

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA**

LUÍS GUSTAVO VECHI

**A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung
no estudo de instituição: uma proposta teórico-metodológica**

São Paulo

2008

LUÍS GUSTAVO VECHI

**A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung
no estudo de instituição: uma proposta teórico-metodológica**

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia
da Universidade de São Paulo para
obtenção do título de Doutor em Psicologia.

Área de Concentração: Psicologia Escolar
e do Desenvolvimento Humano.
Orientador: Profa. Dra. Laura Villares de
Freitas.

São Paulo

2008

Luís Gustavo Vechi

A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung no estudo de instituição: uma proposta teórico-metodológica

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof.

Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.

Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.

Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.

Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof.

Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, por todos esses anos de desenvolvimento pessoal.

Aos amigos do Tecer, pela vida que trouxeram para este estudo.

AGRADECIMENTOS

À vida, por mais essa oportunidade.

À Thais, minha esposa, pela paciência e amor.

Ao meu filho, que já anuncia, com alegria, a sua chegada.

Ao meu pai, pela formação que me foi dada e pela revisão deste trabalho.

À minha mãe (*in memoriam*), por ter me dado grande parte do que sou e do que precisei para chegar até este trabalho.

À estimada orientadora, Profa. Dra. Laura Villares de Freitas, por ter acolhido esta tese, orientando-a de perto com espírito crítico e intuição.

À Profa. Dra. Marlene Guirado, por ter me aberto as portas do Instituto de Psicologia e por ter me orientado nos dois primeiros anos deste trabalho.

À Profa. Dra. Maria Ruth Gonçalves Pereira, por me iniciar no ofício psicológico e me acompanhar por todos esses anos de formação em Psicologia Analítica.

À Profa. Dra. Maria Inês Fernandes e à Profa. Dra. Liliana Liviano Wahba, participantes da Banca do Exame de Qualificação desta tese, pelas valiosas sugestões.

Ao professor Edson Monzzani que, com atenção e afeto, ajudou-me a chegar à essência do texto desta tese.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro.

Aos amigos do Projeto Tecer que, com grande generosidade, compartilharam comigo a rica experiência de dar vida a uma instituição.

Ao grupo de orientação e, em especial, à Elenice Giosa, à Iara Patarra, à Márcia Alves Iorio, à Maria Beatriz Vidigal, à Sandra Regina Rodrigues e à Tânia Pessoa de Lima, pela interlocução e prazerosa convivência.

Aos amigos Vera Rossi e Antônio Augusto Telles Machado, pelas importantes contribuições dadas à minha vida pessoal e acadêmica.

Aos amigos do *Centro di Salute Mentale di Barcola*, Trieste, Itália, que fizeram parte do sonho inicial deste estudo.

A todas as bibliotecárias do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo e, em especial, à Aparecida Angélica Z. Paulovic Sabadini, pelo apoio na formatação deste texto.

À Secretaria de Estado da Saúde de São Paulo, pela licença que me foi concedida para fazer esta pesquisa.

A todos os meus colegas da saúde e usuários do Centro de Atenção Psicossocial Professor Luís da Rocha Cerqueira, pelo constante desafio na prática psicológica em instituição.

Às pessoas que atendi no Hospital-Dia do Hospital Psiquiátrico Pinel e, com distinção, a Álvaro Costa (*in memoriam*), pela chance que me deu de começar a carreira profissional em instituições públicas de saúde mental.

À Nilza Maciel e aos amigos do Instituto de Infectologia Emílio Ribas, que me despertaram para a atuação e a pesquisa em instituição pública de saúde.

“[...] a relação entre o criador e sua obra é dialética e, de acordo com a experiência, não raro é a obra que fala a seu criador.”

Carl Gustav Jung

RESUMO

VECHI, L. G. **A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung no estudo de instituição: uma proposta teórico-metodológica.** 2008. 171 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

Nesta tese, faço uma proposta teórico-metodológica para o estudo de instituição segundo a Psicologia Analítica de C. G. Jung, além de demonstrar a sua aplicação, investigando um serviço de reabilitação psicossocial pelo trabalho para usuários de serviço de saúde mental. Defendo a hipótese de que a visão holográfica do mundo, delimitada mediante a articulação entre os conceitos de psique e de *unus mundus*, permite definir instituição e um modo para estudá-la que é capaz de valorizar possibilidades de desenvolvimento para essa formação sociocultural e para o indivíduo que nela se insere. Como resultados principais da proposta estabelecida com este trabalho, destaco cinco eixos relacionados à sistematização conceitual e quatro ao aspecto metodológico: Quanto à organização conceitual, o primeiro eixo expõe a visão holográfica do mundo, o segundo deles se refere à individuação como auto-regulação psíquica contextualizada pela experiência subjetiva na instituição, o terceiro corresponde ao conceito de instituição enriquecido pelo de psique institucional, o quarto à auto-organização desse tipo de formação sociocultural e o quinto articula auto-regulação psíquica com auto-organização institucional, com vistas a ressaltar a propriedade autopoietica apontada por essas definições. Quanto ao aspecto metodológico, o primeiro eixo corresponde ao princípio *esse in anima* que introduz a visão holográfica no campo prático do estudo institucional, o segundo define o registro perceptivo contido no símbolo dos sujeitos como meio para realizar esta modalidade de pesquisa, o terceiro se refere aos três níveis de leitura da hermenêutica sintético-construtiva, por meio dos quais os símbolos dos indivíduos são abordados sob três ângulos diferentes. O primeiro nível valoriza no símbolo o âmbito da vivência que estaria associado ao complexo individual, o segundo aquele que estaria relacionado ao complexo institucional, enquanto o terceiro se dedica a refletir a respeito das bases arquetípicas da produção simbólica contingenciada pela vivência na instituição. O quarto, e último eixo metodológico, deriva dessa leitura sugestões para o funcionamento institucional. Com esses eixos, este trabalho abre para a pesquisa institucional a possibilidade de cogitar, em relação de complementaridade, e não isolada e unilateralmente, os aspectos “natureza” e “cultura”, “indivíduo” e “sociedade”, “arquetípico” e “adquirido”, “invisível” e “visível”, “transcendente” e “empírico”, entre outros que, indissociavelmente se conjugam, na integralidade da vivência psicológica e do funcionamento da instituição.

Palavras-chave: Psicologia junguiana. Jung, Carl Gustav, 1875-1961. Holografia. Instituições. Individuação (psicologia). Hermenêutica.

ABSTRACT

VECHI, L. G. **The Analytical Psychology of Carl Gustav Jung in the study of the institution: a theoretical and methodological proposal.** 2008. 171 f. Thesis (Doctoral) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

This thesis proposes a theoretical and methodological approach to the study of institutions from the standpoint of the Analytical Psychology of Carl Gustav Jung, demonstrating its applicability in the investigation of a psychosocial work-oriented rehabilitation program for users of mental health services. It substantiates the hypothesis that the holographic vision of the world, delimited by the articulation between the concepts of psyche and *unus mundus*, allows a definition for institution and means of studying it which enable the valuing of developmental possibilities for this type of sociocultural organization. As a result of this academic research, five core conceptual and four methodological axes can be delineated: Regarding the conceptual framework, the first axis reveals the holographic vision of the world, the second refers to individuation as psychic self-regulation within the institution, the third corresponds to the concept of institution enriched by that of institutional psyche, the fourth to the self-organization of this type of sociocultural organization and the fifth articulates psychic self-regulation with institutional self-organization, aiming to emphasize the *autopoietic* properties indicated by these definitions. As to the methodological aspect, the first axis corresponds to the principle *esse in anima* which brings the holographic vision to the practical field of institutional study, the second defines the perception registered in the symbol of subjects as a means of carrying out this manner of research, the third refers to the three levels of synthetic and constructive hermeneutical readings, by which the symbols of individuals are studied from three different angles. The first level values in the symbol the scope of experience associated with the individual complex, the second that related to the institutional complex, while the third is dedicated to reflection on the archetypal bases of the symbolic production contingent on the institutional experience. The fourth and final methodological axis derives, from these readings, contributions for the functioning of the institution. With these core axes, this work opens for institutional research the possibility to cogitate, in a relation of complementarity, rather than isolated and unilaterally, the aspects “nature” and “culture”, “individual” and “society”, “archetype” and “learned”, “invisible” and “visible”, “transcendent” and “empirical”, among others which are inextricably linked in the whole of the psychological experience and the functioning of the institution.

Keywords: Jungian psychology. Jung, Carl Gustav, 1875-1961. Holography. Institutions. Individuation (psychology). Hermeneutical.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Desenho 1 – Miguel.....	90
Figura 2. Desenho 2 – Miguel.....	91
Figura 3. Desenho – Diana.....	96
Figura 4. Desenho – Margarida.....	108
Figura 5. Desenho – Tamires.....	116

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	13
1.1 Os antecedentes desta tese.....	13
1.2 Esta tese.....	15
1.2.1 Os objetivos, a hipótese e o objeto.....	19
1.2.2 O método e a perspectiva epistemológica.....	24
1.2.3 A organização do texto.....	33
2 A VISÃO HOLOGRÁFICA DO MUNDO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE C. G. JUNG.....	34
2.1 A visão holográfica do mundo.....	34
2.2 As bases conceituais da visão holográfica junguiana do mundo.....	40
2.2.1 O conceito de <i>unus mundus</i>	40
2.2.2 O conceito de psique.....	47
2.3 A visão holográfica junguiana do mundo.....	55
2.4 A pesquisa de instituição sob essa óptica.....	61
3 O PROJETO TECER: ILUSTRANDO AS CONSTRUÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA PESQUISA DE INSTITUIÇÃO SOB ESSA ÓPTICA..	79
3.1 Os símbolos do contexto relacionados à instituição.....	79
3.2 Os símbolos dos documentos oficiais da instituição.....	82
3.3 Os símbolos dos sujeitos.....	85
3.3.1 O primeiro nível da leitura: os símbolos de cada indivíduo.....	87
3.3.1.1 A leitura do material simbólico do usuário Miguel.....	87
3.3.1.1.1 Etapa A do primeiro nível da leitura.....	87

3.3.1.1.2 Etapa B do primeiro nível da leitura.....	93
3.3.1.2 A leitura do material simbólico da agente Diana.....	94
3.3.1.2.1 Etapa A do primeiro nível da leitura.....	95
3.3.1.2.2 Etapa B do primeiro nível da leitura.....	102
3.3.1.3 A leitura do material simbólico de Margarida, mãe da usuária Eliane.....	104
3.3.1.3.1 Etapa A do primeiro nível da leitura.....	104
3.3.1.3.2 Etapa B do primeiro nível da leitura.....	110
3.3.1.4 A leitura do material simbólico da ex-usuária Tamires.....	111
3.3.1.4.1 Etapa A do primeiro nível da leitura.....	112
3.3.1.4.2 Etapa B do primeiro nível da leitura.....	117
3.3.2 Segundo nível da leitura: os símbolos dos indivíduos considerados conjuntamente.....	118
3.3.3 Terceiro nível da leitura: a amplificação dos símbolos dos indivíduos considerados conjuntamente.....	121
3.3.3.1 As referências selecionadas para a amplificação.....	121
3.3.3.2 As conexões entre o material simbólico estudado e as referências empregadas para a amplificação.....	124
3.3.4 A pesquisa e o pesquisador nos resultados da leitura.....	128
3.4 Recomendações para a instituição.....	130
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	136
REFERÊNCIAS.....	149
ANEXO A – Roteiro de entrevista com usuário – 1º encontro	164
ANEXO B – Roteiro de entrevista com usuário – 2º encontro.....	165
ANEXO C - Roteiro de entrevista com profissional – 1º encontro.....	166
ANEXO D - Roteiro de entrevista com profissional – 2º encontro.....	167

ANEXO E - Roteiro de entrevista com familiar de usuário – 1º encontro.....	168
ANEXO F - Roteiro de entrevista com familiar de usuário – 2º encontro.....	169
ANEXO G - Termo de autorização para a pesquisa.....	170
ANEXO H - Termo de consentimento livre e esclarecido.....	171

1 INTRODUÇÃO

[...] em todas as áreas do conhecimento há premissas psicológicas, as quais testemunham decisivamente acerca da escolha do material, do método de elaboração, do tipo de conclusões e da formação de hipóteses e teorias. [...] até mesmo o que chamamos nossas melhores verdades são afetadas [...] pela idéia de uma premissa pessoal. (JUNG, 1938/1954/2002, p. 89 §: 150).

Esta tese é um trabalho que faz uma proposta teórico-metodológica para o estudo de instituição segundo a visão holográfica do mundo articulada por Carl Gustav Jung na Psicologia Analítica.

1.1 Os antecedentes desta tese

Para chegar ao tema do presente estudo, fiz um percurso de aproximadamente dez anos com o interesse voltado para a pesquisa de instituições. Durante esse percurso, fiz duas pesquisas sobre esse tipo de formação social e cultural. (VECHI, 1995, 2002).

A primeira experiência de pesquisa sobre instituição foi feita em 1995, quando trabalhei como psicólogo no Instituto de Infectologia Emílio Ribas da Secretaria de Saúde do Estado de São Paulo. (VECHI, 1995).

Nesse hospital, financiado por uma bolsa de pesquisa concedida pela FUNDAP (Fundação do Desenvolvimento Administrativo), fiz o estudo *O trabalho do psicólogo em enfermaria: a experiência no Instituto de Infectologia Emílio Ribas*, sob a orientação da professora Nilza Maciel. Nele, propus dois objetivos para esse trabalho. O primeiro objetivo foi o de caracterizar a prática do psicólogo na enfermaria do Instituto de Infectologia Emílio Ribas. O segundo objetivo foi o de identificar de que forma o contexto da enfermaria participava da configuração dessa prática. (VECHI, 1995).

Nessa pesquisa, configurei pela primeira vez a minha prática de pesquisa de campo para um estudo de instituição. Em vez de observar comportamentos e procedimentos da prática psicológica, escolhi investigar a prática por meio do discurso dos profissionais, pois foi considerado como oportunidade para cumprir com os objetivos do estudo.

Obtive o discurso dos psicólogos por meio de entrevista semi-estruturada e a leitura dele como modo de aproveitamento do material, para me informar sobre a prática dos sujeitos. Para a entrevista, utilizei-me de um roteiro com perguntas sobre a prática dos psicólogos, enfatizando os objetivos, as estratégias, as (im)possibilidades, entre outros, presentes na atuação.

Com essa escolha metodológica, respondi aos objetivos do trabalho a partir da versão apresentada sobre a prática no discurso dos psicólogos. Escolhi o referencial teórico da Psicologia Analítica de Jung, para a realização da pesquisa. Na conclusão do trabalho, verifiquei que a prática psicológica estava submetida a uma condição de restrição permanente estabelecida pela instituição hospitalar. O hospital foi reconhecido como produtor de limite para a prática psicológica em enfermaria.

Não consegui, todavia, encontrar na obra de Jung subsídios conceituais para articular um conceito de instituição que justificasse o objetivo do estudo e os procedimentos empregados na pesquisa. Faltou a articulação teórica entre discurso sobre a prática e o objeto de estudo instituição. Não me apropriei da Psicologia Analítica de modo a adequá-la a essa intenção.

A segunda experiência de pesquisa sobre instituição foi intitulada *A primeira internação no discurso de agentes de saúde mental em Hospital-Dia: uma leitura institucional* e realizada como estudo de mestrado sob a orientação da professora Marlene Guirado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. (VECHI, 2002). Essa pesquisa tornou-se um livro que foi publicado pela Casa do Psicólogo. (VECHI, 2003).

Na referida pesquisa, propus dois objetivos. O primeiro objetivo foi caracterizar o atendimento de psicólogos e de psiquiatras de Hospitais-Dia para os usuários de primeira internação. O segundo foi o de identificar no atendimento a presença de indícios de iatrogenia para a clientela.

Para realizar esse trabalho, fiz entrevistas semi-estruturadas e respondi aos seus objetivos mediante o discurso dos profissionais acima mencionados, com o intuito de caracterizar o atendimento investigado. Com base nesse material, fiz uma análise dele que, inspirada na lingüística pragmática francesa, permitiu-me atentar para o âmbito pragmático, sintático e semântico desse material empírico. (VECHI, 2002).

Pelo contato que me propiciou com a Psicologia Institucional, a experiência de mestrado merece destaque quando comparada à da pesquisa anterior de 1995. Com essa disciplina, pude suprir grande parte das insuficiências na articulação entre teoria e prática de pesquisa, presentes no estudo realizado anteriormente.

Essa disciplina me ofereceu três contribuições principais. Em primeiro lugar, ela me ofertou um conceito de instituição. Em segundo lugar, essa área do conhecimento me introduziu um foco para o estudo de instituição e, em terceiro e último lugar, essa disciplina me apresentou uma ferramenta para a interpretação dos dados.

Assim, a Psicologia Institucional me ofereceu um foco para investigar a instituição: o de caracterizar as relações de poder e os procedimentos por meio dos quais o estabelecido e o instituído são perpetuados no funcionamento institucional.

A pesquisa possibilitou concluir que os atendimentos dos psicólogos e dos psiquiatras de Hospitais-Dia estavam pautados por relações assimétricas de poder com a clientela sobre a qual tendiam a perpetuar a tutela institucional. Identifiquei sinais de produção de iatrogenia para a clientela de Hospital-Dia. (VECHI, 2002).

Das várias observações feitas pela banca de arguição do mestrado formada pelas professoras Maria Luisa Sandoval Schimidt e Maria Inês Fernandes Assumpção, duas delas foram-me mais significativas: A primeira observação foi a de que o recorte teórico do estudo parecia favorecer uma oposição entre indivíduo e instituição, cabendo ao primeiro o lugar de objeto de controle e ao segundo o de agente de poder nesse processo. A segunda observação foi a de que esse mesmo recorte permitiu lançar luz sobre os limites e as dificuldades da instituição, sem encontrar encaminhamentos e alternativas para o objeto investigado.

1.2 Esta tese

Em 2004, sob a orientação da professora Marlene Guirado, iniciei curso de doutorado no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, aprofundando os meus estudos em Psicologia Institucional como recurso para investigar a prática em um projeto de vanguarda de reabilitação psicossocial para usuários de serviço de saúde mental. Ainda sem título, o trabalho tinha o objetivo provisório de caracterizar a prática

dos profissionais, dos usuários e dos familiares como meio para investigar instituição de reabilitação psicossocial pelo trabalho para pacientes de serviço de saúde mental.

Nos dois primeiros anos de doutorado, dediquei-me a conhecer serviços brasileiros e italianos de reabilitação psicossocial pelo trabalho, bem como a levantar a bibliografia científica produzida sobre o assunto. Essa etapa do curso de pós-graduação foi registrada sob a forma de um artigo. (VECHI, 2004).

Após o segundo ano de doutorado, comecei a perceber com mais clareza as observações feitas pela banca de mestrado, bem como a necessidade de enfrentar as questões que elas me deixaram durante a arguição.

No estudo de doutorado, percebi que eu dispunha de um conceito de instituição e de uma leitura para estudá-la que me favoreciam chegar a conclusões que foram objeto de crítica da banca de arguição do mestrado. Na pesquisa, atribua à instituição o papel de disciplinar, de controlar e de vigiar o sujeito que dela fazia parte. Prevalencia, mais uma vez, o foco de que a instituição era descaminho do sujeito. Ao refletir sobre a situação, percebi que a busca por investigar as relações de poder parecia criar um esquema em que cabia invariavelmente à instituição o papel de massificação e à clientela o de vítima massificada. Além disso, percebi também que atentava para a repetição de procedimentos institucionais que restringiam e desfiguravam a singularidade dos indivíduos.

Ainda sem terminar o trabalho de doutorado, identifiquei que o olhar sobre a instituição estudada e sobre os indivíduos que faziam parte dela tendia a enxergá-los sob um esquema fixo. Com esse esquema, valorizava a repetição do instituído, ou seja, do que havia de estabelecido na instituição e a restrição ou o limite que esse processo de reprodução impunha aos indivíduos. O movimento que destacava na tese era o de repetição das relações de poder na instituição e de restrição ao indivíduo.

Concluí que havia a necessidade de desenvolver um novo olhar no estudo de instituição. Nesse momento, as observações da banca de avaliação, apresentadas acima, produziram-me um importante desafio que me acompanhou e me inspirou a fazer o presente trabalho de doutoramento.

O desafio foi ampliar o conceito de instituição e a leitura para o seu estudo de modo a permitir lançar luz sobre a criação e não apenas à repetição, que pode ocorrer tanto na instituição quanto no indivíduo que dela faz parte. Esse desafio apontou a

necessidade de desenvolver a perspectiva de processo no estudo de instituição em vez de fazer um retrato dela mediante um único momento de coleta de dados como havia feito nos estudos mencionados acima que foram desenvolvidos anteriormente a essa tese.

A reflexão despertada solicitou a introdução de algo novo na abordagem assumida para o trabalho. Propus-me a retirar o foco de atenção sobre as relações de poder na instituição e também sobre a forma com a qual o instituído ou o estabelecido se reproduziam nesse tipo de formação social e cultural. Acreditei ser possível considerar a dimensão criativa que compõe o funcionamento institucional.

Tanto o desenvolvimento pessoal como paciente e psicoterapeuta junguiano quanto o contato com a obra de Carl Gustav Jung me ofertaram um saber que parecia trazer a oportunidade de sistematizar esse novo foco para o estudo de instituição.

Além da vontade de enriquecer o trabalho com esse saber, para encontrar diferentes respostas aos desafios produzidos com o percurso prático e reflexivo do doutorado, progressivamente esse campo de conhecimento foi-me inevitável para a continuidade da presente pesquisa.

A obra de Jung é tão rica e multifacetada que permite a identificação de possibilidades que ainda não foram consideradas por mim quando me utilizei dessa referência teórica no estudo da instituição Emílio Ribas citado anteriormente. Naquele momento, empreguei no estudo da instituição conceitos que permitiram fazer uma análise clínica dos indivíduos, ou seja, um estudo cujo objeto foi a psicologia individual dos componentes do Emílio Ribas e não incluiu a instituição.

A abrangência da Psicologia Analítica abriu-me inúmeras portas para o desenvolvimento do tema deste estudo, todavia essas qualidades também trouxeram dificuldades para utilizá-la no presente estudo. Segundo D'Lugin (1982) e Jones (2001) a amplitude dessa disciplina e a revisão recorrente dos conceitos realizada por Jung nas várias obras que publicou trazem dificuldades para a tarefa de se utilizar esse referencial teórico em trabalhos acadêmicos.

Como o propósito de inserir a Psicologia Analítica neste estudo não foi o de apresentar a abrangência da obra de Jung, nem as revisões contínuas que os seus conceitos sofreram no decorrer do tempo, identifiquei a necessidade de fazer um recorte específico do pensamento desse autor. Das diversas possibilidades de aplicação dessa

escola psicológica, selecionei a cosmovisão holográfica, isto é, a visão do mundo holográfica que reconheço como presente na obra de Jung, para utilizá-la na pesquisa.

Segundo Jung (1928/1931/1991, p. 308, §: 696, 697),

É quase impossível traduzir a palavra alemã *Weltanschauung* em outra língua [em vernáculo significa aproximadamente cosmovisão ou visão do mundo [...] – N. do T.]. Isto nos indica que esta palavra possui um caráter psicológico todo próprio: expressa não somente uma concepção do mundo [...] – mas também o modo como se considera [...] o mundo. [...].

A visão do mundo ou cosmovisão entendida como a concepção que se tem da realidade e de seu funcionamento se tornou alvo de meu interesse, porque “[...] as coisas são muito menos como elas são, do que como nós a vemos.” (JUNG, 1945/1991, p. 95, §: 218). Concordo com Jung (1928/1931/1991, p. 308, §: 696, 697), quando afirmou que:

Não é indiferente saber que espécie de cosmovisão possuímos, porque não formamos apenas uma imagem do mundo; esta imagem modifica-nos também retroativamente. O conceito que formamos a respeito do mundo é a imagem daquilo que chamamos mundo. E é por esta imagem que orientamos a adaptação de nós mesmos à realidade.

Boyd (1991, p. 15) esclareceu a importância da visão do mundo na produção científica, ao propor que:

[...] os diferentes modos de se explicar [...] [um] fenômeno são uma função da *Weltanschauung* do observador. Investigadores e práticos dão a sua contribuição mais significativa assim que vivem em sintonia com a *Weltanschauung* deles. (BOYD, 1991, p. 15).

Neste estudo, não foram os conceitos da Psicologia Analítica considerados por si mesmos que me interessaram para imprimir novos rumos a esta pesquisa, mas sim a visão holográfica do mundo que emergiu deles, porque foi ela que me ofereceu subsídios para encontrar o novo foco almejado para o estudo de instituição.

Antes mesmo do doutorado, essa visão do mundo já compunha o meu modo de olhar a realidade, mas ainda sem a nitidez e a força que começou a ter na minha vida, após os dois primeiros anos desta pesquisa. Acredito que essa visão tenha estado presente no trabalho de mestrado, sem contudo ter sido devidamente explicitada nele. Talvez, tenha me faltado a coragem e o discernimento intelectual necessários para introduzi-la devidamente no mestrado e no início do doutorado.

