilo que se tornou após seu contato com os missionários cristãos: “na qualidade de ‘Drosselbart’ (= barba de corcel). *Wotan* é semi-humano, semi-cavalo” (JUNG, 2011i, p.329), ou ainda: “na mitologia germânica, o gato é consagrado à deusa Freya, enquanto o javali, o corvo e o cavalo o são a *Wotan*” (JUNG, 2008, p. 320).

#### PRIMAVERA BRASILEIRA: PROTESTOS, VIOLÊNCIA E DESREPRESSÃO PSÍQUICA

À projeção desses conteúdos primitivos presentes nos símbolos e imagens arquetípicas consiste na ativação dos mitos e contos de fada as quais emergem do inconsciente para o consciente como uma compensação. Dentro dessa mesma significação, a chamada *Primavera Brasileira*, as *Jornadas de Junho* (SOUSA; SOUZA, 2013), noticiada largamente pela imprensa nacional e internacional em 2013, mas com reflexos visíveis, porém imensuráveis até os nossos dias, pode ser vista sob o enfoque da psicologia profunda junguiana como um primeiro transbordo dos conteúdos reprimidos no grande contingente da população brasileira, ou, conforme vimos logo acima; remetendo a prováveis indícios, muito embora ainda não factualmente comprovados, de uma desrepressão do espírito *Mercurius*, o *Mercurius duplex*, o gênio encerrado na garrafa dos contos de Grimm, que conforme dantes explicado, pode ser perfeitamente sinonimizado em nosso contexto pátrio pelo *Famaliá*, o diabo da garrafa do folclore nacional. Pois — apesar da sugerida acomodação do fenômeno à tônica midiático-formadora (ou deformadora) em torno dos *vinte centavos de aumento nas passagens de ônibus*; ou na descrição oportuna (e de equivalente teor), envolta em veemente militância (JUDENSNAIDER; LIMA; ORTELLADO, POMAR, 2013 —; emerge do teor do conteúdo em questão, um quê de inquietação: “como poderia um aumento de vinte centavos das tarifas de ônibus desencadear protestos em mais de 100 cidades em todo o Brasil?” (BERGFELD, 2013, tradução nossa).

A eclosão recente de outro fator relacionado aos arquétipos ora descritos situa-se na propagação também epidêmica dos chamados *rolezinhos* — “rolezinhos são uma nova forma de mobilização social e protesto organizado [...] principalmente por adolescentes” (HAMAD, 2014, tradução nossa) —, os quais representariam o lado dionisíaco, zombeteiro do *Mercurius duplex*, a face brincalhona e zombeteira da figura arquetípica do Trickster, em contraposição ao seu duplo aspecto de *poltergeist*, eclodido em tese nos arrastões e violência moral noticiados no presente instante, mas

de igual modo na aparição dos, então, novos atores surgidos de súbito no *Outono Brasileiro das Jornadas de Junho*, em 2013, vestidos com máscaras e trajados de violência: os *Black Blocs*. Tudo isso apresentado como possível consequência sociopatológica decorrente, dentre outros fatores, de um espírito eclipsado, que é a forte repressão infringida há séculos à alma do brasileiro, pois de acordo com C. G. Jung, tal irrupção de instintos de massa surge como “sintoma de um movimento compensatório do inconsciente. Um movimento dessa ordem [torna-se] possível devido à alienação do estado de consciência do povo com relação às leis naturais da existência humana (JUNG, 2011b, p. 56).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em pesquisas empreendidas entre os anos de 2010 a 2012 — cujos resultados foram publicados na obra *O Deus Sensual, Psicologia Simbólica & Religião: o mito de Fausto e a representação social do sagrado na religião de mercado* (BARBOSA, 2013) — a análise aplicada, comparativamente, a certos aspectos da *alma brasileira* à luz da *Psico-História Arquetípica Junguiana* levou-me a tecer a seguinte colocação: “com tal desfecho, podemos ao menos em tese afirmar que todos os fatores aventados por Jung sintetizados no teor dessa citação como desencadeadores da pandemia nazista estão presentes, fermentando dia e noite em nosso clima tropical” (BARBOSA, 2013, p. 144); para, logo em seguida, estender uma certa pergunta de Jung ajustada ao mito que, em teoria, estaria por se constelar em nosso *espírito nacional*, enformando assim o nosso *volksgeist*: “o que acontece quando este espírito do deus pagão Hermes-Mercurius-Wotan-[Famaliá] é libertado?” (2011d, p. 215, acréscimo nosso).