A busca por utilizar a visão holográfica de mundo da Psicologia Analítica de Jung nesta tese se deveu ao fato de desejar articular uma proposta de pesquisa que considerasse o indivíduo e a instituição como passíveis de reconhecimento de novos encaminhamentos para ambos. Encontrei na leitura que Pereira (1991, 1998, 1999) fez da obra de Jung inspiração para sistematizar a visão holográfica do mundo a que me referi acima, bem como para aplicá-la ao estudo de instituição. As mudanças neste trabalho puderam ser realizadas com a orientação da professora Laura Villares de Freitas.

1.2.1 Os objetivos, a hipótese e o objeto

Os processos de vivência e de reflexão que ocorreram na execução deste trabalho demandaram a revisão do seus objetivos e não apenas de seu referencial teórico. Abandonei o objetivo de investigar a instituição de reabilitação psicossocial pelo trabalho para usuários de serviço de saúde mental, como pretendia no início.

Para desenvolver o presente estudo, propus quatro objetivos:

O primeiro objetivo foi sistematizar a visão holográfica do mundo que emerge da articulação entre os conceitos de *unus mundus* e de psique do campo teórico da Psicologia Analítica de Jung.

O segundo objetivo foi articular uma compreensão do conceito de instituição proposto pelas disciplinas dedicadas ao estudo de instituição, por meio do uso da referida visão do mundo.

O terceiro objetivo foi delimitar um modo para realizar o estudo de instituição compreendida sob a visão mencionada acima.

O quarto objetivo foi ilustrar esse modo, valendo-me do material coletado em uma instituição de saúde mental especializada na reabilitação psicossocial pelo trabalho.

Posto isto, é possível afirmar que esta tese é um trabalho teórico no qual sistematizei a visão holográfica da realidade contida na Psicologia Analítica e propus, por meio dela, uma compreensão do conceito de instituição, bem como um modo para estudá-la, além de ilustrar essa articulação conceitual no final da pesquisa, utilizando-

me do material coletado em um serviço de saúde mental especializado na reabilitação psicossocial pelo trabalho.

Os antigos objetivos desta tese contavam com a devida articulação teórica para o estudo da instituição de reabilitação psicossocial pelo trabalho, pois utilizariam a mesma referência conceitual empregada no mestrado, ou seja, a Psicologia Institucional.

Os objetivos de fato desenvolvidos neste estudo, por outro lado, demandaram um trabalho de articulação teórica em Psicologia Analítica que ainda não está esgotado. Embora a visão holográfica do mundo da Psicologia Analítica de Jung já tenha sido objeto de atenção de seus comentadores, como Burke (2003), Carr (2003), Hanley (2003), Peat (1997), Pereira (1991, 1998, 1999), Singer (2002), Wilkins (2004) e Zinkin (1998a), houve a necessidade de sistematização específica nesta tese.

O espaço maior desta investigação acadêmica foi dedicada a fazer a referida articulação teórica e não a realizar um estudo de instituição completo como pretendia inicialmente. Com os novos rumos da pesquisa, fiz uma ilustração prática da forma proposta para o estudo de instituição, mas não um estudo completo dela.

Todavia, a mudança de objetivos não significou a exclusão do percurso realizado na primeira fase deste estudo. Em vez de excluir, mantenho aspectos do percurso anterior porque eles fizeram (e ainda fazem) parte desta pesquisa. Do percurso anterior, utilizei-me de parte do extenso material coletado sobre o serviço de reabilitação que foi alvo dos objetivos da primeira fase desta pesquisa. Para o desenvolvimento dos objetivos, utilizei-me também de autores como Albuquerque (1978), Guirado (2004, 2006) e Kaës (1991), que são autores do campo específico do estudo de instituições.

A operação de inclusão mencionada acima está respaldada pelo entendimento que tenho de pesquisa acadêmica como processo que exige planejamento flexível para incluir o caminho de autoria como um componente estruturante do estudo, principalmente quando se trata de um trabalho de doutoramento.

As alterações feitas nesta pesquisa não são um erro ou um desvio, porque não compartilho da visão científica que a concebe como problema-planejamento-ação-resultado. Entendo que em um trabalho acadêmico, há sempre novos encaminhamentos e solicitações que escapam ao planejamento inicial e ao controle do pesquisador para serem reconhecidos e incorporados ao projeto de trabalho científico. O esforço do

pesquisador é, nesse sentido, o de se sintonizar com o processo que vive nas várias etapas da pesquisa, reconhecendo as solicitações provenientes dele.

As minhas duas investigações de instituição e a primeira fase desta pesquisa foram fundamentais para propor este trabalho, pois cada uma a seu modo me apontou uma nova possibilidade que me direcionou até a formulação final que conferi a ela. Cada estudo trouxe a possibilidade de sua ampliação, isto é, da realização de sínteses cada vez mais amplas sobre o estudo de instituição, ao mesmo tempo em que conferiu um caráter singular a esse processo.

Com a pesquisa bibliográfica sobre o tema instituição e Psicologia Analítica, identifiquei dois trabalhos: o de Labriola (1999) e o de Salvador (1995). No primeiro, foi realizada uma sistematização teórica dos autores institucionalistas e a Psicologia Analítica, enquanto, no segundo, o estudo de uma instituição, a partir do referencial de Jung. Apesar das contribuições desses estudos, eles se diferenciam da proposta desta tese que é a de empregar a visão holográfica da realidade no estudo de instituição.

A sistematização da visão do mundo e o uso dela para a pesquisa de instituição justificam este trabalho como uma tese de doutorado por dois motivos principais:

Em primeiro lugar, há ainda um incipiente emprego das contribuições dessa escola psicológica nos estudos de formações sociais e culturais, como as instituições. (BOWLES, 1990; BROWN; ZINKIN, 2000; CORLETT, 1996; JONES, 2003; MITROFF, 1983; SAMUELS, 1995; 2002; ZINKIN, 1998b). Essa afirmação é especialmente válida se for considerado o espaço já conquistado pela Psicanálise (BLEGER, 2003; GUIRADO, 2004, 2006; KAËS, 1991) no campo de estudo institucional. Desse modo, tanto a Psicologia Analítica quanto a área de investigação de instituição podem avançar com este trabalho.

Em segundo lugar, porque nesta investigação utilizei-me do pensamento junguiano sem “encastelá-lo”, pois o relacionei ao campo de pesquisa das instituições e com outros autores de orientações teóricas diferentes que compartilham da visão holográfica do mundo. A maneira com a qual me apropriei da Psicologia Analítica pode trazer contribuições para a difusão e reconhecimento da validade do pensamento de Jung, além de evidenciar o potencial interdisciplinar da Psicologia Analítica e o seu lugar de valor na pesquisa do contexto sociocultural (SAMUELS, 1995, 2002). Card (2000) citado por Stevens (2003a, p. 349) sustentou essa afirmação, ao dizer que:

[...] os recentes ataques a Jung e à Psicologia Analítica [...] podem ser, em parte, um resultado da falha dos junguianos em clarificarem e em explorarem as implicações e as conexões da disciplina deles com áreas mais amplas do conhecimento científico.

Para esta tese, propus a hipótese de que a visão holográfica do mundo permite definir instituição e uma leitura para o seu estudo, a qual é capaz de valorizar novas possibilidades de desenvolvimento para essa formação social e para o indivíduo que nela se insere.

A avaliação dessa hipótese remete-me ao critério de verdade que identifiquei em três textos de Jung: *Aspectos psicológicos do arquétipo materno*, de 1938/1954, *Answer to Job*, de 1952, e *Psicologia e religião*, de 1938/1940.

Jung (1938/1954/2002, p. 88, §: 149) propôs como “[...] válido aquilo que vem de dentro e que, portanto, não é [necessariamente] verificável.” As crenças do indivíduo, nesse sentido, podem ser consideradas como dotadas de verdade, ainda que não sejam verificáveis, como atestou esse pensador no extrato abaixo:

Se houvesse, p. ex., uma crença geral de que em certo período da história o Reno tivesse corrido da foz para a nascente, tratar-se-ia de uma crença que é um fato em si, embora a sua formulação no sentido físico deva ser considerada como simplesmente inadmissível. Uma crença como esta constitui uma realidade psíquica, de que não se pode duvidar e que também não precisa ser demonstrada. [...] [alguns] processos são inacessíveis ao domínio da percepção física, mas revelam sua presença mediante as confissões correspondentes da alma. [...] Ele é objetivamente real enquanto fenômeno psíquico. (Jung, 1952a/1969a, p. 361, 362, 455, §: 553, 555, 735).

A veracidade da proposição feita por um pesquisador está associada à experiência de compartilhamento que ela desperta nos demais indivíduos como sugeriu Jung (1938/1940/1980, p. 2, §: 4), no trecho apresentado a seguir: “A existência psicológica é subjetiva, porquanto uma idéia só pode ocorrer num indivíduo. Mas é objetiva, na medida em que mediante um *consensus gentium* é partilhada por um grupo maior.”

Bruner (1986, p. 52) abordou a verificação científica de forma aproximada à de Jung, quando afirmou que: “Contrastado com a explicação científica, que demanda a verificação, [...] nós solicitamos, por outro lado, mediante a reflexão [...] a avaliação [...] ‘sinto’ como correto.” Direção semelhante, parece também ter trilhado Kuhn (2005, p. 220), ao sustentar que “[...] toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade [científica] determinada [...]” são

componentes fundamentais para se definir o que é verdade na ciência. Ele acrescentou ainda que na avaliação do que é verdadeiro na ciência é “[...] necessário que exista uma base para a fé [...]. Deve haver algo [...] que faça alguns cientistas sentirem que a [...] proposta está no caminho certo [...]” (KUHN, 2005, p. 200, 201).

Pautado pelo pensamento junguiano, é possível dizer que a veracidade da hipótese deste estudo está associada à possibilidade de o leitor identificar coerência entre as pretensões, percurso e resultados alcançados nesta pesquisa. A legitimidade da hipótese decorre, portanto, do potencial de compartilhamento que este trabalho pode despertar na comunidade científica.

O objeto de estudo desta tese foi o referente teórico estudado, organizado e sistematizado para responder aos objetivos dele. Ele é formado principalmente pela teoria da Psicologia Analítica de Jung e, secundariamente, por outros autores da Psicologia e de outras áreas do conhecimento.

Esse procedimento interdisciplinar pareceu-me necessário, ao admitir a unilateralidade de qualquer recorte sobre a realidade, ou seja, que “[...] toda fórmula intelectual só pode ser uma verdade de valor limitado e, portanto, não [...] [pode] reclamar jamais um domínio [validade geral].” [...]. (JUNG, 1921/1991, p. 334, §: 658).

Além de necessária, a forma com que o meu objeto de pesquisa foi sendo construída encontrou respaldo na atitude científica de Jung que, segundo Mello e Damião Júnior (2001, p. 7), “Defendia a complexidade do psiquismo e a multiplicidade de facetas deste, logo, a convivência na co-disciplinaridade psicológica (divergente) e a parcial integração-comunicação dos conhecimentos.” O fragmento abaixo extraído da obra de Jung reiterou a importância da interdisciplinaridade na produção científica em Psicologia Analítica.

Eu acreditava estar trabalhando cientificamente, no melhor sentido do termo estabelecendo, observando e classificando fatos reais, descrevendo relações causais e funcionais, para, no final de tudo, descobrir que eu havia me emaranhado em uma rede de reflexões que se estendiam muito para além dos simples limites das Ciências naturais, entrando nos domínios da Filosofia, da Teologia, das Ciências das religiões comparadas e da História do espírito humano em geral. (JUNG, 1946/1991, p. 153, §: 421).

1.2.2 O método e a perspectiva epistemológica

O tema e os objetivos desta tese foram desenvolvidos segundo o método hermenêutico junguiano e a epistemologia a ele associada a qual vai ao encontro da perspectiva qualitativa de produção de conhecimento em Psicologia.

Concordo com as acepções de método e epistemologia articuladas por Rey (2002). Para ele, método se refere à escolha de um caminho para abordar o tema e os objetivos propostos para um trabalho científico. O método explicita a estratégia de pensamento utilizada na pesquisa para se chegar às respostas do estudo. Esse caminho está, por sua vez, pautado por uma epistemologia, que define objeto e sujeito do conhecimento e concebe a relação entre eles de um modo específico.

Na Psicologia, “Mais de uma vez, Jung se referiu à hermenêutica como a arte da interpretação textual e, em 1916, se serviu desse termo para indicar o método usado por ele para decifrar o significado simbólico das fantasias de seus pacientes.” (CLARKE, 1996, p. 73). Por muitas razões, é possível dizer que Jung foi um hermeneuta com os pacientes dele, com o estudo das filosofias ocidentais, com a alquimia medieval ou com o estudo dos textos e das tradições do Oriente. (CLARKE, 1996).

O método utilizado nesta pesquisa tem raízes na prática hermenêutica estabelecida desde o século XVIII a qual, segundo Reason e Rowam (1981, p. 132), configurou-se como:

uma disciplina antiga que estava originalmente dedicada à interpretação de textos religiosos antigos [como a Bíblia]; ela foi primeiramente um método para a descoberta da correta interpretação num conjunto de diferentes versões para o mesmo texto.

No século XIX, com o teólogo alemão Schleiermacher, a hermenêutica foi ampliada para estudar outros objetos, tais como textos não sagrados, outros artefatos culturais e, até mesmo, o ser humano. O filósofo Wilhelm Dilthey propôs a hermenêutica como o método próprio das ciências do espírito em oposição ao das ciências da natureza. (CLARKE, 1996).

Com o desenvolvimento da hermenêutica, a compreensão se tornou a meta fundamental para se investigar o objeto estudado. Não se trata mais de buscar uma verdade, mas de desenvolver um entendimento possível do objeto em estudo. (BERNSTEIN, 1983).

A hermenêutica é um caminho de produzir conhecimento que valoriza a compreensão que, por sua vez, é entendida como “[...] um processo criativo que não apenas reproduz, mas também cria alguma coisa de nova.” (JUNG, M., 2002, p. 8, 15, 16). Nesse sentido, o “[...] material que é examinado e o examinador, com todo o seu afeto, conhecimento ou falta dele, e as influências culturais e históricas, estão [...] envolvidos na compreensão.” (BURKE, 2003, p. 135).

A hermenêutica junguiana está pautada pelo princípio epistemológico *esse in anima* que, segundo Jung (1926/1991, p. 269, §: 624), “[...] é justamente o ponto de vista psicológico.” Essa proposição se distingue das perspectivas epistemológicas representadas pelo *esse in re* e pelo *esse in intellectu*.

O *esse in re*, que na sua forma mais extrema corresponde ao realismo, propõe a existência do objeto independente do sujeito do conhecimento e o saber como descrição da realidade. Ele permite, nesse sentido, sustentar a crença de que o pesquisador acessa o “ser da realidade e da coisa”. Há o pressuposto de que o mundo é singular, estável e sistematicamente recebido ou revelado por meio dos sentidos, sendo possível estabelecer distinções claras entre percepção e ilusão, interior e exterior, realidade e fantasia. Acredita-se que o objeto existe independentemente de qualquer crença ou contexto de práticas. (YOUNG-EINSENRATH; HALL, 1991).

O *esse in intellectu*, que tem no racionalismo uma de suas maiores expressões, delimita o conhecimento como produto da atividade do pensamento seqüencial e lógico: produto das idéias claras e distintas. A razão é preferida sobre a imaginação, metáforas, sonhos e opiniões pessoais na busca pelo significado e verdade. O pensamento é o método superior para determinar a interpretação correta do objeto que se confunde com o “ser no intelecto”. (YOUNG-EINSENRATH; HALL, 1991).

Nos dois pontos de vista epistemológicos *esse in re* e *esse in intellectu* há a crença de que o objeto existe independentemente do observador e que a verdade é uma descrição do que se investiga (*esse in re*) ou de uma lógica construída pelo e no pensamento, que identifica a realidade do que se estuda (*esse in intellectu*). (Jantsch, 1975).

Para o *esse in anima*, o conhecimento corresponde ao “ser na alma”, isto é, o saber possível é decorrente da experiência que o pesquisador tem do objeto que estuda. Ao ter comentado essa posição epistemológica de Jung, Carotenuto (2000, p. 182) afirmou que:

Não apenas o psicólogo suíço destaca a subjetividade de cada Psicologia, e acima de tudo de cada produção humana, mas refuta também a impossibilidade de o psicólogo assumir um ponto de vista objetivo pois coincide a condição de ser o instrumento de pesquisa – a psique – como também aquela de ser o objeto de investigação (por ser percebido e coletado de sua própria psique). Essa concepção de relação entre o sujeito que observa e o objeto observado encontra apoio no campo junguiano mediante o conceito de equação pessoal.

O termo “equação pessoal”, articulado por Jung a partir da leitura que fez do *a priori* da razão definido por Kant em a *Crítica da Razão Pura*, introduziu o pressuposto de que a investigação científica ocorre mediante a organização que o sujeito do conhecimento faz do objeto que estuda, como explicitou o pensador suíço no fragmento transcrito abaixo:

Nos cento e cinquenta anos transcorridos desde a *Crítica da Razão Pura*, pouco a pouco foi-se abrindo caminho à intuição de que o pensar, a razão, a compreensão, etc., não são processos autônomos, livres de qualquer condicionamento subjetivo, apenas a serviço das eternas leis da lógica, mas sim funções psíquicas agregadas e subordinadas a uma personalidade. A pergunta não é mais se isto ou aquilo foi visto, ouvido, tocado com as mãos, pesado, contado, pensado e considerado lógico. Mas é: quem vê, quem ouve, quem pensou? Começando com a “*equação pessoal*” na observação e medida dos menores processos, esta crítica prossegue até a criação de uma psicologia empírica, como nunca foi conhecida antes. (Jung, 1938/1954/2002, p. 88, 89 §: 150).

O condicionamento pessoal é possibilidade e limite na pesquisa como esclareceu Jung (1934a/1991a, p. 37, 38, §: 213, 214):

A limitação inevitável que acompanha qualquer observação psicológica é a de que ela, para ser válida, pressupõe a equação pessoal do observador. Por isto é que a teoria psicológica expressa, antes e acima de tudo, uma situação psíquica criada pelo diálogo entre um determinado observador e certo número de indivíduos observados.

A equação pessoal é uma das variáveis que interferem no potencial de o saber despertar o compartilhamento na comunidade acadêmica. Essa proposição fica clara quando Jung (1929/1961, p. 334, §: 772) reconhece o conhecimento psicológico como:

[...] uma forma de confissão mais ou menos bem sucedida de alguns indivíduos e à medida que cada um deles delimita e pertence a um tipo, a confissão deles pode ser aceita como uma correta descrição válida para um número grande de pessoas. E àqueles que pertencem a outros tipos, não obstante sejam também da espécie humana, se aplica também menos integralmente essa descrição [confissão]. (JUNG, 1929/1961, p. 334.).

Carotenuto demonstrou que o ponto de vista epistemológico de Jung sustentou “[...] o objeto [científico] como constituído na multiplicidade e na contemporaneidade

de pontos de vista e irremediavelmente ligados ao sujeito com quem está em relação.” (CAROTENUTO, 2000, p. 182). O conceito de realidade não é, desse modo, abstraído dos efeitos que “[...] o observador inevitavelmente exerce sobre o sistema observado, com o resultado de que a realidade perde alguma coisa de seu caráter objetivo e a imagem do mundo físico se apresenta com uma componente subjetiva.” (JUNG, 1946/1991, p. 165, §:438).

Na Física, Bohm desenvolveu princípio epistemológico semelhante ao proposto por Jung, ao ter afirmado que:

[...] em vez de dizer: “Um observador olha para um objeto”, podemos mais adequadamente dizer: “A observação está ocorrendo, num movimento indiviso envolvendo essas abstrações comumente chamadas de ser humano, e de objeto para o qual ele está olhando”. [...] num certo sentido, nós “fazemos” o fato. Ou seja, começando com a percepção imediata de uma situação eletiva, desenvolvemos o fato dando a ele ordem, forma e estrutura ulteriores com o auxílio de nossos conceitos teóricos. [...] É claro, então, que mudanças de ordem e de medida na teoria levam, em última instância, a novas maneiras de realizar experiências e a novos tipos de instrumentos, que por sua vez resultam em “fazer” novos tipos de fatos correspondentemente ordenados e medidos. [...] tanto o observador como o observado são aspectos que se fundem e se interpenetram [...]. (BOHM, 1992, p. 29, 54, 191).

Jung (1972b/2002b, p. 300) propôs uma hermenêutica segundo a qual “[...] só se entende aquilo que se experimentou e vivenciou.”, na medida em que “Só posso conhecer como verdadeiro e real aquilo que atua em mim.” (JUNG, 1952a/1969a, p. 469, §: 757).

A hermenêutica junguiana foi aplicada por seu autor em duas direções que se complementaram. A primeira se direcionou ao microcosmo interno da psique, enquanto a segunda, ao macrocosmo dos produtos simbólicos e dos sistemas de crenças dos quais faziam parte a gnose, a alquimia medieval, a teologia cristã, o ocultismo e as teses filosóficas do Oriente. (CLARKE, 1996).

A hermenêutica desenvolvida por Jung em toda a sua obra se apóia basicamente na definição de uma atitude simbólica diante da realidade, ou seja, de uma aceção da realidade como símbolo. As definições de símbolo e de atitude simbólica são fundamentais para a sistematização da hermenêutica proposta por esse autor.

Segundo Jung (1922/1966, p. 65, §: 98), “A abordagem psicológica é possível apenas ao estar direcionada para [...] símbolos [...] que constituem a fenomenologia [...] a qual não toca na natureza essencial.” Esse autor (1912/1952/1986, p. 112, §: 180)

explicou que “O símbolo [...] indica alguma coisa [...] não reconhecida completamente. O [...] sinal tem um significado determinado, porque é uma abreviação (convencional) de alguma coisa conhecida ou uma indicação correntemente usada da mesma.”

A hermenêutica é “método [...] [que] se baseia em apreciar o símbolo [...] não mais semioticamente, como sinal [...] mas simbolicamente [...] entendendo-se ‘símbolo’ como o termo que melhor traduz um fato [...] não claramente apreendido pela consciência.” (JUNG, 1957/1958/1991, p. 7, §: 148). Assim, “[...] símbolos verdadeiros são a melhor expressão para algo desconhecido [...]” (JUNG, 1922/1966, p. 76, §: 116). Para enxergar algo como um símbolo, é necessário “[...] uma *atitude simbólica*.” (JONES, 2002b, p. 14), na medida em que, por meio dela,

[...] todo fenômeno [...] é um símbolo, na suposição que enuncie ou signifique algo mais e algo diferente que escape ao conhecimento atual. Esta suposição é absolutamente possível onde há uma consciência que procura outras possibilidades de sentido das coisas. (JUNG, 1921/1991, p. 445, §: 906).

A atitude simbólica “[...] é aquela que propõe a seguinte questão: ‘Qual o sentido mais amplo que podemos encontrar aqui? O que mais existe, além do que parece ser?’” (SIEGELMAN, 1990, p. 162). Não é apenas uma propriedade das coisas do mundo o caráter de ser símbolo, mas sim uma disposição do sujeito do conhecimento para encontrar novos sentidos e possibilidades de compreensão. Esse aspecto é esclarecido no fragmento abaixo:

Depende da atitude da consciência que observa se alguma coisa é símbolo ou não; depende, por exemplo, da inteligência que considera o fato dado não apenas como tal, mas como expressão de algo desconhecido. É bem possível, pois, que alguém estabeleça um fato que não pareça simbólico à sua consideração, mas o é para outra consciência. Também é possível o caso inverso. [...] Esta atitude que concebe o fenômeno dado como simbólico podemos denominá-la *atitude simbólica*. Só em parte é justificada pelo comportamento das coisas; de outra parte é resultado de certa cosmovisão que atribui um sentido a todo evento, por maior ou menor que seja, e que dá a este sentido um valor mais elevado do que à pura realidade. [...] o simbolismo depende exclusivamente do modo de observar. (JUNG, 1921/1991, p. 445, 446, §: 908, 909)

Quando afirmo que a atitude simbólica de leitura busca o “que mais existe, além do que parece ser”, não proponho a dicotomia, aparência *versus* essência ou latente *versus* manifesto, porque não é essa a formulação hermenêutica de Jung.

A proposta é de compreender o símbolo por meio de um diálogo com ele, que Jung definiu como dialética, sem buscar algo escondido ou latente. Com essa proposta

metodológica, o conhecimento é o resultado da conexão que se estabelece entre sujeito e objeto e, por isso, a distinção absoluta entre eles se torna artificial e arbitrária. (JUNG, 1935/1991).

Ao afirmar que “[...] significado é algo que sempre demonstra a si mesmo e é experienciado de acordo com o seu próprio mérito.” (JUNG, 1952a/1969a, p. 360, §: 554), esse autor esclareceu que os componentes de uma pesquisa como o plano empírico e a teoria científica não se anulam em suas especificidades na vivência do pesquisador. Essa perspectiva de diálogo defendida neste trabalho é esclarecida no excerto abaixo:

Tenho que optar [...] por um método dialético, que consiste em confrontar as averiguações mútuas. Mas isto só se torna possível se eu deixar ao outro a oportunidade de apresentar seu material o mais completamente possível, sem limitá-lo pelos meus pressupostos. Ao colocar-nos dessa forma, o sistema dele se relaciona com o meu, pelo que se produz um efeito dentro do meu próprio sistema. Este efeito é a única coisa que posso oferecer [...] legitimamente. (JUNG, 1935/1991, p. 3, §: 2).

Os “[...] símbolos não são entidades a serem interpretadas, mas sim dinamismos a serem experimentados [pelo leitor].” (EENWYK, 1997, p. 71). A hermenêutica pautada pelo método dialético proposto por Jung (1934a/1991a, p 37, 38, §: 213, 214) “[...] expressa, antes e acima de tudo, uma situação psíquica criada pelo diálogo entre um determinado observador e certo número de [...] observados.” Essa situação psíquica pode ser explicitada pelo termo “sincronicidade”.

A sincronicidade que representa um princípio de apreciação da realidade especifica o processo básico de compreensão simbólica:

O princípio da sincronicidade afirma que os termos de uma coincidência significativa estão conectados à *simultaneidade* e ao *significado*. [...] Apesar de o significado ser uma interpretação antropomórfica, ele constitui o critério fundamental para identificarmos a sincronicidade. [...] As coincidências significativas são pensáveis como puro acaso. Mas, quanto mais elas se multiplicam, maior e mais exata é a concordância, tanto mais diminui sua probabilidade e mais aumenta sua impensabilidade, quer dizer, não se pode mais considerá-las meros acasos, mas, por não terem explicação causal, devem ser vistas como simples arranjos que têm sentido. (JUNG 1952b/1969b, p. 485, 518, 519, §: 916, 967).

Nesta pesquisa, a sincronicidade foi entendida como as coincidências significativas geradas do encontro entre leitor e símbolo. Na sincronicidade, a coincidência significativa corresponde ao encontro simultâneo entre as reações do leitor e a materialidade do símbolo. Nem todas as reações são consideradas, mas apenas as

significativas, isto é, aquelas que encontram correspondência no que serviu de inspiração para a leitura. Jung sustentou essa proposta, ao afirmar que:

O ideal e objetivo da ciência não consistem em dar uma descrição, a mais exata possível, dos fatos – a ciência não pode competir com a câmara fotográfica ou com o gravador de som – mas em estabelecer a lei que nada mais é do que a expressão abreviada de processos múltiplos que, no entanto, mantêm certa unidade. Este objetivo se sobrepõe, por intermédio da concepção, ao puramente empírico, mas será sempre, apesar de sua validade geral e comprovada, um produto da constelação psicológica subjetiva do pesquisador. [...] Desconfio do princípio da “pura observação” na assim chamada psicologia objetiva, a não ser que nos limitemos à lente do cronoscópio, taquistoscópio e outros aparelhos “psicológicos”. [...] Exigir que só se olhe objetivamente nem entra em cogitação, pois isto é impossível. Já deveria bastar que não se olhasse subjetivamente demais. [...] O fato de a observação e a interpretação subjetivas concordarem com os fatos objetivos prova a verdade da concepção apenas na medida em que esta última não pretenda ser válida em geral [...]. (JUNG, 1921/1991, p. 25, 26, §: 8).

Humbert (1985) explicitou que o diálogo pressuposto na hermenêutica junguiana pode ser, para fins didáticos, compreendido como formado por três etapas, explicitadas mediante três verbos no Alemão: *Geschehenlassen*, *Betrachten* e *Sich auseinandersetzen*. Em Português, *Geschehenlassen* significa deixar acontecer, *Betrachten*, “engravidar” e *Sich auseinandersetzen*, confrontar-se com. O diálogo proposto é, portanto, formado por essas três etapas. (HUMBERT, 1985).

A primeira etapa é a de encontrar, com receptividade e aceitação, o material a ser lido. Já a segunda é a de deixar as características desse objeto penetrarem no leitor para que ele “engravidar”, enquanto a terceira é a de se confrontar com o que surge desse processo hermenêutico. (HUMBERT, 1985).

A hermenêutica junguiana prevê ainda uma outra etapa de diálogo com o objeto a ser lido: a amplificação, que é o processo de estabelecer analogias entre o símbolo em estudo e outros que mantenham com ele alguma relação que possa elucidá-lo, como Jung (1912/1952/1986, p. 77, §: 173) esclareceu no seguinte excerto: “O que faço é o seguinte: Adoto o método do filólogo [...], aplicando um princípio lógico, a *amplificação*, que consiste simplesmente em estabelecer paralelos.” Ao discorrer sobre a amplificação ele afirmou que: “Assim como nenhum método psicológico de interpretação se baseia exclusivamente no material associativo do analisando, [...] o método [que proponho] [...] também faz uso de certos materiais comparativos.” (JUNG, 1921/1991, p. 403, §: 784).

A amplificação permite a busca do diferente, mas também do simultâneo, isto é, traz a possibilidade de uma visão que singulariza o símbolo, mas que procura as suas relações com fenômenos mais amplos registrados na história atual ou pregressa do humano. (SAMUELS, 1993). Nesse sentido, “Compreender, então, consiste em uma relação circular e espiral entre o todo e as partes, entre o que é conhecido e o que é desconhecido, entre o fenômeno e o contexto em que está inserido, entre o que conhece e aquilo que é conhecido.” (REASON; ROWAN, 1981, p. 135). Com a amplificação, é possível identificar que, “Mesmo os sistemas mais individuais [...] não são de todo únicos, oferecendo analogias evidentes com outros sistemas. [É possível, portanto,] a análise comparativa de vários sistemas [...]” (JUNG, 1914/1999, p. 169, §: 413).

Esse uso da amplificação está inspirado no modo como Jung a empregou no livro *Símbolos de Transformação*, no qual mostrou o valor dos registros culturais produzidos no decorrer da história, como mitos, contos de fadas, lendas, esculturas, imagens, entre outros, para ampliar a compreensão dos símbolos de uma paciente que era atendida por ele:

O objetivo real deste livro limita-se a uma análise tão profunda quanto possível de todos aqueles fatores históricos mentais que se reúnem numa fantasia individual [...] Os pesquisadores psicológicos até agora voltaram seu interesse principalmente para a análise de problemas individuais. Contudo, na situação atual parece-me indiscutivelmente necessário ampliar a análise dos problemas individuais pelo acréscimo de material histórico [...] Pois, assim como os conhecimentos psicológicos facilitam a compreensão de acontecimentos históricos, inversamente também fatos históricos podem lançar nova luz sobre conjunturas psicológicas individuais. Estas e outras considerações levaram-me a dirigir minha atenção um pouco mais para o lado histórico, na esperança de obter aí novos conhecimentos sobre os fundamentos da psicologia. (JUNG, 1912/1952/1986, p. xxii, 5, §: 3).

Após o exposto, é possível dizer que a hermenêutica junguiana evoca uma leitura metaforizante que sintetiza criativamente elementos diferentes, como a equação pessoal do leitor, a alteridade do símbolo, o processo de diálogo e as referências empregadas na amplificação. O produto da leitura não se torna uma conclusão fechada, pois como um novo símbolo traz ainda em si novas possibilidades de compreensão e de questionamento.

A hermenêutica junguiana foi aplicada à leitura dos textos consultados e utilizados para a construção das respostas aos objetivos desta tese, o que permitiu considerar esse material bibliográfico como símbolos. A experiência que tenho (e tive) com a Psicologia Analítica e o estudo de instituições estiveram presentes nas etapas de

diálogo que estabeleci com eles, isto é, interferiram na receptividade e aceitação, no “engravidamento” e na confrontação produzidos diante do material bibliográfico.

Os conceitos selecionados da bibliografia estudada são ponto de partida e não de chegada para este trabalho, pois, por meio deles, pretendi sistematizar a visão holográfica do mundo contida nessas referências, para propor o estudo de instituição. Em certos momentos do trabalho, empreguei a amplificação, estabelecendo analogias entre os conceitos de Jung e os de outros autores, quando esse procedimento ajudou a explicitar a referida visão na obra junguiana e as suas possibilidades de articulação com o conceito e a pesquisa de instituição.

De acordo com esse modo de operar com os textos investigados, o trabalho teórico realizado nesta tese ganha um sentido próprio, pois se coloca como “Um estudo teórico [que] emprega material que já foi publicado, mas o utiliza em uma nova e diferente forma para lançar luz sobre um assunto.” (BURKE, 2003, p. 134).

Não se trata de uma tese restrita à repetição literal das referências teóricas consultadas, porque, se assim procedesse, as veria como sinais e não como verdadeiros símbolos que apontam para algo novo. É necessário redimensionar a perspectiva de rigor no uso das referências teórico-conceituais que são objeto de leitura neste trabalho. Esse processo de apropriação, mais do que de mera repetição, parece ser exigido pelas referências epistemológicas *esse in anima* e metodológica hermenêutica propostas por Jung e empregadas nesta pesquisa qualitativa.

O produto da leitura dos textos desta tese foi apresentado nos capítulos deste trabalho, na medida em que cada capítulo representa a síntese “metaforizante” que pude fazer dos textos selecionados para a produção do trabalho. Não me detive a apresentar as passagens e as etapas de processamento da leitura, isto é, do encontro, da gestação e do confronto, mas apresento o produto resultante da minha leitura.

Se a maneira com que me apropriei desses referenciais teóricos foi a condição de possibilidade de desenvolver esta pesquisa, foi também uma marca indelével, que lhe conferiu contornos específicos e a tornou leitura possível dentre tantas outras. Desde já admito que esta tese não teve a pretensão de esgotar as possibilidades de definir a visão holográfica de mundo, nem o seu uso na definição e no estudo de instituição. O produto desta pesquisa continua vivo, pois está aberto para novas possibilidades de compreensão e de questionamento.

1.2.3 A organização do texto

Esta tese possui quatro divisões:

Na Introdução, apresento o tema, os objetivos e o modo como utilizei para respondê-los. No segundo capítulo, explicito a visão holográfica do mundo, definindo-a também segundo a Psicologia Analítica por meio da articulação entre os conceitos junguianos de *unus mundus* e de psique, a fim de propor uma forma para investigar instituição sob essa óptica.

No terceiro capítulo, exemplifiquei a proposta de pesquisa de instituição segundo a visão holográfica junguiana do mundo mediante o material empírico coletado na instituição Projeto Tecer, que é especializada na reabilitação psicossocial pelo trabalho para usuários de serviço de saúde mental.

Na divisão final deste estudo, elaborei a discussão e os comentários finais concernentes ao percurso e ao produto desta pesquisa.

2 A VISÃO HOLOGRÁFICA DO MUNDO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA DE C. G. JUNG

Para nós, os detalhes são importantes em si mesmos; para a mente oriental os detalhes juntos formam sempre constituem um quadro total. Nessa totalidade, como na psicologia primitiva ou em nossa psicologia medieval pré-científica [...] estão incluídas coisas que parecem estar conectadas entre si [...]. Como num corpo vivo, as diferentes partes [da realidade] trabalham em harmonia e estão significativamente ajustadas umas com as outras, assim também os acontecimentos do mundo se acham mutuamente numa relação significativa, que não pode ser deduzida da causalidade imanente. (JUNG, 1952b/1969b, p. 489, 491, §: 924, 927).

O presente capítulo explicita a visão holográfica junguiana do mundo, por meio da articulação dos conceitos de *unus mundus* com o de psique, a fim de propor uma forma de pesquisa de instituição sob essa óptica.

2.1 A visão holográfica do mundo

Jung não empregou o termo “holográfico” em sua obra, mas desenvolveu uma visão do mundo que pode ser caracterizada por meio dele, porque ele contém uma perspectiva de realidade que vai ao encontro daquela contida na cosmovisão junguiana. O sentidos etimológicos dessa palavra e os significados que recebeu na Física Óptica para definir o método de produção de um tipo de fotografia a *laser* foram considerados como metáforas para batizar a visão do mundo deste estudo como holográfica.

De acordo com Samuels (1993, p. 93), “[...] a metáfora é a definição e exploração de alguma coisa por meio de referência a outra.” Pasquale e Ulisses (1998, p. 574) acrescentaram que “[...] a metáfora ocorre quando uma palavra passa a designar alguma coisa com a qual não mantém nenhuma relação objetiva. Na base de toda metáfora está um processo comparativo [implícito].”

Ao decompor a palavra “holográfico”, identifiquei que é formada pelo radical grego *hólos* que introduz a idéia de totalidade. (WEISZFLOG, 1998). Esse elemento está presente em vocábulos formados, como holicismo, holista, holofote, holografia,

holopatia, entre quase duas centenas de derivações e composições com esse radical. (HOUAISS, 2001).

Já o componente “gráfico” da palavra em questão também vem do grego *graphikós* que se refere à ação de escrever e de compor. Ele pertence à “grafia” que alude à forma de representação figurada por desenhos ou por figuras geométricas. (WEISZFLOG, 1998).

Do ponto de vista etimológico, a palavra “holográfico” está associada à holografia cuja origem é também grega, pois vem de *holographía*. Holográfico qualifica o tipo de registro e holografia descreve o processo de produzi-lo. Holografia em grego significa testamento escrito completamente pela mão do testador e está associada à ação de holografar, isto é, à prática de escrever com o próprio punho. ((HOUAISS, 2001; WEISZFLOG, 1998).

O termo “holográfico” está associado também à palavra “holograma” que é formada pelos radicais gregos *hólos* e *grámma* que indica a idéia de escrita, de sinal gravado, de inscrição, de registro, de documento, de livro e de tratado. Os sentidos da palavra “holograma” também estão relacionados aos que identifiquei acima para o termo “holográfico”, porque estão referidos à idéia de registro escrito da totalidade. (WEISZFLOG, 1998).

Nesse sentido, a etimologia da palavra “holográfico” remete-me aos sentidos de registro grafado da totalidade feito de modo que envolve aquele ou aquilo que o produz. O termo “holográfico” empregado na Física Óptica carrega os sentidos contidos nas raízes etimológicas gregas dessas palavras apresentados acima. Após essa exposição, discorro sobre as características do método da Física Óptica que é identificado com essa nomenclatura a fim de ampliar os sentidos que definem a visão do mundo mencionada acima.

Na Física, holográfico define o método de fotografia a *laser* com o qual são gravadas imagens ópticas tridimensionais denominadas de hologramas. Além do método, o holográfico se presta a definir as propriedades do produto: holograma. (HOUAISS, 2001).

Nessa disciplina, holografia é o método de produzir imagens, sem o uso de lentes, por meio da reconstrução do campo de ondas ópticas (de luz). O objeto é iluminado por meio de raios laser e suas irregularidades superficiais a refletem de

maneira peculiar em direção ao filme que será o holograma. Um espelho colocado atrás do filme reflete em direção a este um feixe de raios laser procedente da mesma fonte. A figura de interferência resultante no filme constitui o holograma. Iluminando-se esse filme com luz branca, o observador vê em três dimensões o objeto da holografia, em suas cores naturais, aparentemente flutuando atrás do holograma, a distância em que se encontrava do filme, quando este foi marcado pelos dois feixes de raio laser. (WEISZFLOG, 1998).

Burke (2003, p. 141, 142, 145) explicou que:

A holografia é um processo que produz como resultado um holograma, o qual é uma imagem visual tridimensional do objeto ou cena passados dos quais o holograma foi gerado. [...] um holograma presentifica a aparência do objeto original, ainda que esse objeto não esteja mais presente. No processo de holografia, a totalidade está contida no holograma e cada uma de suas partes contém ou reflete a imagem visual tridimensional da totalidade [...] [entretanto] há hologramas que não são visuais.

A cogitação de um holograma nasceu com Dennis Gabor, um refugiado húngaro, em um Domingo de Páscoa em Londres em 1947 como uma melhoria para o microscópio eletrônico. Gabor recebeu o Nobel de Física em 1971 pelo seu trabalho em holografia. O holograma esperou por Emmet Leith e Júris Upatnieks para revelar sua glória com o desenvolvimento do laser no início dos anos 60 em Michigan. (BURKE, 2003).

Wilber (2003 p. 12) esclareceu que: “*Qualquer pedaço do holograma pode reconstruir a imagem inteira.*” A característica mais essencial do produto resultante do método holográfico é que a totalidade da imagem é gravada por todo o registro gerado. (CARR, 2003).

Se alguém recebesse um registro fotográfico de 8 por 10 polegadas de um elefante cortado em 100 pedaços, poderia ter 100 pequenos pedaços da imagem, cada um mostrando algum aspecto da figura original do elefante. A imagem total poderia se perder, entretanto, em um quebra-cabeças de partes. (CARR, 2003).

Em contraste, se alguém pudesse ter uma imagem holográfica e repetisse esse processo, teria 100 pequenas imagens do elefante total. Os menores cortes da imagem holográfica poderiam perder alguns dos detalhes, mas a imagem total estaria intacta em cada uma das 100 partes da imagem holográfica. Isto ocorre porque a luz emitida por

todas as partes do objeto está representada em cada parte do registro fotográfico, enquanto na fotografia comum a informação é guardada localmente. (CARR, 2003).

Uma demonstração bem feita de um holograma contém uma imagem realista e tridimensional de uma maçã original, e cada parte componente do holograma contém a imagem da maçã original da qual o holograma foi feito. A imagem reconstruída, contudo, não pode ser tocada, pois quando se tenta pegá-la, toca-se apenas o ar. O padrão na chapa holográfica não tem dimensão espaço-temporal. A imagem é estocada em toda a chapa. (BURKE, 2003).

No holograma, a representação do todo da imagem na chapa fotográfica não possui partes idênticas. Cada parte é, em algum nível, diferente da parte que lhe é adjacente e um pouco mais diferente daquelas distantes, porque cada pedaço da chapa capturou um segmento pouco diferente do padrão de interferência gerado para a produção do holograma. O padrão de interferência foi produzido pela interseção entre as faixas de luz emitida e a faixa de luz refletida pelo objeto. (BURKE, 2003).

O holograma, portanto, não demanda que cada parte do todo seja idêntica entre si, nem significa que cada parte seja idêntica ao todo. No holograma, a parte contém o todo o qual é composto por elas, sendo que cada uma reflete o todo, ao menos na extensão de que cada parte expressa e manifesta algumas qualidades dele. (BURKE, 2003).

O todo está na parte, mas ela expressa apenas aspectos dele, sendo mais correto dizer que o todo está potencialmente na parte, mas ela não se confunde com ele, porque o expressa de forma singular. Nesse sentido, é possível propor que não só a parte está no todo, mas também que o todo está na parte. (MORIN, 2002a, 2002b).

O holograma contém uma perspectiva de realidade que estabelece uma relação específica entre a parte e o todo. O todo provoca coações que inibem as potencialidades existentes em cada parte, ao mesmo tempo em que ele é mais do que a soma de suas partes, porque faz surgir qualidades que não existiriam na totalidade. Estas são emergentes e retroagem ao nível das partes, podendo estimulá-las a exprimir suas potencialidades. (MORIN, 2002a, p. 180).

As células humanas exemplificam essa perspectiva de relação entre parte e todo, pois cada uma delas contém a informação genética do indivíduo, apesar de expressarem-na parcialmente, como propôs Morin (2002a, p. 190):

[O] holograma é a imagem física cujas qualidades de relevo, de cor e de presença são devidas ao fato de cada um dos seus pontos incluírem quase toda a informação do conjunto que ele representa. [...] nós temos esse tipo de organização nos nossos organismos biológicos; cada uma de nossas células, até mesmo a mais modesta célula da epiderme, contém a informação genética do ser global. (É evidente que só há uma pequena parte da informação expressa nessa célula, ficando o resto inibido.).

A plasticidade das células-tronco embrionárias pode também ser considerada como um outro exemplo para explicitar a perspectiva holográfica de que a parte contém o todo.

A primeira célula, resultante da fecundação do óvulo pelo espermatozóide começa a se dividir em duas, essas duas em quatro, as quatro em oito e assim por diante. Pelo menos até a fase de oito células, cada uma delas é capaz de se desenvolver em um ser humano completo. Passadas 72 horas desde a fecundação, o embrião – agora já com cerca de 100 células, é chamado de blastocisto. (ZATZ; PASSOS-BUENO, 2007).

É nessa fase que ocorre a implantação do embrião na cavidade uterina. As células internas do blastocisto vão originar as centenas de tecidos diferentes que compõem o corpo humano. São chamadas de células-tronco embrionárias. A partir de um determinado momento, essas células, que ainda são todas iguais, começam a se diferenciar nos vários tecidos: sangue, fígado, músculos, cérebro, ossos, entre outros. (ZATZ; PASSOS-BUENO, 2007).

Os genes que controlam essa diferenciação e o processo pelo qual isso ocorre são um mistério. O que sabemos é que, uma vez diferenciadas, as células somáticas perdem a capacidade de originar qualquer tecido. As células descendentes de uma célula diferenciada vão manter as mesmas características daquela que as originou, isto é, células de rim darão origem a células para esse órgão. (ZATZ; PASSOS-BUENO, 2007).

Apesar de o material genético ser igual em todas as células do nosso corpo, os genes contidos nele se expressam de maneiras diferentes a depender do tecido ao qual a célula pertence. Os genes são idênticos, mas a expressão gênica é específica para cada tecido. Com exceção dos genes responsáveis pela manutenção do metabolismo celular (“housekeeping genes”) que se mantêm ativos em todas as células do organismo, só funcionam nas células de cada tecido ou órgão aqueles genes importantes para a manutenção daquele tecido ou do órgão. Os outros se mantêm “silenciados” ou inativos. (ZATZ; PASSOS-BUENO, 2007).

Os cientistas apostam muito nessas células embrionárias, pois elas são as únicas capazes de produzir todos os 216 tecidos do nosso corpo. As pesquisas com células-tronco do adulto, por sua vez, já foram iniciadas. Mas essas células têm algumas limitações. Hoje, elas só podem ser transformadas em células de alguns dos tecidos do corpo. Em especial, os pesquisadores sabem como transformar as células-tronco do adulto em células dos órgãos ou tecidos de onde foram retiradas: por exemplo, em células da medula óssea, que produz os componentes básicos do sangue. (ZATZ; PASSOS-BUENO, 2007).

As células-tronco do adulto, assim como as células-tronco embrionárias, carregam a mesma carga genética e expressam-na sem restrições à medida que se tornam qualquer um dos 216 tecidos do corpo, ao passo que as células-tronco de adulto têm restrições em sua plasticidade.

Posto isto é possível dizer que:

[...] as idéias geradas pelo holograma [o produto da holografia] são [...] de que tudo é um fluxo, que o mundo não é muitos mas apenas um, que o microcosmo reflete o macrocosmo e que a totalidade do mundo pode ser vista em um grão de areia. [...] Essa visão está substituindo o paradigma reducionista causal-mecanicista em vigor nos últimos cem anos nas ciências naturais. [...] É o holograma que nos oferece uma base teórica sólida para esse conhecimento. Nós descobrimos [...] que uma parte por menor que seja que parece ser um fragmento pode ser iluminada para revelar a totalidade. Pode-se dizer que tais proposições são indubitavelmente novas; os alquimistas, por exemplo, talvez tenham pensado do mesmo modo sobre o que ocorria em suas experiências [...]. (ZINKIN, 1998a, p. 117, 128).

Além da perspectiva de que a parte contém o todo, o método holográfico e o seu produto, o holograma, também desenvolvem a idéia de que as partes separadas no mundo empírico estão em conexão em um plano mais profundo. O todo é considerado como o plano subjacente e indivisível no qual as diferentes partes do empírico estão unidas, porque enraizadas em uma matriz comum. (BOHM, 1992).

Com a holografia e o holograma, pode-se olhar para a realidade e reconhecer que:

[...] as interações entre diferentes entidades [...] constituem uma estrutura única de vínculos indivisíveis, de modo que o universo inteiro tem de ser pensado como um todo ininterrupto. Nesse todo, cada elemento que podemos abstrair em pensamento apresenta propriedades básicas [...] que dependem de seu ambiente global, num sentido que lembra muito mais a maneira como os órgãos que constituem os seres humanos estão relacionados do que a maneira como as partes de uma máquina interagem. [...] Num organismo vivo [...] cada parte cresce no contexto do todo, de

modo que não existe independentemente, nem se pode dizer que meramente “interage” com as outras, sem que ela própria seja essencialmente afetada nessa relação. (BOHM, 1992, p. 229, 232).

Com o extrato acima, depreendo que a influência que uma parte gera a outra constitui a identidade singular de cada uma delas, ou seja, a conexão entre elas é uma realidade permanente. Essa conexão não é necessariamente local, nem causal, na medida em que não é o tempo e o espaço que permitem compreendê-la. (MANSFIELD; SPIEGELMAN, 1989).

Pautado pela exposição acima, é possível dizer que denomino a visão do mundo como holográfica porque, assim como o holograma, a realidade possuiria uma propriedade específica: a parte contém em potencial o todo, ainda que o expresse e o concretize apenas parcialmente.

2.2 As bases conceituais da visão holográfica junguiana do mundo

Neste item, apresento os conceitos de *unus mundus* e de psique para sistematizar, ainda neste capítulo, essa cosmovisão segundo o referencial da Psicologia Analítica.

2.2.1 O conceito de *unus mundus*

Ao considerar o uso do termo *unus mundus* na obra de Jung e de seus comentadores Card (1991), Stevens (2003a) e Von Franz (1992), neste estudo empregoo com articulação e legitimidade suficientes de um conceito científico.

Samuels (1989, p. 149) explicou que “Por ser o assunto da psicologia tão difícil de apreender, os analistas junguianos, constantemente, fazem [...] incursões em outros campos, em busca de ajuda para melhor definir seu material.” Pensadores anteriores a Cristo, autores da Alquimia, filósofos do Oriente e cientistas da Física Quântica serviram como parâmetro para Jung e seus comentadores proporem o conceito de *unus mundus*.