Pois bem, passados pouco mais de um ano do ocorrido — alongando-se, até o momento, há quase dois —, um laboratório a céu aberto instaura-se bem diante de nossos olhos demonstrando alguns possíveis indícios parcialmente comprobatórios de minha análise. Divulgo assim, minha pesquisa, bastante abreviada e parcialmente condensada aventando, de antemão, a possibilidade de poder dar continuidade a essa; e de que outros pesquisadores possam empreender estudos os quais deem conta de novas ou correlatas hipóteses.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Carlos Antonio Carneiro. “Fausto e a Noite de Walpurgis: o mito do Fausto, a sombra e a psicologia Junguiana”. In: GOMES, Antonio Maspoli de Araujo; BARBOSA, Carlos Antonio Carneiro (Orgs.). *Religião e psique: psicologia social: estudos de religião e protestantismo*. São Paulo: Reflexão, 2012.

BARBOSA, Carlos Antonio Carneiro. *O Deus Sensual, Psicologia Simbólica & Religião: o mito de Fausto e a representação social do sagrado na religião de mercado*. São Paulo: Reflexão, 2013.

BERGFELD, Mark. A Brazilian autumn? Interview with Miguel Borba de Sá. In: *Jacobin — a magazine of culture and polemic* (1789-2014). New York, June 21, 2013. Disponível em: <https://www.jacobinmag.com/2013/06/a-brazilian-autumn>. Acesso em: 05 mar. 2014.

BYINGTON, C. *Psicologia Simbólica Junguiana: a viagem de humanização do cosmos em busca de humanização*. São Paulo: Linear B, 2008.

CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Pensamento, 2011.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2012.

EDINGER, Edward F. *A Psique na Antiguidade*. Livro 2. São Paulo: Cultrix, 2000.

GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *O gênio na garrafa*. São Paulo, Paulus, 1998.

HAMAD, Ruby. How the Rolezinhos are fighting inequality in Brazil with flash mobs. *Daily Life – News*. Sydney, february 13, 2014. Disponível em: [http://www.dailylife.com.au/news-and-views/dl-opinion/how-the-rolezinhos-are-fighting-inequality-in-brazil-with-flash-mobs-20\\_140212-32hnd.html](http://www.dailylife.com.au/news-and-views/dl-opinion/how-the-rolezinhos-are-fighting-inequality-in-brazil-with-flash-mobs-20_140212-32hnd.html). Acesso em: 05 mar. 2014.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. *Livro das mil e uma noites*, volume 1: ramo sírio. São Paulo: Globo, 2010.

JAROUCHE, Mamede Mustafa. *Livro das mil e uma noites*, volume 3: ramo egípcio. São Paulo: Globo, 2009.

JUDENSNAIDER, Elena; LIMA, Luciana; ORTELLADO, Pablo; POMAR, Marcelo. *Vinte centavos - a luta contra o aumento*. São Paulo: Veneta, 2013.

JUNG, Carl Gustav. *Aion - Estudos sobre o simbolismo do si-mesmo*. Obras completas. Vol. 9/2. Petrópolis: Vozes, 2011a.

JUNG, Carl Gustav. *Aspectos do drama contemporâneo*. Obras completas. Vol. 10/2. Petrópolis: Vozes, 2011b.

JUNG, Carl Gustav. *Escritos diversos*. Obras completas. Vol. 11/6. Petrópolis: Vozes, 2011c.

JUNG, Carl Gustav. *Estudos alquímicos*. Obras completas. Vol. 13. Petrópolis: Vozes, 2011d.

JUNG, Carl Gustav. *Freud e a psicanálise*. Obras completas. Vol. 4. Petrópolis: Vozes, 2011e.

JUNG, Carl Gustav. *Mysterium coniunctionis - os componentes da coniunctio; paradoxa; as personificações dos opostos*. Obras completas. Vol. 14/1. Petrópolis: Vozes, 2011f.

JUNG, Carl Gustav. *O espírito na arte e na ciência*. Obras completas. Vol. 15. Petrópolis: Vozes, 2011g.

JUNG, Carl Gustav (Org.). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Obras completas. Vol. 9/1. Petrópolis: Vozes, 2011h.

JUNG, Carl Gustav. *Símbolos da Transformação*. Obras completas. Vol. 5. Petrópolis: Vozes, 2011i.

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e pioneiros: paralelo entre duas culturas*. Porto Alegre: Globo, 1954.

SOUSA, Cidoval Morais de; SOUZA, Arão de Azevêdo. *Jornadas de junho: repercussões e leituras*. Campina Grande, PB: EDUEPB, 2013.

SOUZA, Jessé de. *O malandro e o protestante: a tese weberiana e a singularidade cultural brasileira*. Brasília: UNB, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VALÉRY, Paul. *Meu Fausto* (Esboços). Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2010.