Com o conceito de *unus mundus*, Jung defendeu que o plano empírico da realidade está sustentado no invisível:

[A nossa] [...] limitação à chamada realidade material ou concreta dos objetos percebidos pelos sentidos (...) procede em conformidade com o célebre princípio: *Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu* [nada existe no intelecto que antes não tenha passado pelos sentidos] (...) Sob este aspecto, é “real” tudo o que provém ou pelo menos parece provir direta ou indiretamente do mundo revelado pelos sentidos. (...) A limitação do conhecimento à realidade material arranca um pedaço excessivamente grande, ainda que fragmentário, da realidade total [...]. Nosso conceito prático de realidade parece, portanto, que precisa de revisão, e tanto é assim, que a literatura comum e diária começa a incluir os conceitos de “super” e “supra” em seu horizonte mental. Estou de pleno acordo com isto [...]. (JUNG, 1933/1991, p. 331, 332, §:742, 743, 745).

Jung (1952b/1969b) esclareceu que a concepção de um plano invisível da realidade, suporte para a empírica, remonta às proposições anteriores à época cristã, pois para Teofrasto o supra-sensível e o sensível estão unidos por um vínculo de comunhão e, de forma similar, para Plotino, as almas individuais são originadas da Alma do Mundo. A concepção platônica de realidade também se comunica com essas proposições de Jung. (NAGY, 2003).

Apesar da importância de todas as referências históricas acima mencionadas, a Alquimia Medieval¹, que se configurou como um campo de saber e de práticas da Europa, parece ser a de maior destaque na obra desse autor, pois a “[...] pesquisa de Jung sobre a Alquimia [...] levou-o à idéia de *unus mundus* ou de um mundo unitário.” (SAMUELS, 1993, p. 157). Esta importância foi destacada por Jung (1945/1991, p. 98, §: 221): “O espírito das ciências naturais também gerou a nossa psicologia moderna, que, sem o saber, continua a obra começada pelos alquimistas.”

Com a concepção de *unus mundus* (mundo uno) dos alquimistas, o mundo invisível e potencial do primeiro dia da criação foi introduzido na Psicologia Analítica como esclareceu Jung (1955/1956/1990, p. 291, §: 414) no excerto abaixo:

[O] [...] “*unus mundus*” (mundo uno). [...] é o mundo potencial do primeiro dia da criação, quando ainda nada existia in actu (atualmente), isto é, a duplicidade ou a pluralidade, mas apenas existia o Um. [...] [O] mundo potencial [...] significa a razão última e eterna de todo o ser empírico [...].

¹ A Alquimia Medieval foi campo de saber e de práticas que buscou uma substância capaz de transformar os metais inferiores em ouro ou conferir imortalidade ao homem, acompanhando ou simbolizando amiúde a procura da perfeição espiritual. (JUNG, 1945/1991).

Com a referida noção alquímica, Jung compartilhou da intuição Schopenhaueriana de que a base da realidade é uma unidade – o *unus mundus* dos filósofos medievais [praticantes da Alquimia] – uma ordem implicada do universo que transcende à divisão cartesiana de mente e corpo, assim como as nossas categorias humanas de espaço, tempo e causalidade. (STEVENS, 2003b).

Para Jung (1955/1956/1990, p. 219, 260, 295, 296, §: 328, 376, 422, 424):

[...] o “*unus mundus*” (mundo uno) é a unidade latente do mundo. [...] o *Unus Mundus* (mundo uno) transcendental, o mundo potencial e extratemporal. [...] Sem dúvida alguma, a idéia de *unus mundus* se baseia na suposição de que a multiplicidade do mundo empírico repousa no fundamento da unidade dele, e de que dois ou mais mundos separados, por princípio, não podem coexistir nem estar misturados entre si. [...] O fundo transcendental psicofísico corresponde ao “mundo potencial”, por estarem contidas nele todas as condições que determinam a forma dos fenômenos empíricos. Isso vale evidentemente tanto para a física como para a psicologia, ou mais exatamente para a macrofísica e para a psicologia da consciência.

O adjetivo transcendental, utilizado para qualificar o *unus mundus*, tem sentido equivalente a potencial e extratemporal. (JUNG, 1955/1956/1990). Esse pensador suíço acrescentou que transcendente é aquilo que é incógnito, ou além do conhecimento direto, pois pode ser abordado apenas indiretamente por meio de suas manifestações e irradiações. (JUNG, 1973/2003).

O *unus mundus* sustenta a realidade empírica, ou seja, “Manifesta-se [...] não apenas nos seres humanos mas também ao mesmo tempo em animais e inclusive em circunstâncias físicas.” (JUNG, 1972a/2002a, p. 399). Card (1991) acrescentou que com esse significado, Jung propôs o *unus mundus* como dotado de todas as pré-condições que determinam a forma do fenômeno empírico, tanto psíquico quanto físico.

Jung procurou encontrar validade para a hipótese do *unus mundus* ao considerar o axioma da teoria do conhecimento presente nas ciências naturais de sua época.

Aquilo que se oculta por trás de nosso mundo empírico parece de fato ser um “*unus mundus*” (mundo uno). Pelo menos isso é uma hipótese provável, que satisfaz ao axioma da teoria do conhecimento da parte das ciências naturais: *principia explicandi non sunt multiplicanda praeter necessitatem* (Os princípios de explicação não devem ser multiplicados além da necessidade), por estarem contidas nele todas as condições que determinam a forma dos fenômenos empíricos. (JUNG, 1955/1956/1990, p. 296, §: 424).

Esse conceito ou imagem [*unus mundus*] é usado por Jung para sugerir que cada extrato da existência está intimamente ligado com todos os outros, além de propor a

existência de um supraordenado e transcendente plano que coordena as partes separadas. (SAMUELS, 1993).

Além da importância da Alquimia para a formulação dessa perspectiva sobre a realidade na obra de Jung, é preciso reconhecer que ela já havia sido identificada por ele em obras produzidas anteriormente na história da humanidade.

A correspondência ou simpatia de todas as coisas é uma doutrina filosófica da Antiguidade que admite haver uma relação de dependência dos conteúdos do cosmos. Baseia-se na crença de que existe também um princípio divino e universal na menor parte de algo e que, por isso, ela concorda com todas as outras partes e com o todo. (JUNG, 1972b/2002b, p. 155).

Na Psicologia Analítica, o significado de *unus mundus* foi, por vezes, expresso mediante o de *anima mundi* da terminologia alquímica. A “[...] a *anima mundi* [a alma do mundo] [...] é uma força natural, responsável por todos os fenômenos da vida e da psique.” (JUNG, 1946/1991, p. 133, §: 393). A

[...] qualidade essencial [da alma] é a de vivificar e de ser viva. Por isso é apreciável sua representação como princípio de vida. [...] Tal como se depreende de uma série de textos, os alquimistas referem-se, com o seu conceito de *anima mundi*, à alma do mundo [...]. [...] seria um certo espírito do mundo macrocósmico e microcósmico, do qual dependeria, em segundo lugar, [...] a própria mobilidade e fluidez da natureza humana. (JUNG, 1943/1948/2003, p. 209, §: 263).

O significado do termo *unus mundus* também foi apresentado por meio da palavra gnóstica *pleroma* na obra de Jung. Essa palavra pertenceu ao vocabulário dos gnósticos: cristãos que, a partir dos séculos II e III d. C., resistiram às exigências impostas pelas autoridades dessa religião, bem como a aceitar as suas proposições. Esses cristãos “rebeldes” procuravam por um conhecimento diferente daquele dogmático, o qual foi definido pela palavra grega *gnose*. Para os gnósticos, *pleroma* é o termo que representa a plenitude do divino ou do mundo invisível. Este representa o reino do Deus desconhecido. (SINGER, 2002).

Se o *pleroma* é caracterizado pelo estado de unidade, como mundo visível, ele se torna dual:

[...] para um gnóstico, o dualismo deve se referir a uma divisão no seio da Plenitude, por meio da qual o Não-manifesto [*pleroma*] pode cobrar forma e, assim, a criação pode acontecer. O Não-manifesto se refere ao mundo invisível, ou à ordem implicada. Por definição o Não-manifesto não tem forma. Ao ingressar no mundo da forma, começa a se manifestar. Quando isso acontece, é possível a separação entre o mundo visível e o invisível. (SINGER, 2002, p. 163).

Jung (1917/1991) empregou a palavra em questão e propôs que os opostos são qualidades do *pleroma*, mas nele estão inexistentes, porque se anulam mutuamente. Tal informação é que a parte invisível da realidade empírica é constituída por uma dualidade potencial, isto é, carrega em si o estado de unidade que tende a aparecer sob a forma visível, distinta, concreta ou definida.

Carotenuto (2000, p. 183) propôs que as “[...] novas perspectivas da física e a nova visão do mundo que dela se derivam [...] mostram a extraordinária analogia com o [...] *Unus Mundus* [...].” Jung (1955/1956/1990) reconheceu na Física Quântica uma possibilidade de relação com a Psicologia Analítica para manter a concepção de um mundo invisível, sob o qual o empírico estaria sustentado e interconectado. A matéria, objeto de estudo da microfísica, e a psique, da Psicologia, parecem ter um fundamento comum na realidade, ou seja, estão enraizadas em um âmbito suprasensível e transcendental do que se reconhece como real:

O fundo comum da microfísica e da chamada psicologia do profundo é tanto físico como psíquico, e por isso não é nenhum dos dois, mas antes uma terceira coisa, uma natureza neutra, que no máximo pode ser concebida por meio de alusões, pois a natureza profunda dela é transcendental. (JUNG, 1955/1956/1990, p. 295, §: 423).

Samuels (1993) esclareceu que o termo gnóstico *pleroma*, utilizado na obra junguiana com sentido aproximado ao de *unus mundus*, também mantém forte associação com a Física Quântica, por meio do conceito de ordem implicada proposto por Bohm. Esta palavra gnóstica foi usada por Jung “[...] para designar um ‘lugar’ além das categorias de tempo-espaço [...] em que as tensões entre os opostos são extintas. [...] correspondendo ao que [...] Bohm definiu como ordem implicada da realidade que é subjacente à percebida.” (SAMUELS, 1993, p. 109).

Bohm e Jung utilizaram as suas mentes para explorar o desconhecido, com a esperança de romper e, de algum modo, tocar o que não pode ser ordinariamente tocado. Eles se mantiveram à margem, conscientes de que havia mais do que uma realidade, mais do que uma forma de conhecer, mais do que é visível. Ambos reconheciam a interconexão que constitui o jogo da vida e pela qual toda vida é afetada. (CARR, 2003).

Jung e Bohm chegaram a uma visão semelhante de que existe uma ordem *a priori* subjacente de onde as formas emergem. Ambos tiveram a visão de que forma e

significado estão enraizados em uma fonte gerativa da natureza que seria muito mais ampla do que qualquer expressão que ela possibilitasse. (CARR, 2003).

Esses pensadores exploraram uma visão do universo como totalidade, uma engrenagem da qual todos nós somos parte e de onde ninguém pode se separar. Eles incorporaram o *insight* de que enquanto o indivíduo é a única expressão da vida, há também uma realidade subjacente ao pessoal na qual todos nós estamos imersos. (CARR, 2003).

O conceito de ordem implicada (realidade potencial) proposto por Bohm está relacionado com o de *unus mundus*, ou seja, com a existência de um âmbito potencial da realidade subjacente ao empírico. (CARR, 2003; HANLEY, 2003; SINGER, 2002). O próprio Bohm (1990) afirmou que existe uma convergência importante entre o conceito de ordem implicada e a obra de Jung:

Eu desenvolvi a noção de ordem explicada [realidade manifesta] e de ordem implicada. A característica essencial foi de que todo o universo está de algum modo presente em tudo e que cada coisa está associada ao todo. A partir dessa proposição, conclui-se que em de alguma maneira e em algum nível tudo está associado ou pressupõe tudo, mas de forma que sob condições típicas da experiência ordinária, há uma considerável independência relativa entre as coisas. O propósito básico é então o de que a relação de associação não é meramente passiva ou superficial. Ao contrário, é ativa e essencial para o que cada coisa é. Como consequência, cada coisa está internamente relacionada com o todo, e consequentemente, a tudo mais. [...] A ordem explicada, que domina a experiência ordinária [...], portanto aparece como subsistindo por si mesma. Mas, na realidade, ela não pode ser entendida adequadamente sem considerá-la em seu enraizamento na realidade primária da ordem implicada. (BOHM, 1990, p. 273).

A ordem explicada, que é a realidade manifesta, está sustentada em uma totalidade de fluxo desconhecido e indefinível que é a base de todas as coisas e do próprio processo de pensamento. (BOHM, 1992). Esse físico atômico propôs o mundo tangível, audível e visível como apoiado em uma ordem não-diferenciada, que cria o universo como um todo unitário. (DICK, 1993).

Pautada pela Psicologia Analítica, em diálogo com autores da Física Quântica, como Bohm, Pereira (1998, p. 8) teorizou sobre o plano *unus mundus*: “A ordem externalizada através do mundo manifesto [...] flui a partir dessa dimensão autônoma, geradora de atividade.” Essa autora (1998, p. 3, 4) acrescentou que “A realidade não-manifesta é potencial de tudo que se manifestará no mundo concreto”.

Pereira (1998) afirmou ainda que a característica essencial da totalidade subjacente à realidade visível é a de ser um fluxo, ou melhor, de ser um movimento contínuo.

[...] qualquer evento, objeto ou entidade descritível é apenas um aspecto de uma totalidade desconhecida e indefinível de movimento fluente. Nessa nova visão de mundo tudo é um movimento total, ininterrupto e indiviso, e cada coisa é apenas uma faceta ou aspecto invariante deste movimento. [...] No campo da natureza tudo é fluxo. Na realidade profunda o movimento é a realidade primária. No mundo não-manifesto há apenas energia, informação enquanto potencial de tudo que se manifestará no mundo concreto. Aprendermos a realidade como Totalidade é convivermos com a idéia de fluxo de energia e de um movimento contínuo de mudança que lhe é inerente. (PEREIRA, 1998, p. 1, 2, 3, 4).

O movimento contínuo que se define pelo conceito de energia é a base criativa da realidade manifesta, pois ele encerra sempre novas possibilidades de concretizações. (PEREIRA, 1998).

Ao tentarmos compreender como surgem as formas, olhamos para o fluxo dos eventos em termos de fluxo de energia. O conceito de energia formulado no século XIX, serve como conceito unificador que nos permite abordar a realidade em suas várias dimensões, não restringindo-se ao que é visível e concreto. O fluxo energético que está na base do Universo, do tempo, da mudança do vir a ser traz em si um determinismo inerente. O fluxo energético organiza-se em formas [...] que permitem que, a cada momento, novos níveis de organização possam revelar-se. Há a energia como princípio de mudança. Há campos que se organizam e que passam a ser habituais, mas que, ao abrigarem a energia dentro deles, criam a perspectiva de novas mudanças, num eterno vir a ser, confirmando a qualidade indeterminada que persiste na natureza. (PEREIRA, 1998, p. 17, 18).

No plano transcendente, o *unus mundus* para Jung, ou da ordem implicada para Bohm, o tempo e o espaço não são absolutos, pois aquele é dotado da propriedade não-local. A esfera não-manifesta traz uma importante conseqüência para a realidade empírica: confere-lhe a propriedade da não-localidade. Os experimentos de Bell, no campo da Física Quântica, permitiram sustentar a hipótese da não-localidade presente na noção de *unus mundus* da obra junguiana, como esclareço com o excerto seguinte:

Até agora, a ciência ortodoxa não tem uma razão real para questionar o pressuposto da "localidade", a qual mantém a afirmação de que toda relação de causa e efeito são mediadas por alguma interação local: Uma bola de bilhar bate em outra bola em um lugar definido; a engrenagem de uma máquina se movimenta ao encontrar com outro dispositivo que a ativa mecanicamente. A idéia de "localidade" está subjacente à maneira de enxergar a realidade pelo princípio da causa e efeito. As influências não locais não são mediadas por campos ou por qualquer outra coisa. Quando A se conecta a B não-localmente, nada intervém no espaço comum; portanto nenhuma quantidade de matéria interposta pode impedir essa interação. As influências não-locais não diminuem com a distância. [...] As

influências não-locais atuam instantaneamente. [...]. Além disso, essas conexões não-mediadas [...] estão presentes [...] subjazem a todos os eventos da vida cotidiana. As conexões não-locais são ubíquas porque a realidade na essência é não-local. (HERBERT, 1988, p. 313, 318, 319).

Embora seja difícil delinear características precisas para esses dois mundos, o visível e o invisível, é possível atribuir-lhes modos de funcionamento distintos. O mundo empírico tem como características a ordem e estabilidade, a matéria, a forma, as partes (os itens), o objetivo, a definição, a conclusão, o contingenciamento do tempo e do espaço. O invisível, por sua vez, tem como propriedades, o caos e fluxo, a energia, o formativo, o sistema, o processo, o indefinido, o infinito, a condição de permanente evolução e a não-localidade. (SINGER, 2002).

Do exposto acima, é possível dizer que a bibliografia estudada para a escrita deste capítulo possibilita depreender duas características principais para o *unus mundus*, mas sem considerá-las como atributos finais do que é visto como processo, movimento, possibilidade, conexão em vez de substância, forma, delimitação e estado.

A primeira característica é a de que o *unus mundus* é um plano invisível da realidade no qual está fundamentado o empírico que corresponde ao das formas distintas e manifestas. Nesse fundamento comum, as partes separadas da realidade empírica estão em estado de ligação não-local, isto é, não é condicionado pelo tempo e espaço. A segunda característica é a de que o *unus mundus* é movimento que encerra fluxo infinito de potencialidades para novas configurações do plano visível.

2.2.2 O conceito de psique

Jung produziu conhecimento sobre a psique, mas admitiu que ela era “[...] um terreno estranho, pouco explorado [...]” (JUNG, 1928a/1991a, p. 483, §: 979) que impedia o desenvolvimento de uma “[...] idéia do que ela é em si [...]” (JUNG, 1972b/2002b, p. 244). Conforti (2003, p. 41) esclareceu que para esse pensador “[...] a psique resiste ao fato de ser enquadrada em definições comuns e funciona em um modo mercurial para fugir da interpretação reducionista.”

Jung (1972b/2002b) delimitou psique como processo, enfatizando o seu funcionamento. Esse enfoque processual valorizou-a como experiência e se dedicou a

identificar a vivência que ela possibilita. Esse autor propôs que “[...] nossas elucubrações [...] não podem estabelecer mais do que é expresso na seguinte sentença: assim se comporta a psique. O pesquisador honesto deixará de lado a questão da substância.” (JUNG, 1945/2002, p. 205, §: 384). Assim, ele evitou “[...] a tendência da mente de tornar processos em coisas [...].” (MANSFIELD, 1995, p. 157).

Considerar o modo com o qual a psique se comporta demanda “[...] compreendermos os processos que fundamentam a emergência de significado simbólico na mente humana.” (KNOX, 2004, p. 80). Esses processos têm como base a energia psíquica a qual torna possível “[...] considerar a psique, pelo menos provisoriamente, como um sistema energético [...].” (JUNG, 1928/1969, p. 6, §: 11). Tal energia é aspecto que explicita o funcionamento da psique, pois “[...] os fenômenos psíquicos têm um aspecto energético, em virtude do que eles podem ser classificados justamente como ‘fenômeno’”. (JUNG, 1946/1991, p. 169, §: 441).

Jung (1928/1969) denominou a energia psíquica como libido e compreendeu-a como movimento formado pelas intensidades dos conteúdos psíquicos do sujeito. A energia psíquica equivale a valor psicológico.

A idéia de valor psicológico para Jung é definida como a intensidade e valência do afeto associado aos elementos da experiência. (JONES, 2002a). O valor psicológico, nesse sentido, “[...] nos diz, por exemplo, se uma coisa é aceitável, se ela nos agrada ou não.” (JUNG, 1935/1989, p. 30, §: 23).

Em vez de uma abordagem qualitativa, foi empregada uma quantitativa para definir energia, porque esse autor (1928/1969) não atribuiu a ela um conteúdo único como, por exemplo, o sexual. À energia podem estar associados inúmeros conteúdos os quais na terminologia junguiana são denominados de opostos. “Os opostos são qualidades extremas de um determinado estado [...]” (JUNG, 1946/1991, p. 144, §: 407), como claro e escuro, masculino e feminino, entre outros. Estes representam importante suporte para o fluxo que caracteriza a energia e, portanto, para constituir a psique como processo: experiência. (EENWYK, 1997).

A energia não se define por nenhum par de opostos específico, pois se assim tivesse proposto Jung, ele teria usado a abordagem qualitativa, mas, por meio da quantitativa, delimitou energia como intensidade. Esta pode recair sobre diferentes qualidades, ou seja, os diversos opostos:

O conceito de energia implica também o de oponibilidade, pois um escoamento de energia pressupõe necessariamente a existência de um

contrário, isto é, dois estados diferentes, sem os quais não pode haver nem mesmo um escoamento. Todo fenômeno energético (e não há fenômeno que não seja energético) apresenta começo e fim, alto e baixo, quente e frio, antes e depois, origem e finalidade etc., isto é, pares de opostos. O conceito de energia é inseparável da idéia de oposição; o mesmo acontece com o conceito de libido. (JUNG, 1921/1991, p. 199, §: 367).

Após o exposto, é possível afirmar que a psique é entendida como experiência formada por significado e tonalidade os quais, gerados por meio de associações entre opostos com intensidades distintas, definem-na como processo.

A psique, valorizada por meio da energia que a constitui como movimento, forma importante base para a percepção ou apercepção humana: a apreensão que o sujeito tem da realidade, de si e do outro se organiza a partir dos opostos dotados de diferentes intensidades. (JUNG, 1933/1991).

Nesse sentido, é possível se indagar: “Como poderia ter ocorrido ao homem a idéia de dividir o cosmos, baseando-se na analogia de dia e noite, verão e inverno, num mundo luminoso diurno e um mundo obscuro noturno [...] se não tivesse encontrado em si mesmo um modelo para isso [...]” (JUNG, 1938/1954/2002, p. 108, §: 187).

A possibilidade de o sujeito perceber o mundo por meio da dualidade se sustenta pelos valores psicológicos associados aos opostos. A percepção dual da realidade encontra respaldo na própria natureza da psique, ou seja, a de ser formada por opostos que ganham diferentes valores para o sujeito na relação que ele estabelece com o mundo.

Para compreender a psique como processo e a atividade de percepção, Jung propôs três níveis psíquicos nos quais foram incluídos desde a superfície consciente até o inconsciente coletivo: “[...] em primeiro lugar [...] a consciência, depois o assim chamado inconsciente pessoal, e finalmente um segmento de tamanho indefinido do inconsciente coletivo, cujos arquétipos são comuns a toda humanidade.” (JUNG, 1950/2002, p. 353, §: 634). Desenvolvi abaixo apenas os conceitos de inconsciente coletivo e de consciência, pois os julgo essenciais para desenvolver os tópicos abordados neste capítulo.

O inconsciente denominado como coletivo que é formado pelos arquétipos é a origem da energia psíquica, pois ele “[...] representa uma *condição ou base da psique em geral*, universalmente presente e sempre idêntica a si mesma.” (JUNG, 1951/1982, p. 5, §: 12). “Os arquétipos são fonte de energia.” (JUNG, 1989, p. 135) e, portanto, o

substrato para o movimento que formam a experiência e a percepção que o sujeito tem da realidade.

A “[...] a bipolaridade do arquétipo.” (JUNG, 1944/1994, p. 492, §: 553) cria probabilidades de a energia se configurar sob determinados padrões que se concretizam por meio das diferentes combinações dos opostos e das intensidades associadas a eles. Com o conceito de arquétipo, foi introduzida a hipótese de que o homem herda determinados padrões de configuração da energia: de valência e de associação dos opostos. Com o arquétipo, o “[...] que é herdado não são as idéias, mas as formas [de apreensão] [...].” (JUNG, 1938/1954/2002, p. 91, §: 155). O arquétipo, nesse sentido,

[...] é “dotado de força geradora”, pois é uma organização herdada da energia psíquica, sistema sólido que não é apenas expressão mas também possibilidade do desencadear do processo energético. Caracteriza, por um lado, o modo como o processo energético sempre ocorreu desde as mais remotas eras e torna possível que continue ocorrendo regularmente, ao ensejar tal apreensão ou compreensão psíquica de situações, que a vida possa receber sua continuidade. [...]. Representa a formula aplicável e sem a qual impossível seria a apreensão de uma nova situação. (JUNG, 1921/1991, p. 422, §: 841).

Von Franz (1974, p. 155) esclareceu essa característica do arquétipo, ao afirmar que:

Os arquétipos primariamente representam unidades dinâmicas da energia psíquica. Nos processos pré-conscientes, eles assimilam o material representacional originado no mundo fenomênico a [...] modelos específicos, para que assim eles possam se tornar perceptíveis introspectivamente como acontecimentos “psíquicos”. (VON FRANZ, 1974, p. 155).

Com esse conceito, foi postulada a existência de tipos de percepção da realidade como mais prováveis para o ser humano: padrões tipicamente humanos de apreensão. Os arquétipos trazem a probabilidade maior de o indivíduo ter a percepção sob determinados padrões que são definidos como tipos, ou melhor, típicos do homem: “Há tantos arquétipos quantas situações típicas na vida.” (JUNG, 1936/2002, p. 58, §: 99).

De acordo com Conforti (2003, p. 95, 118), é possível “[...] inferir a natureza de um arquétipo constelado mediante a sua emergência em padrões. [...] A regularidade de repetição do padrão indica a força de constelações pré-formadas, arquetípicas [...].” (CONFORTI, 2003, p. 95, 118).

Jung introduziu uma maneira de conceber a existência de *a priori* na psique, sem a perspectiva determinista, porque o postulou por meio de um raciocínio probabilístico:

“O arquétipo representa a *probabilidade psíquica*, porque retrata os acontecimentos [...] [psíquicos] na forma de *tipos*.” (JUNG, 1952b/1969b, p. 515, §: 964).

Jung (1936/2002, p. 58, §: 99) cogitou que foram as “Intermináveis repetições [que] imprimiram essas experiências [arquétipos] na constituição psíquica, [...] precipuamente apenas [como] formas sem conteúdo, representando a mera possibilidade de um determinado tipo de percepção [...]” Esse autor propôs também uma outra possibilidade para o surgimento arquetípico, ou seja, ele apareceu com a vida:

Já me perguntaram muitas vezes donde procede o arquétipo. É um dado adquirido ou não? É-nos impossível responder diretamente a esta pergunta. [...] os arquétipos são fatores [...] que só podem ser conhecidos pelos seus efeitos. Os arquétipos são anteriores à consciência e, provavelmente, são eles que formam as dominantes [...] da psique em geral, assemelhando-se ao sistema axial dos cristais que existe em potência na água-mãe, mas não é diretamente perceptível pela observação. [...] Do ponto de vista empírico, contudo, o arquétipo jamais se forma no interior da vida orgânica em geral. Ele aparece ao mesmo tempo que a vida. (JUNG, 1942/1948/1980, p. 148, §: 223).

Em um outro momento de sua obra, Jung sugeriu a necessidade de se abandonar a definição para a origem do arquétipo: “Saber se [...] os arquétipos tiveram uma origem de algum modo, é uma questão metafísica e não comporta por isso uma resposta.” (JUNG, 1938/1954/2002, p. 108, §: 187).

Com o conceito de arquétipo, me apropriei do fato de a “A teoria de Jung pressupor um fundamento originado na evolução da espécie [...] que guia ou canaliza a nossa experiência viva em caminhos particulares.” (JONES, 2004, p. 226). Considero, nesta tese, o conceito de arquétipo no que concerne à “[...] organização arquetípica da nossa experiência [...]” (JACOBY, 1999, p. 58).

O termo “constelação” foi empregado por Jung para se referir à ativação dos arquétipos na experiência psíquica: “A constelação de um arquétipo funciona como uma atração estável ou periódica, orientando o conteúdo a partir desses campos que existem *a priori*. Isso introduz o indivíduo a um conjunto de experiências e influências que estão em sintonia com o arquétipo ativado.” (CONFORTI, 2003, p. 133).

Se, por meio do conceito de arquétipo, Jung definiu a existência de tipos básicos de configuração da energia psíquica, isto é, dos padrões de opostos, com o de complexo, também introduziu os componentes ambiental e biográfico no funcionamento psíquico. “Complexo” é o termo empregado por Jung para delimitar a associação entre os padrões arquetípicos de configuração da energia e a história pessoal do indivíduo.

Em meus estudos sobre os fenômenos das associações, mostrei que existem certos agrupamentos de elementos psíquicos em torno de conteúdos afetivamente acentuados, que eu denominei como complexos. O conteúdo afetivamente acentuado, ou complexo, é constituído de um elemento central e de um grande número de associações secundariamente consteladas [ativadas]. O elemento nuclear consiste de dois componentes: primeiro, um fator determinado pela experiência e [...] relacionado ao ambiente; segundo, um fator inato que compõem o caráter do indivíduo e determinado pela sua disposição [arquetípica]. (JUNG, 1928/1969, p. 10, 11, §: 17).

O arquétipo serve de base aos complexos, pois:

Com a experiência crescente, comprovou-se [...] não serem os complexos ilimitadamente variáveis, mas pertencerem quase sempre a determinadas categorias, que aos poucos receberam depois as denominações já tão popularmente conhecidas hoje como, por exemplo, complexo de inferioridade, de autoridade, de Édipo, de medo, e outras. Já o próprio fato da existência de tipos de complexos bem caracterizados e reconhecíveis indica que eles se baseiam em fundamentos típicos correspondentes [...]. Para esse aspecto [...] escolhi [...] a denominação “arquétipo”. (Jung, 1956/1991, p. 9, 10).

Na psique, a expressão dos opostos por meio de conteúdos específicos compõe os complexos e não os arquétipos. O complexo é a atualização singular do potencial arquetípico, porque nele os opostos, dotados de diferentes intensidades, se constituem e se associam por meio de conteúdos específicos, condicionados pela biografia do sujeito. A experiência psíquica potencial está no plano arquetípico, ao passo que a concreta e vivida, no complexo.

O tipo potencial de percepção, que está no nível arquetípico, se torna concreto e experimentado em termos subjetivos pelo sujeito, quando já se diferencia na forma de um complexo. Neste, cujo cerne é um arquétipo, a associação e intensidade dos opostos tornam mais provável ao sujeito uma determinada percepção da realidade e de si próprio.

A constelação subjetiva:

[...] ressaltará infalivelmente, no ato da apercepção de um novo conteúdo, aquelas qualidades ou momentos que parecem relevantes ao conteúdo subjetivo. Acontece, então, uma escolha ou um julgamento que exclui os elementos irrelevantes. O que é relevante ou irrelevante será decidido pela constelação ou combinação prévia dos conteúdos. [...]. (JUNG, 1921/1991, p. 395, 396, §: 768, 769).

Até o presente momento do texto, estou usando o termo “conteúdo” para especificar a representação dos opostos associados a intensidades que formam o

complexo. O conceito de símbolo concatena essas duas dimensões, pois é conteúdo e valor psicológico, permitindo cogitá-las em um único componente psíquico.

O símbolo é expressão da situação momentânea, tanto inconsciente quanto consciente, pois é o produto da constelação psíquica que “[...] é o resultado da atividade espontânea do inconsciente, por um lado, e da situação momentânea da consciência, por outro, que sempre estimula as atividades dos materiais subliminares relevantes e inibe os irrelevantes.” (JUNG, 1921/1991, p. 418, §: 829).

A psique “[...] cria símbolos cuja base é o arquétipo inconsciente e cuja imagem aparente provém das idéias que o consciente adquiriu. Os símbolos funcionam como transformadores [...]”. (JUNG, 1912/1952/1986, p. 221, §: 344). Estes permitem que a energia em nível arquetípico seja expressa no plano pessoal. Com isso, é possível dizer que a “[...] transformação da energia [...] é realizada por meio do símbolo.” (JUNG, 1928/1969, p. 61, §: 113). Os símbolos da libido “[...] apresentam-se diretamente como opostos ou podem ser considerados como tais [...]”. (JUNG, 1921/1991, p. 199, §: 367).

O tipo potencial de percepção, que está no nível arquetípico, se torna concreto e experimentado em termos subjetivos pelo sujeito, quando já se diferencia na forma de um complexo que é expresso por meio de símbolos. O símbolo, assim, é o registro empírico dos padrões de percepção do sujeito.

Desse modo, o símbolo é consequência de um processo de diferenciação progressiva dos opostos e intensidades potenciais arquetípicas até atingir o nível do complexo em que essas duas dimensões conteúdo e valor se condensam. Esse processo que culmina com a simbolização é condição para a consciência, como explicou Samuels (1993, p. 45):

Diferenciação, uma palavra freqüentemente usada por Jung significa distinguir partes do todo, discriminar, separar o que estava anteriormente unido no inconsciente [...]. Diferenciação é tanto um processo natural de crescimento quanto uma tarefa conscientemente assumida. [...] No estado original dos opostos, eles existem em um estado de junção. A diferenciação deles é necessária antes que a síntese consciente seja possível.

A marca que define a consciência é a de discriminar: separar os opostos que na natureza os opostos aparecem juntos. Apesar de uma vez separados, os dois podem se tornar relacionados na consciência. (SAMUELS, 1993).

A consciência representa o estágio máximo de diferenciação da experiência e do processo psíquico descrito acima. Consciência é formada pelos símbolos que estão relacionados ao eu. Um símbolo “[...] me é consciente enquanto estiver relacionado com o [...] eu.” (JUNG, 1921/1991, p. 406, §: 796).

O eu representa a instância psíquica “[...] conscientemente identificada com uma história de vida, uma narrativa pessoal e identidade.” (YOUNG-EINSENDRATH; HALL, 1991, p. 4) e, nas palavras de Jung (1935/1989, p. 7, §: 18), “[...] o ego [...] [é] formado primeiramente por uma percepção geral de nosso corpo e existência e, a seguir, pelos registros de nossa memória.”

A consciência “[...] é, por natureza, sempre unilateral e esta unilateralidade resulta da essência mesma [dela] [...] ficando sempre limitada a um estreitíssimo círculo.” (JUNG, 1939/1980, p. 556, §: 897). Esta não abriga mais do que um número diminuto de símbolos simultaneamente.

Enquanto a consciência é o registro de uma pequena parcela da experiência psíquica, o inconsciente é a totalidade “[...] de todos os fatores psíquicos subliminares, um ‘espetáculo total’ de natureza potencial. Ele constitui a disposição total da qual a consciência só retira pequenos fragmentos de cada vez.” (JUNG, 1939/1980, p. 557, §: 897).

Os símbolos que constituem os complexos da psique podem também permanecer inconscientes para o eu, formando o inconsciente pessoal que “[...] é constituído essencialmente de conteúdos que já foram conscientes e no entanto desapareceram da consciência por terem sido esquecidos ou reprimidos [...].” (JUNG, 1936/2002, p. 53, §: 88).

Posto isto, deparei da bibliografia consultada que a psique pode ser definida por meio de três características básicas que respeitam a necessidade de concebê-la sem substancializá-la.

A primeira característica da psique é a de que é experiência formada por significado e tonalidade os quais, gerados por meio de associações entre opostos com intensidades distintas, definem-na como processo. A segunda característica da psique é a de que a percepção se sustenta pelos valores psicológicos associados aos opostos. A percepção dual da realidade encontra respaldo na própria natureza da psique: nos opostos que ganham diferentes valores para o sujeito na relação que ele estabelece com

o mundo. A terceira característica da psique é a de produzir símbolo que é produto da experiência, sendo a máxima diferenciação das sínteses produzidas no encontro dos condicionantes arquetípicos, biográficos e ambientais.

2.3 A visão holográfica junguiana do mundo

O homem, assim como os demais componentes da realidade empírica, estão ligados ao fundamento do mundo, *unus mundus*. Jung (1955/1956/1990, p. 294, §: 421) propôs que o “[...] próprio homem em parte é empírico, em parte é transcendental [...]”. A proposta de filiação do homem e do empírico a uma realidade que os ultrapassa foi cogitada por Carr (2003), Hanley (2003), Peat (1997), Pereira (1991), Singer (2002) e Stein (2001).

A psique “[...] participa, em suas camadas mais profundas, de uma forma de existência transespacial e transtemporal e que, por conseqüência, pertence àquilo que [...] é designado pelo nome de ‘eternidade’ [o *unus mundus*] [...]” (JUNG, 1934b/1991b, p. 367, §: 815). O consciente e o inconsciente “[...] são vivências psíquicas que se apóiam num fundamento obscuro e indevassável.” (JUNG, 1928/2001, p. 94, §: 355).

Os “[...] arquetípos são os componentes mediadores do *unus mundus*.” (CARD, 1991, p.29), porque funcionam como pontes entre os opostos indiferenciados do mundo potencial e a experiência psíquica que os diferencia e os exprime de forma singular e polarizada. Essa formação psíquica cumpre, por isso, a função de imprimir um primeiro nível de expressão psicológica do *unus mundus*. A consciência pode ser considerada, nesse sentido, “[...] campo de manifestação de uma realidade mais abrangente, existente *a priori* [...] que busca a oportunidade para se manifestar.” (PEREIRA, 1991, p. 5).

Ao considerar os extratos acima, é possível dizer que a relação entre psique e *unus mundus* é a de parte que contém o todo. Nesse caso, para estabelecer essa associação,

[...] o padrão de interesse é a habilidade de o todo reproduzir a si mesmo em seus componentes. A reprodução ocorre na holografia [...] ou na psique, na estrutura psíquica de um indivíduo [...]. Mais uma vez, o padrão geral a ser discernido é o de o todo estar contido ou refletido em cada parte que compõe o todo. (BURKE, 2003, p. 173).

Desse modo, a psique é parte que contém o plano potencial em seu funcionamento, na medida em que o psíquico incorpora do plano invisível as características de ligação não-local e de movimento que concretiza novas potencialidades no plano visível.

Propus explicitar essa relação, por meio do esclarecimento da auto-regulação psicológica, pois ela explicita na psique a presença dessas características de funcionamento do plano invisível.

Para isso, é preciso assumir que “[...] a psique é um sistema de auto-regulação”. (JUNG, 1917/1943/1989, p. 53, §: 92) o qual corresponde ao impulso para ampliar continuamente as referências conscientes, criando diferentes possibilidades de percepção para o sujeito. Com esse processo, a unilateralidade da consciência é compensada, na medida em que oferece novos parâmetros para o consciente.

Essa tendência auto-regulatória foi denominada de individuação e entendida como diferenciação contínua da psique que possibilita ao sujeito sínteses psicológicas cada vez mais amplas sobre si, o outro e o mundo, ao mesmo tempo em que o singularizam. (STEIN, s/d). Nesse sentido, o “[...] desenvolvimento da personalidade exige sua diferenciação [...]” (JUNG, 1928/2001, p. 26, §: 240).

A não-localidade do todo *unus mundus* também marca presença na parte, a psique, por meio da auto-regulação psíquica, porque a tendência à expansão das referências psicológicas é ubíqua: existe como um elemento do processo de individuação independentemente da localização espaço-temporal em que se encontra a psique.

Além disso, essa propriedade se faz presente na psique também à medida que a experiência e os seus símbolos não são condicionados apenas pelas interações locais do o sujeito, mas também pelo tipo de associação não-local definida com o conceito de *unus mundus*.

A auto-regulação, formada pelas duas características definidas acima, geram na psique o movimento concretizador de novas potencialidades que produz símbolos. Os símbolos são componentes importantes que possibilitam a atividade auto-regulatória, ao mesmo tempo em que são fruto dela, unindo os diferentes níveis da energia que formam o processo psíquico: o arquétipo, o complexo e a consciência. Eles fazem a passagem de uma forma inacessível de energia à outra, passível de ser reconhecida pela consciência,

pois “[...] são a melhor expressão para algo desconhecido – pontes estabelecidas na direção de um campo não visível.” (JUNG, 1922/1966, p. 76, §: 116).

Com eles, são expressos novos potenciais arquetípicos, isto é, novas associações de opostos com diferentes intensidades. Por isso, é possível dizer que a individuação “[...] significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades [...] do ser humano. [...] A singularidade de um indivíduo [...] [é] uma combinação única, [...] uma diferenciação gradual de [...] faculdades que em si mesmas são universais.” (JUNG, 1928/2001, p. 49, 50, §: 267).

A contínua diferenciação arquetípica presente na auto-regulação da psique permite por meio do símbolo a decodificação do movimento e da unidade do *unus mundus* na codificação do tempo e espaço histórico-social. A individuação visa à integridade do sujeito, que é entendida como a condição de se aliar ao fundamento invisível, por meio de um movimento de expressão de novas potencialidades arquetípicas.

O arquétipo central denominado de Self ou si-mesmo foi considerado como o propulsor da auto-regulação. (JUNG, 1928/2001). O Self é um conceito que faz referência à inserção da totalidade potencial na psique, enquanto o *unus mundus*, por sua vez, define a existência dessa totalidade como um plano do universo. Desse modo, é possível também “[...] traduzir ‘individuação’ como ‘tornar-se si-mesmo’ [...] ou ‘o realizar do si-mesmo’. [...] [A] meta da individuação [...] é, [a] [...] realização do si-mesmo [...].” (JUNG, 1928/2001, p. 49, 50, 71, §: 267, 310).

É o Self que introduz o princípio holográfico na auto-organização psíquica, destinando-a a fazer contínuas diferenciações do potencial arquetípico para ampliar o campo de percepção do sujeito: “Cada um desses dois todos, holograma e Self, [...] é feito de componentes cujas qualidades refletem as qualidades do todo do qual são uma parte.” (BURKE, 2003, p. 173).

Os “[...] processos inconscientes [...] contêm todos os elementos necessários para a auto-regulação da psique [...].” (JUNG, 1928/2001, p. 275, §: 53), sendo expressos pela dimensão finalística do símbolo. É possível dizer, assim, que, “Por um lado, o inconsciente é um processo puramente natural sem objetivo; mas por outro lado tem o endereçamento potencial, típico de todo processo energético, [...] constituindo-se assim finalidade da meta.” (JUNG, 1928/2001, p. 106, 107, §: 386).

A finalidade contida no símbolo, um dos índices propostos por Jung para se ter acesso à auto-regulação psíquica, valoriza o fato de que “[...] toda vivência contém uma mudança [...]” (JUNG, 1912/1952/1986, p. 315, §: 500), ou ainda que “[...] o inconsciente é uma disposição [...] de natureza criativa.” (JUNG, 1936/1980, p. 542, §: 875). Com essa idéia final, é possível reconhecer que o “[...] inconsciente tem uma tendência de totalidade [...]” (JUNG, 1950/2000, p. 233, §: 1485). A finalidade contida no símbolo permite considerar o que, segundo Capra (2003, p. 80), foi definido como “[...] o surgimento espontâneo de uma nova ordem, que é a base da criatividade intrínseca da vida.”

A finalidade aponta para que “[...] os fenômenos psíquicos sejam essencialmente dirigidos para um determinado fim.” (JUNG, 1912/1952/1986, p. 50, §: 90), ou melhor, para uma “[...] ‘tensão psicológica imanente dirigida a um objetivo futuro’ [...] [o] ‘sentido de um objetivo a alcançar’.” (JUNG, 1928b/1991b, p. 179, §: 456). Esta não é confundida com a perspectiva teleológica porque nela não há a idéia de que existe um objetivo ou propósito antecipados: uma causa estabelecida no início. Seria uma falácia interpretar a finalidade contida no símbolo como uma direção que busca atingir um fim pré-estabelecido antecipadamente: um ponto de chegada pré-existente. (JUNG, 1928b/1991b).

Com a finalidade, o símbolo traz o pressentimento e não apenas o retrato, pois além de ser um registro do presente das oposições e intensidades do processo psíquico, também encaminha novas possibilidades de associação de opostos para serem diferenciadas. Em outras palavras, a finalidade revela a possibilidade de o sujeito ampliar a percepção de si, do outro e do mundo.

Por meio da finalidade contida no símbolo, reforço a visão holográfica do mundo de que o todo está contido na parte, ao encontrar na psique as duas características do *unus mundus*: a não-localidade e o movimento que oferece novas potencialidades.

A idéia de auto-regulação psíquica apresentada acima mantém fortes relações com o Estruturalismo, que é uma corrente de pensamento de meados do século XX, pois com ela Jung valorizou a existência de um funcionamento próprio da psique, de limites que lhe demarcam fronteiras com relação ao ambiente e de um potencial intrínseco para se conservar ou se enriquecer pelo jogo de suas transformações. (GAILLARD, 2003; JONES, 2003, 2004; KUGLER, 2002)

A auto-regulação se assemelha à auto-organização dos organismos vivos proposta por Prigogine (1980). Esta representa o grau relativo de autonomia desses organismos para ampliarem a sua organização, tornando-a mais complexa. O fato de interagir com o ambiente é uma variável importante desse processo, mas a sua ordenação advém em escala maior do interior orgânico.

O arquétipo Self, que ocupa lugar central no processo de auto-regulação psíquica, poderia ser considerado na teoria dos sistemas dinâmicos como princípio organizador super-ordenado que inclui o sistema da psique e também o sistema psique-mundo. (HOGENSON, 2004).

Tanto a auto-regulação proposta por Jung quanto a auto-organização definida por Prigogine (1980) permitem considerar na psique a inclinação para se expandir e se tornar mais complexa, por meio de contínuas diferenciações que manifestam novas associações de opostos com intensidades ainda desconhecidas pelo sujeito.

O processo *autopoiésis*, defendido por Maturana (1998) na biociência, é também semelhante ao de auto-regulação psíquica: “Do grego (autos, próprio e poiésis, fazer, produzir), *autopoiésis* significa ‘produzir a si mesmo’ e se refere aos sistemas cujos processos produzem seus componentes e padrões e cujas interações e transformações regeram o próprio sistema que o produz.” (Josso, 2004, p. 20). A psique pode ser entendida, assim, como um sistema *autopoiético*, porque:

Um sistema constituído como unidade, como uma rede de produção de componentes que em suas interações geram a mesma rede que os produz, e constituem seus limites como parte dele em seu espaço de existência, é um sistema *autopoiético*. [...] Em princípio, pode haver sistemas *autopoiéticos* em qualquer espaço em que se possa realizar a organização *autopoiética*. (MATURANA, 1998, p. 200).

Do exposto neste capítulo, é possível dizer que a cosmovisão caracterizada mediante o estudo do termo “holográfico” definiu uma perspectiva de realidade: a parte contém o todo. Desenvolvi essa proposição central segundo a teoria junguiana, ao propor que o *unus mundus* se faz presente na psique, assim como nas partes que compõem a realidade empírica.

Pretendi demonstrar anteriormente que a visão holográfica contida na obra de Jung é vantajosa, no entanto Samuels (1992, 1995) criticou-a por causa do risco de ser confundida com uma cosmovisão que impede outras imagens da realidade ou invalida a especificidade de cada parte dela, como o psíquico, o social e o material.

Como afirmei no primeiro capítulo deste estudo, o princípio epistemológico *esse in anima* proposto pela Psicologia Analítica valoriza a experiência como meio para a produção de conhecimento. Embora o mundo tenha sido concebido como holográfico e não apenas a psique, para o ponto de vista *esse in anima*, que é o psicológico, o caráter holográfico da realidade é considerado por meio da experiência que o sujeito tem dela.

A visão holográfica proposta por Jung atribui ao mundo e não apenas à psique a condição de ser formada por partes que contêm o todo potencial; no entanto, para a Psicologia Analítica, é a experiência psíquica que traz a propriedade holográfica que interessa a essa disciplina.

Fugiria aos objetos desta tese e seria muita pretensão minha detalhar o funcionamento holográfico da realidade fora do ponto de vista psicológico (*esse in anima*), ou seja, fora da experiência psíquica. Isso significaria considerar a especificidade da realidade fora do ponto de vista em questão, o que ultrapassaria os objetivos deste trabalho.

Para este estudo, realizado sob o ponto de vista *esse in anima*, a holografia constitutiva da realidade é considerada mediante a experiência psíquica expressa por meio de símbolos.

Da perspectiva *esse in anima*, a vivência psíquica simbolizada configura e traduz a holografia presente e constitutiva do mundo de uma forma particular e que a torna acessível. Levar em conta a visão holográfica da realidade pressupõe, então, considerar a experiência psíquica que o homem tem dela.

Essa proposição se justifica ao definir a psique e seus símbolos como enraizados em um fundamento comum, no *unus mundus*. Em termos mais específicos, a cosmovisão holográfica em um trabalho junguiano pressupõe considerar um aspecto do processo de auto-regulação psíquica: a dimensão finalística contida nos símbolos.

Ao considerar os símbolos da experiência psíquica, é possível levar em conta aspectos da auto-organização da realidade, ou seja, considerar nela as propriedades do mundo potencial: a não-localidade e o movimento que oferece novas potencialidades. A experiência psíquica simbolizada é uma parte que processa indicações não apenas para si, mas também para o mundo, porque a ele está conectada em sua base, e não separada dele, pois “*A priori* nada impede de pensar na possibilidade de que as tendências inconscientes tenham um objetivo situado além da pessoa humana [...]” (JUNG,

1928/2001, p. 9, §: 216). Jung (1928/2001, p. 54, §: 275) acrescentou ainda que “[...] o inconsciente produz conteúdos válidos não só para o indivíduo, mas para os outros: para muitos e talvez para todos.” Brown e Zinkin (2000, p. 250) parecem concordar com essa afirmação: “Como um campo de coerência e de valência, a psique ou o ‘supraordenado Self’ tem uma função homeostática de balancear a estabilidade e a mudança, e inclui indivíduos, grupos, contextos sociais e o cosmos.”

A partir dos símbolos, proponho considerar aspectos das propriedades do *unus mundus* presentes no processo de auto-organização da realidade. Para isso, a realidade deve ser objeto de experimentação psicológica para que novas indicações possam surgir para ela. O processo de auto-organização da realidade tem como via de revelação a experiência psíquica simbolizada. Tal experiência é, assim, o ponto de partida, mas não o único de chegada acerca do qual se pode produzir informações.

Se, de um lado, a psique revela aspectos da auto-organização da realidade, por outro, é também modificada por ela em seu processo de auto-regulação. Os componentes interpessoais, materiais, culturais, entre outros que formam o contexto em que ela (experiência) se dá, contingenciam a forma de o *unus mundus* marca presença. Há aspectos da experiência psíquica subjetiva que são valorizados ou inibidos por causa do contexto que os contingencia.

2.4 A pesquisa de instituição sob essa óptica

Embora tenha feito estudos sobre religiões, ciências, entre outros, Jung se preocupou menos com o nível “macro” das sociedades e os sistemas simbólicos delas do que com símbolos no nível “micro” da pessoa. (JONES, 2003). Jung considerou o social impedimento para o desenvolvimento do indivíduo com frequência. (ZINKIN, 1998b).

Jung não definiu o conceito de instituição, no entanto empregou por vezes esse termo para destacar o seu papel na vida do indivíduo. (JUNG, 1921/1991, 1928/2001, 1933/1934/1993, 1934/1993, 1945/1991, 1946a/1990a, 1946b/1990b, 1957/1991, 1958/1993).

No conjunto de sua obra, instituição é um tipo de organização coletivo-social, que se diferencia do coletivo-arquetípico inconsciente. No trecho abaixo, referindo-se especificamente à escola, à universidade e ao Estado, destacou o papel de massificação acarretado ao indivíduo, com a diminuição de sua liberdade e responsabilidade. Esse raciocínio se repetiu reiteradas vezes nos textos de Jung sobre o nazismo e as duas guerras mundiais:

Quanto maior a organização, mais duvidosa é sua moralidade e mais cega sua estupidez [...]. A sociedade [...] premia a mediocridade e tudo que se dispõe a vegetar num caminho fácil e irresponsável. [...] Tal processo se inicia na escola, continua na universidade e é dominante em todos os setores dirigidos pelo Estado. [...] [Há] destruição de sua individualidade, em proveito do monstro disfarçado que é toda grande organização. (JUNG, 1928/2001, p. 27, 28, §: 240).

As instituições favoreceriam um funcionamento psíquico imaturo no indivíduo que seria característico dos primeiros anos de vida, o qual seria marcado pela impulsividade, dependência e inseqüência. (JUNG, 1945/1991). Ao considerar a preocupação desse autor (1918/1970, 1933/1934/1993, 1959/1993, 1945/1990, 1946b/1990b) com os entraves que as instituições de sua época impuseram ao indivíduo, torna-se compreensível a oposição, muitas vezes, criada entre a pessoa e o coletivo-social em sua obra.

Poderia ser argumentado ainda o fato de Jung ter desconsiderado que o contexto da “[...] coletividade, distante de representar um perigo para o indivíduo, na realidade cria a possibilidade de individualidade.” (ZINKIN, 1998b, p. 153). Essa crítica, porém, não pode ser aplicada integralmente ao seu pensamento. Ainda que não represente a posição teórica predominante dele, Jung também considerou a possibilidade “[...] de esses opostos [indivíduo e coletivo] se reconciliarem [...]” (ZINKIN, 1998b, p. 153), como identifico no trecho transcrito abaixo:

Não resta a menor dúvida de que o indivíduo só existe graças à sociedade. Isso sempre foi assim. É a razão da existência dos rituais de iniciação do homem nos povos primitivos que têm por fim desligar o indivíduo da sua família e da sua identidade anterior, através de uma morte-mistério, para fazê-lo renascer como membro da tribo. (JUNG, 1945/1991, p. 100, §: 223).

O coletivo-social tem um papel de iniciação no desenvolvimento psicológico denominado de individuação que, no capítulo anterior, defini como processo de auto-regulação psíquica. Nesse sentido, em vez de indesejável, a “[...] relação [...] entre o indivíduo e a sociedade, ou um grupo, é essencial, pois nenhum indivíduo subsiste por

si mesmo [...]”. (JUNG, 1972b/2002b, p. 112), isto é, “A libido é um penchant natural; ela é como a água, que necessita de um declive para poder correr.” (JUNG, 1912/1952/1986, p. 217, §: 337). Se o coletivo-social cumpre essa função psíquica iniciática, é possível propor que a instituição ocupe um lugar no desempenho desse papel.

Compartilho da idéia do psicanalista Kaës (1991, p. 25) quando propôs a instituição como “[...] *uma formação da sociedade e da cultura* [...]. [...] [que, estabelecida] pela lei e pelo costume [...] regula [...] relações, preexiste e se impõem a nós [...]. [e] é dotada de uma finalidade que a identifica e a distingue [...].” Além de Kaës (1991), o sociólogo Albuquerque (1978) e a psicanalista Guirado (2004, 2006) apontaram para um aspecto essencial da instituição com o qual concordo: essa formação social e cultural tende a permanecer, ou melhor, a se (re)produzir.

De modos diferentes, Albuquerque (1978), Kaës (1991) e Guirado (2004, 2006) destacaram, dentre outros planos da realidade, o das representações do contexto sociocultural para circunscreverem a compreensão que têm de instituição, ou melhor, para delimitarem o tipo de formação que tende a permanecer nesse âmbito da realidade.

Para Kaës (1991) a instituição fornece “[...] representações comuns [...], objetos de pensamento [...] para os indivíduos [...].” (KAËS, 1991, p. 21). Já para Albuquerque (1978) e Guirado (2004, 2006), o plano das representações associado a uma prática, com objetivo e papéis específicos para os sujeitos, parece ser suficiente para reconhecerem a existência de uma instituição.

De acordo com Albuquerque (1978) e Guirado (2004, 2006), a instituição é formada por prática concreta, mas consideram o âmbito das representações associado a ela, para definirem-na. Eles acrescentaram que o plano das representações e o da prática concreta da instituição não mantêm relação de causa e efeito, mas sim de constituição mútua.

Com base na ênfase conferida ao extrato das representações e, mais especificamente, àquele do contexto social e cultural definidor de uma prática, proponho o conceito de instituição empregado nesta tese. Nesse sentido, para este estudo, delimito instituição como associação de símbolos sociais que, com a tendência a ser reproduzida, especifica uma prática dotada de objetivo e papéis para os sujeitos nela

se inserirem. Da instituição faz parte a ação concreta, contudo, para defini-la, valorizo a dimensão simbólica que acompanha essa atividade.

Utilizo o termo “símbolo”, em vez da palavra “representação”, para caracterizar esse plano definidor do conceito de instituição, porque o considero como formado por imagens que não são sinais, mas sim símbolos, uma vez que os significados delas dependem, em alguma medida, dos sentidos desenvolvidos nos sujeitos inseridos nessa formação ou naqueles os quais as estudam.

Ao assumir que a instituição pode desempenhar função psíquica iniciatória, participo da proposição de que a “[...] própria vida psíquica supõe a instituição e de que [essa] constitui uma parte da nossa psique [...]” (KAËS, 1991, p. 27). Contudo, ao mesmo tempo em que essa formação desempenha papel na psique, ela também se apóia na experiência psicológica. A relação que se estabelece entre instituição e psique é dialética, pois uma sustenta, em algum nível, o funcionamento da outra.

Os símbolos definidores da instituição favorecem uma constelação psíquica no coletivo-social que faz parte dela, a qual representa uma das variáveis importantes da sobrevivência dessa formação social e cultural. O plano simbólico institucional pré-existe ao sujeito, mas a experiência subjetiva o revive e, assim, o reatualiza, possibilitando a sua sobrevivência. Ainda que com um enfoque diferente do meu, Albuquerque (1978, p. 72) parece também ter enfatizado o lugar do sujeito na reprodução dessa formação social e cultural: “[...] uma instituição [...] não poderá existir, senão na *prática* dos atores concretos que a constituem *praticando-a*. [...]” (ALBUQUERQUE, 1978, p. 72).

Se os símbolos da instituição constelam experiência, ela parece participar do processo de (re)produção deles. Seria mais correto dizer, então, que essa formação social e cultural não se define apenas pelo plano simbólico, mas também pela constelação coletivo-social promovida por ele que, neste estudo, para diferenciar da psique coletivo-arquetípica, denomino de psique institucional. Esta é resultado da diferenciação do inconsciente coletivo dos sujeitos que fazem parte da instituição, constituindo uma situação psíquica com complexos culturais que favorecem a (re)produção de símbolos.

A proposição dessa psique coletivo-social, intitulada de psique institucional, se sustenta no pressuposto de que há “[...] diferenciações correspondentes à raça, tribo ou

mesmo à família, também há uma psique coletiva ‘universal’ mais profunda.” (JUNG, 1928/ 2001, p. 21, 22, §: 234, 235). Com tal afirmação, “Jung assegurou que há uma psique coletiva limitada à raça, tribo e família sobre e acima da psique coletiva universal.” (SAMUELS, 1995, p. 345). Os complexos de uma população, nesse sentido, podem ser recorrentes em um determinado contexto social por estarem sob o efeito das contingências simbólico-culturais de constelação:

Assim, certamente devem existir mitos típicos que constituem os instrumentos específicos para o estudo dos complexos psicológicos dos povos. JACOB BURKHARDT parece ter pressentido isto quando disse que todo grego do período clássico trazia em si um pouco de Édipo, assim como todo alemão tem em si um pouco de Fausto. (JUNG, 1912/1952/1986, p. 28, §: 45).

No excerto acima, Jung (1912/1952/1986) introduziu a idéia de que existem complexos comuns nos povos que estão submetidos aos mesmos condicionantes socioculturais. Já Singer e Kimbles (2004a, 2004b) desenvolveram a idéia de complexo constelado no coletivo-social proposto por Jung (1912/1952/1986), denominando-o de complexo cultural:

Esses complexos funcionam na realidade intermediária entre o nível pessoal e arquetípico da psique, pertencendo a ambos mas também ao mesmo tempo sendo absolutamente único no sentido de que o seu conteúdo e atividade são ponte e conexão entre o indivíduo, a sociedade e a realidade arquetípica. (SINGER, 2004, p. 20).

Singer (2004, p. 21) acrescentou que: “Os complexos culturais estruturam a vida emocional e operam na psique individual e coletiva de forma muito semelhante à dos complexos individuais, embora o conteúdo deles possa ser um tanto diferente.” Como todo complexo, possuem uma dimensão inconsciente enraizada no plano arquetípico.

Embora com uma formulação distinta da junguiana, Kaës também articulou essa hipótese: “[...] cada instituição singular se apóia sobre a estrutura inconsciente de uma instituição.” (Kaës, 1991, p. 48). Compartilho da afirmação desse autor de que é tarefa árdua propor essa formação social e cultural como objeto de estudo, pois as “[...] dificuldades estão ligadas com [...] a ligação da instituição com os processos e as formações do inconsciente [...]”. (KAËS, 1991, p. 23, 24).

Nesta tese, denominei o complexo cultural com o termo “complexo institucional”, para enfatizar o fato de ele ser uma diferenciação psíquica contingenciada pela instituição.

Da psique institucional, além do arquétipo e do complexo institucional, faz parte também a consciência coletiva que, como Jung (1946/1991, p. 154, 155, §: 423) esclareceu, “[...] depende [...] das condições [do] [...] social [...]. [...] os conteúdos do consciente coletivo [...] se apresentam como verdades universalmente aceitas [...]”. Ao ter arquétipos como seu cerne, a psique institucional enraiza a instituição no todo, no *unus mundus*. O plano arquetípico constelado na experiência dos sujeitos na instituição intermedeia a expressão do plano potencial no sociocultural. É importante esclarecer que, apesar de propor as contingências simbólicas locais da instituição como propiciadoras da psique institucional, esta também é constituída por condicionantes que a ultrapassam, a história de vida do indivíduo e fatores não-locais.

Calcado em Prigogine (1980), Read (1997) estendeu o conceito de auto-organização dos seres vivos para formações sociais e culturais, pois dependem, em parte, da psique para serem reproduzidos, tais como o grupo, a família, entre outros. Capra (2003, p. 95) parece partilhar dessa idéia ao afirmar que a formação social e cultural, como a instituição é organismo com propriedades semelhantes às encontradas nos seres vivos, pois possui o potencial de se regenerar e como “[...] se regenera – é *autopoiética*.”

Afirmo, pois, que a instituição possui auto-organização realizada por meio de dois movimentos básicos que permitem a sua permanência na história: a repetição do instituído que ratifica os símbolos já estabelecidos nessa formação social e a mudança instituinte, criadora de novos símbolos para ela.

Concordo, nesse sentido, com Tranchina et al. (2006), quando afirmaram que a instituição impõe aos sujeitos adaptação ao referente coletivo-social, favorecendo-lhes uma repetição que os mantêm ligados ao passado, ao mesmo tempo em que também contém o potencial de mudança, pelos aspectos finalísticos da experiência psíquica produzida nesse tipo de formação.

A auto-regulação psíquica tem função na auto-organização institucional, pois os “[...] processos do inconsciente coletivo não dizem respeito somente às relações mais ou menos pessoais de um indivíduo com sua família, ou com um grupo social; dizem respeito à comunidade humana em geral.” (JUNG, 1928/2001, p. 54, §: 278). A individuação subjetiva dos membros da instituição ou daqueles envolvidos com ela possibilita um processo similar também para esse tipo de formação social e cultural na qual estão inseridos.

Ao concordar com Kaës quando disse que essa formação social e cultural: “[...] precede o indivíduo, [...] predispondo as estruturas de simbolização [...]” (KAËS, 1991, p. 29), proponho que a instituição cumpra também papel no que defini acima como auto-regulação psíquica.

Do ponto de vista da holografia junguiana, valorizo a auto-organização considerando a mudança instituinte possibilitada pela experiência do indivíduo, pois a psique é vista como parte que conecta essa formação social ao todo, *o unus mundus*, permitindo que novos opostos sejam diferenciados e façam parte do plano simbólico institucional.

Nesse sentido, a auto-organização representa o grau relativo de autonomia dessa formação para se ampliar e se singularizar frente às demais do contexto em que se encontra, à medida que novas associações de símbolos passam a fazer parte dela. O fato de interagir com o ambiente é uma variável importante desse processo, mas a sua ordenação advém, em certa escala, de aspectos do seu funcionamento interior, dos quais destaco a experiência dos sujeitos. Esta não é considerada homogênea, porquanto existem diferenças importantes entre elas geradas pela própria contingência institucional.

Pactuo com Kaës (1991, p. 21) quando afirma que essas diferenças estão associados ao grupo da instituição a que o sujeito pertence: “[...] o continente, [ou seja] (o grupo) do sujeito é o conteúdo de um meta-continente (a instituição) [...]”. Partilho também da idéia de Albuquerque (1978) e de Guirado (2004, 2006) que valorizaram o papel institucional atribuído ao sujeito para cogitarem essa diferença. Albuquerque (1978), nesse sentido, reconheceu três papéis fundamentais nas instituições prestadoras de serviço: o mandante que tem o papel de patrocinador, o agente que é o profissional envolvido na execução da prática e a clientela recebe essa ação.

Após o exposto, proponho uma maneira de estudar instituição sob a óptica holográfica junguiana do mundo, definindo para ela um tipo de material empírico, uma forma para obtê-lo, uma leitura para compreendê-lo e um propósito para essa modalidade de investigação. Essa maneira é exemplificada no próximo capítulo.

Apesar de reconhecer o valor do grupo para a experiência psíquica, não o defino como meio para realizar o estudo institucional de acordo com a produção teórica psicanalítica de Kaës (1991), mas sim os símbolos dos indivíduos.

Esse valor conferido aos símbolos dos indivíduos se embasa no fato de que: “A vida imediata é sempre individual, pois o indivíduo é o sustentáculo da vida.” (JUNG, 1938/1940/1980, p. 49, §: 88). Uma outra importante fonte de respaldo é a afirmação de que: “[...] o indivíduo é o único portador da vida e a única essência de qualquer tipo de comunidade [...]” (JUNG, 1972b/2002b, p. 388). É importante também o reconhecimento de que “‘Sociedade’ ou ‘Estado’ é uma soma de portadores de vida, e simultaneamente, enquanto organização dos mesmos, uma das mais importantes condições de vida.” (Jung, 1945/1991, p.101, §: 224).

Nesse contexto, proponho como material empírico para o estudo de instituição os símbolos dos indivíduos, gerados com base no papel que ocupam nessa formação social e cultural. Com essa escolha, levo em conta uma importante variável institucional reguladora da experiência que foi apontada por Albuquerque (1978) e Guirado (2004, 2006): o papel do sujeito na estrutura da instituição. Valorizo, dessa forma, o plano *persona* da vivência subjetiva e de expressão simbólica para o estudo de instituição.

Concordo com Freitas (1995, 2005) e Hopcke (1995) que propuseram a *persona* com a “[...] função principal [de] [...] pôr-nos em relacionamento, propiciar-nos o encontro de uma maneira de ser e estar com os outros [...] [pelo fato de] oferecer-nos códigos culturais para a [...] interação social.” (FREITAS, 2005, p. 47). Sendo assim, “[...] ela representa um compromisso entre o indivíduo e a sociedade acerca daquilo que ‘alguém parece ser: nome, título, ocupação [...]’.” (JUNG, 1928/2001, p. 32, §: 246). Jung (1928/2001, p. 68, §: 305) acrescentou que:

A *persona* é um complicado sistema de relação entre a consciência individual e a sociedade. [...] A sociedade espera e tem que esperar de todo indivíduo o melhor desempenho possível da tarefa a ele conferida; assim, um sacerdote não só deve executar, objetivamente, as funções do seu cargo, como também desempenhá-las, sem vacilar a qualquer hora e em todas as circunstâncias. Esta exigência da sociedade é uma espécie de garantia: cada um deve ocupar o lugar que lhe corresponde, um como sapateiro, outro como poeta.

Afirmo anteriormente que os arquétipos trazem para o ego uma probabilidade maior de ele desenvolver percepções de si, do outro e do mundo que, pela recorrência na história da humanidade, podem ser identificadas e agrupadas por meio de determinados padrões definidos como típicos do homem. Como arquétipo, a *persona* oferece uma probabilidade de o ego desenvolver um tipo de percepção mediada pelo papel social. Esse arquétipo permite que as tendências de percepção criadas pelos

demais potenciais do inconsciente coletivo possam ser expressas e compartilhadas no campo das interações sociais.

Como complexo e símbolo, o sujeito participa da construção da *persona*, pois lhe confere a marca pessoal: “[...] subjaz algo de individual na escolha e na definição da *persona* [...] a verdadeira individualidade não deixa de estar sempre presente, fazendo-se sentir de forma indireta.” (JUNG, 1928/2001, p. 33, §: 247). Como consequência, a *persona* não é eliminada com a individuação, mas sim revista continuamente: “A meta da individuação não é outra senão a de despojar o si-mesmo dos invólucros falsos da *persona*.” (JUNG, 1928/2001, p. 50, §: 755).

Na pesquisa institucional, destaco o arquétipo, o complexo e o símbolo relacionados à *persona* como fundamentais para delimitar o âmbito da vivência constelado na instituição que é focado neste tipo de estudo.

Além de um aspecto psíquico da experiência, considero a *persona* como um componente do plano simbólico definidor da instituição, porque corresponde ao papel social que pré-estabelece para os sujeitos uma função para eles fazerem parte dessa formação social.

Deste modo, é possível considerar a *persona* como um âmbito da vivência psíquica constelado na instituição, assim como também um símbolo pertencente à instituição, ou seja, ao plano sociocultural. O papel ocupado pelo sujeito na instituição se constitui do encadeamento entre a experiência psíquica e o plano simbólico mencionado acima, sem ignorar a singularidade que caracteriza esse processo no âmbito da experiência subjetiva.

Feitas essas proposições, é possível dizer que, para sustentar o conceito de instituição como símbolo, faz-se necessário considerar os sentidos atribuídos pelo sujeito a essa formação, pois, com eles, é possível identificar possibilidades de definição das imagens sobre a prática, o objetivo e o papel, difundidos pela formação abordada nesta tese.

Ao considerar instituição como plano simbólico do contexto sociocultural que define uma prática, com objetivo e papéis para os sujeitos nela se inserirem, elegi a percepção deles sobre esse âmbito, que é expressa por meio de seus símbolos, como material de estudo. Destaco, assim, da amplitude da experiência psicológica, o aspecto perceptivo do sujeito apresentado em seus símbolos como forma de realizar a modalidade pretendida de pesquisa. Desse modo, proponho estudar o plano social

simbólico que ultrapassa e antecede os sujeitos, por meio da experiência subjetiva, ou melhor, do registro perceptivo contido no símbolo.

Para Jung (1912/1952/1986), há dois tipos principais de símbolos psíquicos distinguidos pelo processamento e registro que possuem: o iconográfico e o lingüístico, isto é, a imagem e o discurso (verbal ou escrito)², respectivamente. Essa distinção dos símbolos pode ser estabelecida por critérios, como o nível de controle do sujeito e de participação do contexto cultural na produção dos mesmos.

De acordo com Jung, o discurso é uma das vias de expressão da experiência e, como consequência, da percepção subjetiva: “Nomes e palavras são pobres invólucros, mas revelam a espécie de vivência.” (JUNG, 1933/1934/1993, p. 147, §: 330-331), uma vez que a “[...] nossa linguagem é um reflexo fiel do fenômeno psíquico [...]” (JUNG, 1972b/2002b, p. 245). Nesse sentido,

[...] a linguagem e o uso do fogo. Ambos são produtos da energia psíquica, da libido [...] [isto é] da intensidade subjetivamente percebida das mais diversas situações. Tudo o que for muito acentuado, portanto os conteúdos carregados de energia têm por isso amplos significados simbólicos. Para a fala, que tudo exprime, isto é óbvio. (JUNG, 1912/1952/1986, p. 151, §: 237).

Eenwyk (1997, p. 71, 77) acrescentou que:

[O] [...] discurso é em si simbólico. [...] O sentido de uma palavra é a sua definição [...]. Quando as palavras estão combinadas em sentenças, uma referência emerge que aponta para uma forma sinérgica que ultrapassa o significado de cada palavra considerada individualmente, ou seja, para um significado que se estabelece pela sentença como um todo. As palavras se combinam entre si de modo a apontar significados que apontam para além delas [...]. (EENWYK, 1997, p. 71, 77).

O discurso é uma expressão simbólica, em grande parte, dirigida pelo sujeito e dimensionada pelo parâmetro social que impõe uma gramática com regras sintáticas e semânticas para a comunicação no exercício dos papéis sociais. Se o indivíduo não se ajustar a essas exigências, ele compromete o exercício do papel social. (JUNG, 1912/1952/1986). A minha escolha pelo discurso como símbolo principal para o estudo de instituição se deve, portanto, à forte presença do condicionante social.

Jung (1952/1980, p. 363, §: 556) salientou: “Sei perfeitamente como é reduzida a nossa capacidade de representação – sem falarmos das limitações e da pobreza de

² Para este estudo, não fiz distinções entre linguagem e discurso, pois os tomei como definições de um único tipo de expressão simbólica.

nossa linguagem [...]” Quando comparado ao discurso, o desenho pode ser visto como uma importante forma de expressão simbólica que difere da verbal, pois dotada de processos mais involuntários. (JUNG, 1957/1958/1991). A expressão gráfica com desenhos possibilita à experiência aparecer por meio de um registro que em sua produção, se comparada à do símbolo-discurso, tem diferente nível de participação voluntária do sujeito e do contexto social.

No texto *A função transcendente*, Jung (1957/1958/1991) discorreu sobre a importância do desenho como símbolo:

Não é suficiente explicar, em todos os casos, apenas o contexto conceitual do conteúdo de um sonho. Muitas vezes impõe-se a necessidade de esclarecer conteúdos obscuros, imprimindo-lhes uma forma visível. Pode-se fazer isto, desenhando-os, pintando-os ou modelando-os. Muitas vezes as mãos sabem resolver enigmas que o intelecto em vão lutou por compreender. (JUNG, 1957/1958/1991, p. 19, §: 180).

Defino a entrevista como modalidade para a obtenção do material empírico: o discurso e o desenho, pois corroboro Silverman (2002, p. 71) quando diz que a “[...] entrevista deve ser tratada como um acesso direto à experiência [...]” (SILVERMAN, 2002, p. 71). Noto que “A entrevista [...] não oferece ao pesquisador ‘fatos prontos’ mas ‘palavras’ que [...] constituem um conjunto de ‘definições da situação vivida’.” (CARDANO, 2003, p. 75). Em outras palavras, na entrevista “[...] há um trabalho hermenêutico com o qual o entrevistado lê o texto vivo que é a sua ação e revela ao entrevistador a sua interpretação pessoal.” (CARDANO, 2003, p. 75).

Proponho a modalidade semi-estruturada de entrevista que:

[...] é uma forma especial de conversação na qual duas pessoas (e muitas vezes mais do que duas) se empenham em uma interação verbal com o intento de cumprir uma meta cognitiva precedentemente definida. A conversação é especial pela assimetria de poder dos dois interlocutores. É o entrevistador que estabelece os objetivos cognitivos da conversa e a confere ritmo ao introduzir perguntas a que os entrevistados devem – ou pelo menos deveriam – responder [...]. (CARDANO, 2003, p. 73).

Com a entrevista semi-estruturada, o pesquisador especifica para o sujeito entrevistado quais são os âmbitos de seu interesse de pesquisa,

[...] pois o entrevistador conduz a conversação seguindo uma trama que é composta de temas, de questões, dispostas em uma ordem que guia o percurso cognitivo do entrevistado. [...] Essa trama [...] sugere ao entrevistador os temas a serem tratados, a formulação lingüística mais apropriada, mas deixa a ele o papel de desenvolver este ou aquele tema considerando o perfil do interlocutor e o andamento da entrevista. (CARDANO, 2003, p. 74).

Almejo com essa forma de coleta de dados valorizar a vivência dos sujeitos, a partir de um aspecto específico: a experiência na instituição, dimensionada pelo papel que desempenham nela. Por isso, é necessário elaborar um roteiro de perguntas, pois partilho da idéia de que: “As questões serão diferentes quando entrevistamos em busca de descrições espontâneas relacionadas ao mundo vivido, ou entrevistamos para realizarmos uma análise [...] da pessoa sobre um determinado assunto.” (KVALE, 1996, p. 129).

Na forma semi-estruturada,

[...] as questões estão relacionadas ao assunto da entrevista, às concepções teóricas que guiam a investigação, e a subsequente análise. [...] Em termos dinâmicos, as questões devem promover uma interação positiva; manter o fluxo da conversa e motivar os sujeitos a falarem sobre as experiências e sentimentos deles. As questões devem ser de fácil entendimento, curtas e sem o uso de linguagem acadêmica. (KVALE, 1996, p. 129, 130).

Compartilho da proposição de Cardano (2003, p. 90) para quem:

As questões que o entrevistador desenvolve são diretas de modo a, primeiramente, favorecer ao entrevistado a observação crítica de si e do próprio agir e, em segundo lugar, favorecer a articulação de um discurso que dê forma a essa avaliação. [...] O entrevistador é chamado a desenvolver uma função maiêutica, a ajudar o entrevistado a aceder a própria “verdade” [...] Do ponto de vista técnico, a abordagem se traduz na combinação de perguntas breves e incisivas que estimulem o entrevistado a construir o próprio discurso. (CARDANO, 2003, p. 90).

Em um estudo de tipo clínico dos indivíduos na instituição, a modalidade de entrevista aberta e o desenho livre talvez fossem mais apropriados do que a entrevista semi-estruturada aqui proposta. Todavia, o meu propósito não é o de aplicar esses procedimentos para fazer um estudo clínico, mas sim institucional.

A hermenêutica junguiana apresentada no capítulo anterior é a referência selecionada para sistematizar a leitura do material simbólico no estudo de instituição. Embora já tenha exposto as características centrais dela, neste momento do texto, faz-se necessário explorá-la em outros aspectos.

Com o conceito de instituição como símbolo e sustentado pela perspectiva holográfica do mundo, proponho para essa leitura o papel de valorizar no material empírico as novas possibilidades de desenvolvimento indicadas para a vida do indivíduo, fora e dentro da instituição, assim como para o funcionamento dessa formação sociocultural. Dito de outro modo, atribuo à leitura o objetivo de investigar aspectos do processo de auto-regulação psíquica do indivíduo e de auto-organização da

instituição, considerados por meio da tendência à mudança instituinte que carregam, em vez da inclinação a repetir o estabelecido.

Para desenvolver esse objetivo, exploro o potencial sintético-constutivo da hermenêutica junguiana, dedicado a vislumbrar as finalidades contidas na produção simbólica:

[A] psique humana é somente em parte algo *passado* e como tal sujeito ao ponto de vista causal. Por outro lado, porém, a psique é um devir, que apenas pode ser entendido de modo *sintético* ou *constutivo*. O princípio da causalidade investiga apenas de que maneira essa psique se tornou o que é agora, tal como ela hoje se apresenta. A perspectiva construtiva, ao contrário, pergunta como se pode construir uma ponte entre esta psique e o seu futuro. [...] A psique a cada momento é, por um lado, o resultado e a culminância de tudo que foi – como se vê do ponto de vista causal – e, por outro, é expressão do que está por vir. Mas como o futuro, em sua essência, é algo sempre novo e único, apenas aparentemente igual ao passado, a expressão que se torna presente é sempre incompleta ou um germe, por assim dizer, do que está por vir. (JUNG, 1914/1999, p. 166, 167, §: 399, 405).

De acordo com Samuels (1993), com essa hermenêutica, Jung estava mais interessado em identificar para onde a vida de uma pessoa a levava do que em conhecer as causas dessa situação. Para explorar o potencial sintético-constutivo dessa leitura, ressalto o fenômeno psicológico como dotado de propósitos e não apenas de causas:

Aquilo que para o ponto de vista causal é fato, para o ponto de vista finalista é símbolo, e vice-versa. Tudo o que é real para um ponto de vista é irreal para o outro. Por isto devemos nos contentar com o postulado antinômico e considerar o mundo também como um fenômeno psíquico. [...]. Como a alma possui também o ponto de vista finalista, procedermos apenas causalmente com respeito aos fenômenos psíquicos é psicologicamente inadmissível e nos levaria à monotonia da conhecida interpretação. (JUNG, 1928/1969, p. 24, §: 45).

Trata-se de uma busca de entendimento do símbolo “[...] pautada por uma concepção finalista [segundo a qual] vê as coisas como meios ordenados a um fim.” (JUNG, 1928/1969, p. 23, §: 43). O “[...] procedimento sintético [...] põe em relevo o caráter finalístico [...]” (JUNG, 1938/1940/1980, p. 542, §: 875).

Embora as finalidades apontadas pelos símbolos estejam contidas nele, para serem vislumbradas, dependem dos efeitos que o material simbólico despertam no leitor. Esse foi um princípio da hermenêutica junguiana apresentado no primeiro capítulo, retomado aqui de forma específica:

[...] se não conseguimos compreender de modo prospectivo, então nada compreendemos. [...] a perspectiva construtiva deve ser necessariamente

especulativa. [...] uma validade subjetiva. [...] Consiste numa criação subjetiva que, vista de fora, pode facilmente parecer uma *fantasia infantil* ou, ao menos, um produto inequívoco desta. Assim deve ser julgada numa perspectiva “objetiva” na medida em que se equipara “objetivo” com “científico” ou “causal”. No entanto, visto de dentro, a compreensão construtiva significa *redenção*. Jung (1914/1999, p. 165, 167, 168, §: 397, 398, 405, 406, 407).

Esse tipo de compreensão foi exemplificada com a abordagem à obra *Fausto*, de Goethe:

A interpretação causalística do *Fausto* pode nos explicar como a obra de arte foi realizada, mas não explica, de modo algum, o sentido tão vigoroso da criação do poeta, que se mantém vivo porque vivenciamos de alguma maneira em nós e através de nós. Na medida em que para nós a vida é algo de novo a triunfar constantemente sobre todo o passado, devemos buscar o principal valor de uma obra de arte não em sua progressão causal, mas no efeito vivo que exerce sobre nosso espírito. Ao considerarmos o *Fausto* como uma coisa do passado, estamos, na verdade, desvalorizando-o; o *Fausto* apenas poderá ser entendido se for interpretado como algo em contínuo devir e sempre de novo vivenciável. (Jung, 1914/1999, p. 165, 166, §: 398).

Ao afirmar anteriormente que o símbolo é o registro empírico dos padrões de percepção, pois ele anuncia um modo de o indivíduo apreender a realidade, estabeleço contornos para empregar a hermenêutica junguiana no estudo de instituição: identificação de finalidades para a vida do sujeito, fora e dentro da instituição, bem como para essa formação social, considerando o padrão de percepção apresentado pelo símbolo. É o padrão de percepção formado por opostos que indica polaridades e, assim, encaminha novas possibilidades para o sujeito se perceber e para o funcionamento da instituição. Operacionalizo, então, a proposta hermenêutica deste estudo, valorizando o padrão de percepção expresso pelo símbolo.

Para isso, defino três níveis de leitura que, considerados em sua totalidade, representam o processo de compreensão no estudo institucional.

O primeiro nível de leitura é realizado sobre os símbolos de cada indivíduo separadamente, sendo composto de duas etapas: A e B.

Para a etapa A, do primeiro nível de leitura:

1. identifico no material simbólico o padrão recorrente de percepção do sujeito sobre a instituição e sobre si, com base no papel ocupado por ele nessa formação social e cultural. Esse padrão corresponde à *gestalt* (a forma) predominante de percepção, que sobressai frente às demais que compõem a maneira de ele perceber esses aspectos e

2. elaboro comentários que, considerados em seu conjunto e sustentados pelos símbolos do sujeito, explicitam os opostos com diferentes intensidades do referido padrão.

Na etapa B, do primeiro nível de leitura, aprofundo a compreensão iniciada anteriormente, mediante a escrita de um texto em que:

1. sintetizo esse padrão e

2. aponto, a partir dessa síntese, as finalidades contidas no referido padrão, revelado pelos símbolos, por meio da identificação de novos opostos para o sujeito se perceber dentro e fora da instituição, como também para fazer parte do funcionamento dessa formação social e cultural. As finalidades correspondem às polaridades que complementarizam os pares mais intensificados, ou seja, os pares que de forma mais unilateral estão destacados nesse padrão.

O segundo nível de leitura é transversal, feito com os símbolos dos indivíduos considerados conjuntamente e, para realizá-la,

1. reconheço as finalidades recorrentes nas distintas produções simbólicas individuais e

2. especifico, em um texto único, as finalidades em termos de novos opostos encaminhados para a vida dos sujeitos dentro e fora da instituição, como também para essa formação social e cultural.

Com o terceiro nível de leitura, dedicado ao procedimento de amplificação,

1. utilizo esse texto como fonte para selecionar registros históricos, como mitos, contos de fada, entre outros que, em seu enredo, enfatizem os novos opostos reconhecidos nas finalidades apontadas pelos símbolos dos indivíduos;

2. estabeleço uma compreensão desses registros, de modo a esclarecer a apropriação que faço deles e

3. relaciono as finalidades dos símbolos dos indivíduos com os registros históricos selecionados, a fim de conjecturar as bases arquetípicas presentes nelas, ou melhor, o nível arquetípico presente no padrão de percepção da realidade.

Nesse sentido, a amplificação, definida no primeiro capítulo, ganha aqui, além dos sentidos já expostos, novos significados, pois corresponde ao procedimento que

busca conexões entre as finalidades recorrentes nos símbolos dos indivíduos e os materiais da cultura que registram aspectos do funcionamento psicológico humano.

Com esse procedimento, as polaridades são compreendidas num patamar ainda não realizado com as duas leituras definidas anteriormente, pois permite acesso a aspectos mais essenciais e estruturais do humano. A amplificação permite reconhecer que o símbolo dos sujeitos da instituição é, por um lado, contingenciado por ela e, por outro, também associado à matriz arquetípica.

Calcado nesses três níveis de leitura, afirmo que a compreensão dos símbolos do indivíduo é apenas ponto de partida para o estudo de instituição, mas não de chegada. Com o primeiro nível de leitura, restrinjo-me aos sentidos contidos nos símbolos de cada indivíduo, mas com o segundo e terceiro níveis, extrapolo-os. No segundo momento, investigo os símbolos do coletivo-social: dos indivíduos conjuntamente, para identificar as recorrências indicadoras da experiência compartilhada na instituição, ou seja, da vivência que está, mais diretamente, associada às contingências dessa formação social e cultural. No terceiro e último nível de leitura, extrapolo definitivamente os sentidos obtidos com a leitura dos símbolos do indivíduo, pois os relaciono com o plano arquetípico.

É possível dizer que, no primeiro nível de leitura, exploro o plano da experiência subjetiva associada ao complexo individual; no segundo, a vivência compartilhada do complexo institucional para, no terceiro, reconhecer as bases arquetípicas da experiência dos sujeitos.

Nesse sentido, devido à possibilidade de incluir o complexo institucional também como teor dessa leitura é que justifico esse segundo nível de apreensão do material, formado pelos símbolos dos indivíduos considerados conjuntamente. Em razão também da oportunidade de cogitar as bases transpessoais dos símbolos desse complexo institucional, encontro motivo para propor o terceiro nível de leitura.

Todos os níveis de leitura envolvem diretamente o leitor, porque é no diálogo travado entre os sentimentos, os pensamentos, as sensações e as intuições despertos no pesquisador e a alteridade dos símbolos que a compreensão se torna possível. Essa constatação é especialmente válida para a hermenêutica simbólica com o objetivo de oferecer um entendimento de ordem prospectiva que amplia o significado, sem fazer uso do eixo latente-manifesto de visão da realidade.

A intimidade com os símbolos lidos e a experiência no pesquisador decorrente dessa aproximação são vias de construção de entendimento simbólico, quando se tem como visão do mundo, a holográfica. Nessa visão, o pesquisador é considerado uma parte que também contém o todo, o *unus mundus*, e, por isso, pode ser porta-voz da novidade para os símbolos do outro. O plano comum subjacente ao empírico cria o estado de conexão contínua, permitindo que as diferentes partes possam ser utilizadas como via de informação e de expressão desse mundo potencial.

A experiência dos sujeitos da instituição apontam, por meio de seus símbolos, novos encaminhamentos para essa formação social e cultural e a vivência do pesquisador, gerada na relação que mantém com os símbolos dos sujeitos estudados, cumpre papel semelhante.

Além da leitura dos símbolos dos sujeitos com os objetivos mencionados acima, estabeleço dois outros procedimentos para o estudo da instituição.

O primeiro procedimento é o de caracterizar, com base nos documentos da instituição, os símbolos especificadores da prática, do objetivo atribuído a ela e dos papéis para os sujeitos que dela fazem parte. O segundo procedimento visa a caracterizar parte dos símbolos do contexto coletivo-social, diretamente relacionada à instituição estudada.

Com esses dois procedimentos, a meta não é a de encontrar as finalidades dos símbolos, mas simplesmente a de caracterizá-los, sem lhes reconhecer a dimensão prospectiva. Essa ampliação do material simbólico estudado se deve ao fato de considerar que a experiência dos sujeitos está associada às normatizações dessa formação, expressas nos documentos que a regem, bem como ao contexto mais amplo em que a instituição se encontra. Mais uma vez, a perspectiva holográfica parece justificá-los, porque a parte, a psique, está associada em algum nível ao contexto mais amplo. Sugiro a utilização desse material no segundo nível de leitura.

Concluo, assim, que a hermenêutica junguiana, aplicada ao estudo de instituição, põe em prática o princípio holográfico de que a parte contém o todo, pois essa leitura considera a existência da não-localidade e prioriza a identificação de novas potencialidades, tanto para o indivíduo quanto para esse tipo de formação social e cultural.

Antes de encerrar este capítulo, faz-se importante ainda esclarecer o propósito final da leitura para o estudo de instituição: derivar recomendações para a formação

sociocultural pesquisada. Assim, com base nas três etapas de leitura realizadas sobre o material de estudo não me limito apenas a fazer um registro do material investigado, mas também um modo para criar propostas concretas para a instituição. Com esse propósito final, ratifico o compromisso do estudo de instituição com a possibilidade de criar alternativas para a formação social estudada e não apenas com o de fazer uma “fotografia” de seu funcionamento presente.

Após o exposto, demonstro no próximo capítulo as proposições defendidas para a pesquisa em instituição.

3 O PROJETO TECER: ILUSTRANDO AS CONSTRUÇÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DA PESQUISA DE INSTITUIÇÃO SOB ESSA ÓPTICA

Nosso modo de ver as coisas é condicionado pelo que somos. (JUNG, 1929/1961, p. 335, §: 773).

Neste capítulo, discorro sobre o Projeto Tecer e o contexto social mais amplo no qual está inserido, assim como demonstro os três níveis de leitura propostos anteriormente, usando o material coletado nessa instituição.

3.1 Os símbolos do contexto relacionados à instituição

As informações obtidas com consulta à bibliografia e às normatizações relacionadas ao funcionamento desse tipo de instituição, ou seja, à prática, ao objetivo e aos papéis dos sujeitos nela foram denominadas pelo termo “símbolo”, porque os sentidos obtidos pressupõem a leitura e a organização que fiz delas, e não apenas a reprodução literal dessas referências.

O Tecer mantém filiação com as propostas do Ministério da Saúde, que incentiva esse tipo de instituição como uma política pública decorrente da reforma psiquiátrica:

No Brasil, a reforma psiquiátrica é um processo que surge mais concreta e, principalmente, a partir da conjuntura da redemocratização, em fins da década de 70. Tem como fundamentos apenas uma crítica conjuntural ao subsistema nacional de saúde, mas também – e principalmente – uma crítica estrutural ao saber e às instituições psiquiátricas clássicas, dentro de toda a movimentação político-social que caracteriza a conjuntura de redemocratização. (AMARANTE, 1998, p. 87).

No final da década de 1980, o Brasil entrou na terceira e atual fase da reforma, pautado principalmente pela desinstitucionalização da assistência à saúde mental, articulada por Franco Basaglia com a Psiquiatria Democrática na Itália. (AMARANTE, 1998).

Com a desinstitucionalização, “[...] o que está em pauta de maneira decisiva é delinear um outro lugar social para a loucura na nossa tradição cultural”. (BIRMAN,

1992, p. 72). Para Amarante (1999, p. 49), trata-se de “[...] construir um outro lugar social para a loucura, para a diferença, a diversidade, a divergência [...] que não seja o da doença, anormalidade, periculosidade, irresponsabilidade, insensatez, incompetência, incapacidade, defeito, erro, enfim, ausência de obra.” As mudanças exigem uma invenção contínua das instituições de saúde, mas incluem também “[...] um conjunto de ações [...] que ocorrem em diversas áreas e, simultaneamente, nos planos teórico, técnico, assistencial e jurídico, político e cultural, na forma de lidar com a loucura [...]”. (CARVALHO; AMARANTE, 1996, p. 75).

Desse modo, a concepção de desinstitucionalização que marcou (e marca) a reforma psiquiátrica não é sinônimo de desospitalização, ou seja, de substituição do hospital psiquiátrico por outros dispositivos em saúde. (NICÁCIO, 2003).

A Lei nº 10.216 de 6 de abril de 2001, conhecida como a lei da reforma psiquiátrica brasileira, dispõe sobre a proteção e os direitos das pessoas portadoras de transtornos mentais e reorienta o modelo assistencial em Psiquiatria, favorecendo em seus artigos a referida mudança de lugar social. (NICÁCIO, 2003).

Nessa lei, a inserção social não é um objetivo a ser realizado quando o usuário estiver “recuperado”, mas ao contrário, a recuperação deve ocorrer mediante a inclusão na família, na comunidade ou no trabalho: “São direitos da pessoa portadora de transtorno mental [...] Art. 2º [...] parágrafo único [...] II. - ser tratada com humanidade e respeito e no interesse exclusivo de beneficiar sua saúde, visando a alcançar sua recuperação pela inserção na família, no trabalho e na comunidade.” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2004b, p. 17).

Em 1999, a Lei nº 9.867 dispôs sobre a criação e funcionamento de Cooperativas Sociais que, por meio do trabalho, promoveriam a inclusão da população em desvantagem social da qual, além dos usuários de serviço de saúde mental, faziam parte também os deficientes físicos e mentais, os dependentes químicos, os egressos de prisões, os condenados a penas alternativas à detenção e os adolescentes em idade para o trabalho e situação familiar difícil do ponto de vista econômico, social ou afetivo:

As Cooperativas Sociais organizarão seu trabalho especialmente no que diz respeito às instalações, horários e jornadas, de maneira a levar em conta e minimizar as dificuldades gerais e individuais das pessoas em desvantagens que nelas trabalharem, e desenvolverão e executarão programas especiais de treinamento com o objetivo de aumentar-lhes a produtividade e a independência econômica e social. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2004a, p. 15).

A Lei nº 4.323, de maio de 2004, do Estado Rio de Janeiro, determinou especificamente sobre “[...] sobre a política estadual para a integração, reabilitação e inserção no mercado de trabalho do portador de transtornos mentais.” (RIO DE JANEIRO, 2004).

Apenas no final do ano de 2004, o tema inserção no trabalho especificamente para a população com transtorno mental se tornou objeto de interesse do governo federal, com o projeto Geração de Renda e Trabalho de Usuários de Serviços de Saúde Mental. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005a). Este foi a estratégia do Ministério da Saúde “[...] para a Reabilitação Psicossocial de pessoas com transtornos mentais e usuários de álcool e outras drogas, além de servir como dispositivo de cuidado em liberdade e promoção de cidadania.” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005b, p. 6). Esse projeto se tornou o Programa de Saúde Mental e Economia Solidária da Área Técnica de Saúde Mental do Departamento de Ações Programáticas Estratégicas do Ministério da Saúde, em parceria com a Secretaria Nacional de Economia Solidária do Ministério do Trabalho. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2006). Em julho de 2005, foi expedida a Portaria nº 1.169 que:

Destina incentivo financeiro para municípios que desenvolvam projetos de Inclusão Social pelo Trabalho destinados a pessoas portadoras de transtornos mentais e/ou de transtornos decorrentes do uso de álcool e outras drogas. [...] as ações de inclusão social pelo trabalho são [vistas como] atividades laborais de geração de renda, inserção econômica na sociedade e emancipação do usuário. (BRASIL, 2005, p. 1, 2).

Até o ano de 2005, o Ministério da Saúde (2005c, p. 7) reconheceu que, apesar da lei das cooperativas sociais,

Grande parte das iniciativas de geração de renda e trabalho é criada em oficinas dos serviços de saúde mental. As oficinas funcionam como meio para produção de mercadorias, mas seu fim não é comercializar e sim preparar as pessoas para o trabalho. Surge aí um problema [...] como viabilizar as atividades econômicas da oficina?

Em sua maioria, essas oficinas de trabalho inscrevem-se na modalidade de trabalho remunerado protegido, porque são realizadas em serviços psiquiátricos, têm a proposta de tratamento (reabilitação psicossocial ou a realização de terapia ocupacional), são coordenadas por agentes de saúde mental, atendem exclusivamente usuários desse tipo de instituição e não se configuram como oportunidade de trabalho formal. A quase totalidade dessas iniciativas é realizada nos serviços psiquiátricos de tipo Centro de Atenção Psicossocial (CAPS) e nos hospitais psiquiátricos. Quando não estão sediadas nesses serviços, mantêm-se diretamente dependentes deles para

subsistirem. Uma importante e precursora experiência de oficina de trabalho em CAPS foi objeto do livro de Motta (1997) que, por meio da abordagem da Psicologia Analítica, fez uma leitura do processo psíquico dos usuários que dela participaram.

A maioria dessas oficinas está inspirada no modelo cooperativista de organização do trabalho, embora não sejam assim registradas juridicamente. São avaliadas como uma forma de preparar para o trabalho, mas não como um campo de trabalho, porque lhes falta estrutura de negócio: qualidade do produto, rede de distribuição e de comercialização, entre outros.

Em parte dessas oficinas, “Algumas estratégias têm sido utilizadas: transformar as oficinas em Organizações Sociais ou ainda vinculá-las a Associações.” (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005c, p. 7). As oficinas registradas como atividades de ONGS - Organizações Não Governamentais ou de Associações podem comercializar as mercadorias produzidas, enquanto outras sem esse tipo de registro jurídico ficam impossibilitadas de fazê-lo formalmente. Embora representem um avanço, essas estratégias são insuficientes uma vez que não permitem a usuários interditados judicialmente, aposentados por invalidez ou beneficiários do auxílio-doença fazer parte desse tipo de iniciativa. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2005c).

Ao estudarem as oficinas de trabalho protegido, Becker e Drake (2003, p. 3) concluíram que, “Apesar de termos aprendido que a hospitalização poderia ter efeitos adversos, [...] muitos usuários foram transferidos de hospitais para [...] oficinas protegidas de trabalho, [...] dispositivos segregativos de atendimento na comunidade.” Nas pesquisas que fizeram, essas “[...] oficinas de trabalho protegido [...] ofereciam ambientes entediantes e atividades sem significado que caracterizaram os grandes hospitais. [...] gerava o controle de violência em vez da integração comunitária.” (BECKER; DRAKE, 2003, p. 3). Esses cientistas apontaram, assim, que nesse tipo de estratégia ocupacional, existe a tendência que “[...] enfatiza a estabilização de sintomas [...] em vez de favorecer o alcance de objetivos pessoais, papéis funcionais e qualidade de vida.” (BECKER; DRAKE, 2003, p. 4).

3.2 Os símbolos dos documentos oficiais da instituição

As informações obtidas com consulta aos documentos normatizadores dessa instituição foram nomeadas pelo termo “símbolo”, porque os sentidos identificados pressupõem a leitura e a organização que fiz delas, e não apenas a reprodução literal

dessas referências.

Os símbolos dos documentos oficiais da instituição corresponderam às informações contidas nos materiais produzidos por essa formação social e cultural (PROJETO TECER, 2003, 2004/2005, 2005) que foram consultados e, posteriormente, explicados pela coordenadora em outubro de 2004 e dezembro de 2005.

Fundado em agosto de 2003, o Projeto Tecer funciona em uma cidade da Grande São Paulo e, segundo estatísticas de 2005, atende população predominante jovem, 20% entre 16 a 20 anos e 18% entre 26 e 30 anos, sendo 69% do sexo masculino, 75% solteira, tendo 34% o Ensino Fundamental incompleto e 27% o Ensino Médio completo, com 75% de diagnóstico transtorno mental de tipo psicótico e 64% sem benefício financeiro do Estado. (PROJETO TECER, 2005).

À exceção dos demais serviços de reabilitação psicossocial pelo trabalho, identificados em São Paulo, esse projeto não funciona em um hospital, hospital-dia ou ambulatório. Trata-se de uma iniciativa fruto da parceria entre três entidades: uma associação de familiares, usuários e trabalhadores de serviço de saúde mental, uma Secretaria Municipal de Saúde e uma empresa farmacêutica.

No início de seu funcionamento, foram propostos os seguintes objetivos para o Projeto Tecer:

Oferecer tratamento aos portadores de sofrimento psíquico através do trabalho, respeitando o projeto terapêutico individual dos usuários. Viabilizar a geração de renda aos usuários participantes das oficinas. Propor atividades em oficinas específicas como formas alternativas de trabalho, que valorizem as pessoas enquanto seres produtivos, visando a reabilitação profissional. Resgatar o processo de aprendizado em espaço continente que possibilite a expressão da subjetividade, estimule as relações interpessoais e que ofereça atividades diferenciadas com etapas de produção estabelecidas de maneira a respeitar a potencialidade de cada usuário. Fortalecer a rede de relações sociais, sobretudo a familiar. (PROJETO TECER, 2003, p. 3).

Além de se propor como um espaço favorecedor de inserção social na comunidade, o Tecer também se define como local para concretizá-la na própria instituição: “Pela dificuldade de inserção deste sujeito [portador de transtorno mental] no mercado formal, espaços como este possibilitam o trabalho, que é a principal forma, na nossa cultura, de inclusão social.” (PROJETO TECER, p. 2, 2004). Contudo, é importante destacar que, no contrato feito com o usuário quando ele entra no Projeto, o Tecer é apresentado como reabilitação, e não como um trabalho. (informação pessoal)³.

³ Informação pessoal obtida com a coordenadora do Projeto Tecer em 20 nov. 2005.

Esse projeto oferece cem vagas para a clientela, que é distribuída em cinco oficinas (vela/vitral, mosaico, marcenaria, Tecer/costura e papel artesanal/gráfica). O cliente não recebe registro em carteira profissional e, portanto, não goza dos benefícios da legislação trabalhista. Ele pode tirar férias de aproximadamente quinze dias, mas sem remuneração. (informação pessoal) ⁴. Cada oficina possui um coordenador geral (psicólogo ou terapeuta-ocupacional), um monitor (artesão que domina a técnica da atividade realizada na oficina) e, aproximadamente, vinte vagas para os usuários. Além das oficinas, há também uma loja que vende os produtos feitos no Tecer.

As oficinas funcionam de 2ª feira a 6ª feira, das 8:00 h às 16:00 h. Os usuários tomam café da manhã (7:30 às 8:00), antes de iniciarem as atividades e almoçam (12:00 às 13:00) na instituição. Durante o período de trabalho, há dois intervalos de quinze minutos para um café, um no período da manhã (9:45 às 10:00) e o outro no da tarde (14:15 às 14:30).

Todos os produtos são comercializados e o dinheiro das vendas revertido em material para a produção. Além disso, cada usuário recebe, ao final do mês, uma bolsa-oficina, proporcional às vendas. Essa bolsa-oficina é resultado de uma avaliação de desempenho, em que serão analisados critérios como frequência, participação na atividade, relacionamento com o grupo, entre outros. A avaliação é feita por todo o grupo. (PROJETO TECER, 2004, p. 1).

A coordenadora geral do Projeto é uma psicóloga que faz parte de um conselho gestor composto por representantes das entidades que o constituem e de outros segmentos sociais.

No que concerne à manutenção financeira do Projeto as responsabilidades estão divididas entre os parceiros da seguinte forma: A associação possui uma verba da empresa farmacêutica e a distribui para custear os equipamentos permanentes das oficinas de trabalho, um centro de capacitação dos funcionários, a folha de pagamento do pessoal contratado, a alimentação (café da manhã, almoço e lanche da tarde) e o material inicial das oficinas até outubro de 2003, porque, a partir dessa data, as oficinas arcam com as despesas de material e pagamento dos usuários.

Com essa verba, essa associação também empresta recursos financeiros às oficinas de trabalho quando estas têm necessidade de comprar material ou de investir em alguma nova empreitada. A Secretaria Municipal de Saúde, por sua vez, cede local,

⁴ Informação pessoal obtida com a coordenadora do Projeto Tecer em 20 nov. 2005.

água e luz, material de limpeza, bem como funcionários para realizá-la e divulgação do serviço. Além disso, oferece café da manhã e passes de ônibus para os clientes.

3.3 Os símbolos dos sujeitos

Neste estudo, o discurso e o desenho produzidos por um usuário, um ex-usuário, um profissional e um familiar de cliente acerca da experiência deles na instituição foram considerados como material empírico para exemplificar o estudo de instituição sob a óptica holográfica. A coleta do material simbólico foi iniciada no final do segundo ano de doutorado e encerrado no quarto ano de construção desta tese. O amadurecimento teórico relatado na Introdução gerou um processo que acarretou contínuas mudanças na coleta de dados utilizada para ilustrar a sistematização teórica deste trabalho.

A perspectiva de pesquisa como processo e a sua valorização na condução da coleta de dados que menciono abaixo estiveram apoiadas na proposta hermenêutica junguiana e no princípio epistemológico *esse in anima*. Apoiei-me também no tipo de trabalho etnográfico em Psicologia realizados por Sato e Souza (2001), Vecchi (2004) e Ware et al. (1999), para legitimá-la.

A dimensão processual deste estudo levou-me a dois momentos de coleta de dados, que foram devidamente permitidos pela coordenadora geral com a assinatura do “Termo de autorização para a pesquisa” (ANEXO G). É importante esclarecer que o segundo momento de coleta de dados não constava do projeto inicial, entretanto com o amadurecimento da tese, criei uma outra oportunidade de simbolização para os sujeitos considerados neste trabalho.

No primeiro encontro com os sujeitos do Projeto, no segundo semestre de 2004, a instituição completava um ano e os usuários com os quais conversei já a freqüentavam por um período de quatro a cinco meses. Nesse encontro, realizei uma entrevista semi-estruturada com Miguel e Tamires, clientes do Projeto Tecer, com Diana, psicóloga e coordenadora de Oficina de Trabalho e com Margarida, mãe da usuária Eliane.

No segundo momento de coleta de dados, realizado no segundo semestre de 2005 (aproximadamente um ano depois) na mesma instituição, o Tecer completava dois anos. Nesse segundo encontro, conversei com essas mesmas pessoas, mas, além da entrevista semi-estruturada, solicitei delas a realização de um ou mais desenhos.

Tamires, nessa ocasião, foi novamente entrevistada, mas no papel de ex-usuária do Projeto.

A totalidade das entrevistas com esses sujeitos foi gravada e transcrita na íntegra para a leitura, sendo os desenhos realizados em papel branco A4, com a possibilidade de uso de lápis preto ou colorido e giz de cera.

Nos dois momentos de coleta de dados, realizados nas dependências do Projeto com a duração média de uma hora cada um, utilizei-me de roteiros para fazer a entrevista semi-estruturada e, nos segundos encontros, também solicitar os desenhos (ANEXOS A, B, C, D, E e F) e de “Termo de consentimento livre e esclarecido” (ANEXO H)⁵. O roteiro de entrevista continha também a solicitação de desenhos que permitia à pessoa selecionar e esclarecer a experiência relacionada à atividade, aos objetivos e ao papel na instituição.

É importante esclarecer que os roteiros serviram de ponto de apoio para criar nos dois encontros o foco pretendido, mas sem gerar inflexibilidades na coleta. Esta incorporou a equação pessoal do pesquisador que foi considerada como condição para interagir com os sujeitos do estudo e para fazer da pesquisa de campo um processo. Em diversas ocasiões, acrescentei perguntas que não estavam previstas no roteiro, assim como o segundo deles, não foi mera repetição do primeiro. Aliás, seria uma ilusão fazer uma segunda bateria de entrevistas com as mesmas perguntas do primeiro, porque no mínimo um ano já havia transcorrido: nem eu, nem os sujeitos éramos exatamente os mesmos.

Nesse sentido, este trabalho não se apóia na perspectiva longitudinal de pesquisa acadêmica, pois os dois momentos mencionados acima não foram realizados de modo a servir para comparar e identificar no material coletado, por meio do raciocínio causal, a existência de mudanças com o tempo transcorrido.

Nos itens abaixo, ilustro os três níveis de leitura dos símbolos dos sujeitos envolvidos na pesquisa do Projeto Tecer.

⁵ Com as mudanças dos objetivos da pesquisa, os Termos de autorização para a pesquisa (ANEXO G) e de consentimento livre e esclarecido (ANEXO H) foram refeitos e assinados novamente pelos sujeitos durante a negociação com o Projeto, para realizar os segundos encontros de coleta de dados. Nesses novos Termos incluí as mudanças de objetivos e de coleta de dados da pesquisa. As pessoas da instituição se interessaram em continuar participando da investigação, porque manteve a proposta de utilizar parte do material já coletado, bem como a de oferecer a elas, no final do trabalho, uma devolutiva sobre o Tecer, ainda que o seu estudo integral não fosse mais o propósito do estudo.

3.3.1 Primeiro nível da leitura: os símbolos de cada indivíduo

Nessa primeira leitura, fiz comentários sobre a produção simbólica, assinalando-os por meio dos desenhos e dos discursos, a fim de identificar as finalidades para a vida do sujeito dentro e fora da instituição e para essa formação social. Os desenhos foram apresentados integralmente e as entrevistas, por meio da transcrição dos trechos mais representativos, sendo as minhas falas introduzidas pela letra *A* enquanto as dos entrevistados pela letra *B*. Por vezes, em meus comentários, apresentei palavras entre aspas para enfatizar a sua relevância na compreensão dos símbolos dos sujeitos ou para indicar que foram termos retirados do discurso deles. Os dados de identificação foram obtidos com os entrevistados e, quando se tratou de usuário do Projeto Tecer, os obtive também por meio da leitura do prontuário dele.

3.3.1.1 A leitura do material simbólico do usuário Miguel

Miguel é usuário da oficina de papel reciclado e gráfica do Projeto Tecer desde 04/2004 e, até 25/08/2005, quando fiz o último contato, ele ainda estava nessa instituição.

Ele nasceu em 1981 e possui o Ensino Médio completo. O diagnóstico dele é Esquizofrenia Não Especificada, isto é, F. 20.9 segundo o CID-10 - Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde.

O primeiro encontro com ele foi feito em 09/09/2004 e teve a duração de 40 minutos enquanto o segundo, realizado em 25/08/2005, durou 50 minutos. Os dois encontros foram feitos no Projeto Tecer durante a permanência de Miguel nesse local.

3.3.1.1.1 Etapa A do primeiro nível da leitura

Miguel reconhece a atividade que faz no Projeto Tecer como terapia ocupacional, mas, em outros momentos, denomina-a pelo termo “trabalho”. Miguel

parece perceber o que ele faz como um trabalho-terapia. Ainda que deseje um “trabalho de carteira assinada”, ele se cansa com o ritmo que o trabalho-terapia lhe demanda, pois o julga excessivo. Almeja algo maior do que faz, mas já reclama da carga da atividade menor que realiza:

A – O que você faz aqui? Conte-me como é um dia seu, me conta desde o primeiro momento que você chega aqui, o que você faz até a hora que você vai embora? **B** - Tomo café quando eu chego [...]. depois vou para a oficina [...]. Faço o meu trabalho [...], depois almoço [...]. [...] **A** – E que trabalho você faz? **B** – É gráfica. [...] Faço bloquinho de agenda, de livros. [...] **A** – [...] O que você menos gosta de fazer lá na gráfica? **B** – É, cortar o papel, couro para fazer as agendas. **A** – Por que você não gosta? **B** – Porque é meio cansativo assim. [...] **A** – Se pudesse mudar algo aqui no Tecer, o que você, o que seria? **B** - Diminuí a carga de trabalho, assim. **A** – Por quê ? **B** – Porque fica muito puxado e cansativo [...]. (1º encontro).

A – [...] Por que você ficou aqui neste período? **B** – Para fazer tratamento psiquiátrico. **A** - E o que tem uma coisa a ver com outra, explica para mim? **B** - Como assim? **A** - Eu queria entender porque você ficou neste período aqui todo. Porque você faz tratamento psiquiátrico. Então o que tem a ver o Tecer com tratamento psiquiátrico? **B** - Eles encaminham as pessoas para cá. **A** - Que nome você dá para o que você fez aqui neste período, que tipo de nome você dá para as atividades que você fez aqui, neste período? **B** - Uma terapia. **A** -Terapia? **B** - É , sim. **A** - Como assim, explica para mim. **B** - Sei lá, ficar muito tempo parado sem ter o que fazer [...]. (2º encontro).

O que parece se destacar como mais importante na experiência simbolizada de Miguel com relação ao Projeto Tecer é a convivência interpessoal que a atividade propiciou a ele. No momento em que Miguel destaca o aspecto interpessoal da atividade, essa deixa de ser reconhecida como trabalho-terapia e é denominada como trabalho. O que parece ser definidor do trabalho em seu aspecto profissional e não como terapia é a convivência que ela propicia para Miguel:

A – Conte-me um dia seu aqui. [...] **B** - Tomo café quando eu chego [...]. [...] depois vou para a oficina [...]. Faço o meu trabalho [...], depois almoço [...] Dou uma descansada ali, se eu quiser [...] Depois volto para oficina, até as quatro horas. [...] Faço bloquinho de agenda, de livros. **A** – [...] De tudo isso que você me falou, do que você mais gosta? **B** – Sei lá, vir aqui para conversar com as pessoas. (1o encontro).

A - Eu estive aqui, faz quase um ano, está lembrado, que nós conversamos? [...] Hoje eu volto, Miguel, para [...] saber de você como foi este período que [...] ficou aqui, como foi a sua experiência aqui neste período? **B** – [...] Foi boa. [...] É que eu aprendi a fazer com as pessoas, eu nunca tive trabalho antes, foi uma experiência boa que eu tive. **A** - Como é que é para você trabalhar com as pessoas? **B** - É bom, a gente conversa com as pessoas. (2o encontro).

Apesar de ser um trabalho-terapia, e não o trabalho desejado por Miguel, ele reconhece que essa atividade lhe trouxe conseqüências positivas como a oportunidade de ficar “mais ativo” em vez de “parado” e de viver a experiência de ser “mais independente”:

A – Você sentiu alguma diferença na sua vida, depois que você entrou aqui Miguel? *B* – Senti. *A* – Qual? *B* – Fiquei mais ativo assim, nas coisas para fazer assim. *A* – [...] Como assim mais ativo? *B* – Ah, é que eu não tinha muito que fazer assim, ficava meio parado. (1º encontro).

A - Certo. Miguel, o dinheiro que você ganhou aqui, neste período acabou servindo para quê? [...]. *B* - Comprei umas roupas, ajudei em casa. [...] A pessoa fica mais independente. (2º encontro).

Solicitei que ele desenhasse um usuário do Projeto, apresentado na Figura 1 e que fizesse um desenho que representasse o Tecer para ele na Figura 2. Nesses dois desenhos, esse usuário representa a importância do outro como resposta às solicitações mencionadas acima. A produção gráfica parece reafirmar o que foi dito em meus comentários acima:

A – [...] Queria agora comentar com você Miguel, o seu desenho. Pedi para você fazer o desenho de um usuário. Agora queria que você me comentasse, contasse um pouco sobre este desenho. [...] *B* - É o Zezinho. [...]. *A* – [...] Ele existe, este usuário? O que ele acha de vir aqui no Tecer? *B* - Gosta, sim. [...] Converso bastante com ele. *A* – É? Vocês trabalham juntos? *B* - Trabalho. *A* - O que você mais gosta na sua amizade com ele? *B* - De trabalhar com ele. *A* - É legal? *B* - É. (2o encontro – comentário desenho 1).

A - Agora eu vou te pedir Miguel, para você fazer um desenho sobre o Tecer [...] **(Ele faz o desenho)** *A*. Queria que você me comentasse, Miguel, o que você desenhou [...] *B* - É, gente aqui sentado na mesa, trabalhando, fazendo as agendas, que a gente faz. [...] *A* - Como vocês estão aí neste desenho, como vocês estão se sentindo? *B* - Gostando assim, do trabalho. *A* - Mais alguma coisa você gostaria de falar do seu desenho? *B* - (silêncio). Não. (2o encontro – comentário desenho 2).

Figura 1. Desenho 1 - Miguel

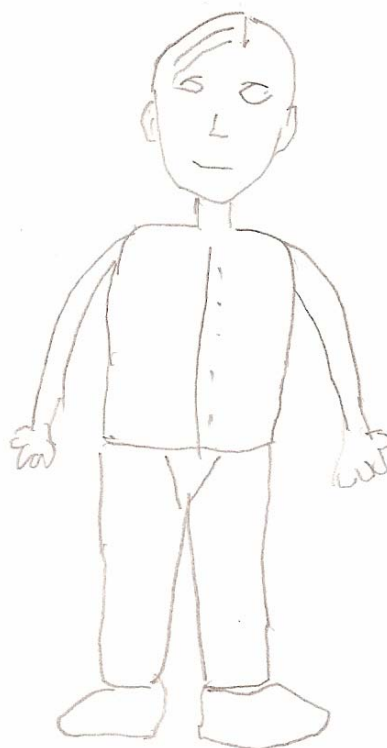
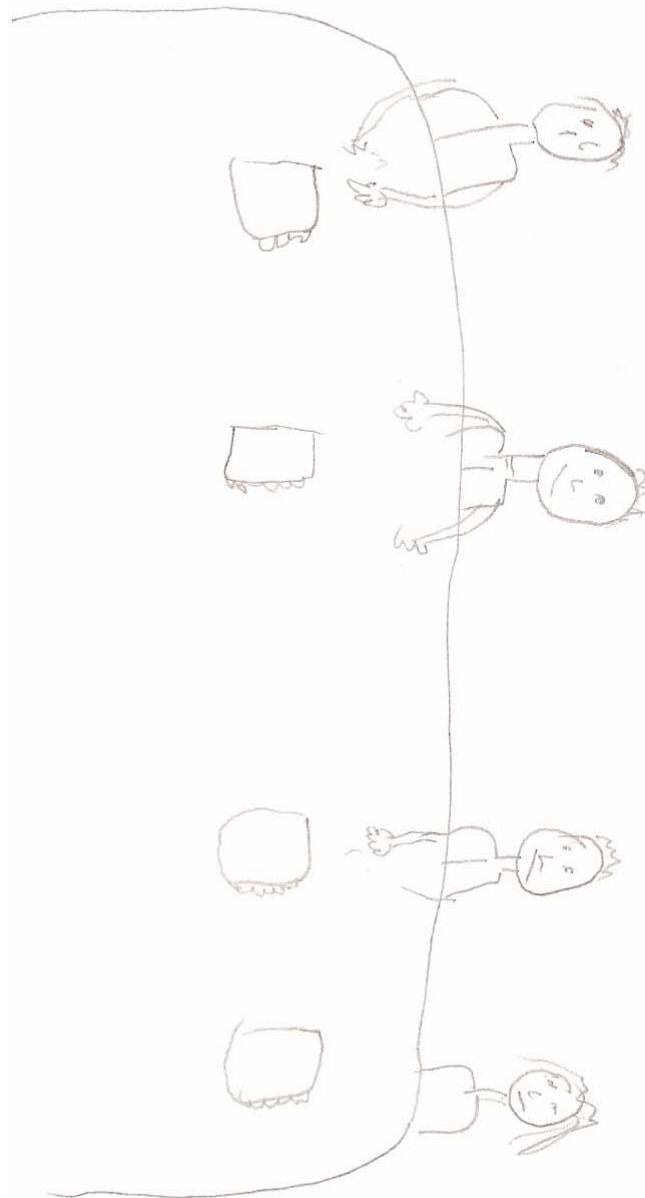


Figura 2. Desenho 2 - Miguel



Para Miguel, a convivência interpessoal na oficina permite o desenvolvimento do senso de responsabilidade e de compromisso:

A - Como é que é para você trabalhar com as pessoas? **B** - É bom, a gente conversa com as pessoas. **A** - O que você acha que teve que aprender, Miguel, que você ainda não conhecia, para trabalhar com as pessoas, estar junto com as pessoas [...]? **B** - Responsabilidade. [...] Sei lá, ter responsabilidade no que se faz, com as pessoas. **A** - O que é uma pessoa responsável? **B** - Que cumpre suas obrigações. **A** - O que você acha de uma pessoa que cumpre suas obrigações? [...] **B** - Acho bom, sim. (2º encontro)

A experiência interpessoal no Projeto Tecer parece encaminhar uma nova possibilidade para a vida pessoal dele. Em vez de permanecer “fechado” o que, segundo ele, o limita para o convívio social mais amplo, vive a oportunidade de ser “aberto”. O jeito de ele ser, no entanto, ainda o aprisiona, porque o fecha no circuito de convivência família-Tecer:

A - E o que você menos gosta na sua vida hoje? **B** - Meu jeito de ser, assim. **A** - Como é que é? Explica para mim. **B** - Bem fechado assim, com as pessoas. [...] você deixa de viver com as pessoas, conviver com as pessoas. [...] Acho que é por criação, eu acho. [...] **A** - [...] Fora do Tecer você tem amigos? **B** - Não. (2º encontro)

Isso se lê também nos comentários que Miguel faz sobre o primeiro desenho realizado no segundo encontro:

A - Vocês [ele e o Zezinho] se encontram fora daqui também? **B** - Não. **A** - Vocês se conhecem há quanto tempo? **B** - É um ano. **A** - E vocês não se encontram fora daqui, por algum motivo? **B** - Assim, porque a gente nunca marcou nada assim para sair. **A** - Você tem vontade? **B** - Tenho. (2º encontro)

A aprendizagem interpessoal produzida nos limites das fronteiras simbólicas da instituição desperta o compromisso e a responsabilidade, mas não é percebida por Miguel como suficiente para que ele se “abra” para o convívio com o coletivo-social que deseja, nem para a profissionalização almejada, ou seja, para o sonho de um emprego de verdade.

A - [...] Você gostaria que a sua vida fosse diferente? [...] **B** - Sei lá, que eu achasse um emprego melhor, que eu conseguisse fazer minhas coisas. [...] Sei, lá. Sair, assim. [...] num estádio. **A** - O que [...] o impede de ir ao estádio? **B** - Sei lá, dinheiro. **A** - Quando você fala de um emprego melhor, Miguel o que você quer dizer com isso? [...] **B** - Sei lá, registrado, carteira assinada. [...] **A** - Você gostaria de trabalhar em quê? **B** - Não tenho assim uma idéia, assim. **A** - Como você imagina a sua vida daqui alguns anos? [...] **B** - Que eu possa estar bem. Assim, que consiga fazer minhas coisas. [...] conseguir realizar meus sonhos. **A** - Quais são seus sonhos? **B** - Ter uma família. [...] Ter um trabalho. (2º encontro).

Miguel parece atribuir aos cursos a possibilidade de qualificá-lo a realizar os sonhos, porque aqueles parecem ser meios para obter a autoconfiança e a orientação necessárias para viver a abertura na própria vida fora do Tecer:

A – O que precisaria fazer para arrumar um trabalho? *B* – Sei lá, um curso profissionalizante, assim. (1º encontro)

A - Miguel, quanto tempo você acha que você vai ficar aqui no Tecer? [...] *B* - Assim que eu quando começar as fazer os cursos, ser chamado para um emprego, um trabalho. [...] Vou sair daqui, né? *A* - Quanto tempo mais você gostaria de ficar aqui? *B* - Uns dois anos, três. [...] *A* - Você tem feito alguma coisa nesta direção, tem feito esta tentativa, ou não? *B* - Tô vendo assim uns cursos para fazer. [...] De computadores. (2º encontro)

Miguel reconhece que a sua saída depende também da “atitude” dele, isto é, “fazer as coisas”, “correr atrás dos objetivos”. Essa “atitude” não parece ser condicionada apenas pelo esforço e crença dele, mas também de uma orientação que lhe ajude a encontrar direção para o caminho:

A – O que você acha que precisa acontecer para você ter isso, para que isso se realize? *B* - Ter mais atitudes em algumas coisas que eu faço, mais determinação. [...] *B* - Acreditar mais, assim, nas coisas que eu faço. *A* - O que acontece nesta hora que você fica pouco crente em você? *B* - Às vezes, eu não faço as coisas, deixo de fazer. *A* - O quê, por exemplo? *B* - Sei lá, correr atrás das coisas, dos meus objetivos. [...] *A* - E não faz por quê? O que lhe acontece? *B* - Às vezes, eu fico sem saber o que fazer, meio perdido. (2º encontro).

3.3.1.1.2 Etapa B do primeiro nível da leitura

De acordo com os símbolos de Miguel, a experiência na instituição permitiu-lhe diferenciar potencialidades, como a de ser “mais independente”, “mais ativo”, comprometido, responsável e aberto para o relacionamento interpessoal. Esses símbolos parecem, por outro lado, também conter uma dimensão prospectiva: indicar novas possibilidades para a vida de Miguel dentro e fora do Tecer, bem como para o funcionamento da instituição.

A sua produção simbólica sugere a necessidade de um papel de cliente mais “ativo” para Miguel e não apenas o de paciente que “cumpre o que mandam” em uma terapia-trabalho ou que reclama do fato de não ter “carteira assinada” pela atividade que realiza na oficina. A ampliação desse papel seria no sentido de aproveitar a experiência para obter a orientação sobre o caminho de vida de que sente falta, utilizando os ganhos no Projeto para fora de suas fronteiras. Assim, por exemplo, as amizades do Projeto

poderiam ser estendidas para a vida de Miguel fora da instituição, à medida que ele criasse essa oportunidade para si.

A referida produção simbólica parece indicar também novas possibilidades para a vida de Miguel fora do Tecer, sendo uma delas a de se perceber como sujeito (“correr atrás das minhas coisas”), isto é, como alguém que não prevarica na realização dos sonhos que tem para a própria vida, em vez de atribuir essa função apenas a um fator externo, como um curso.

A instituição trouxe oportunidades para Miguel, inclusive a de produzir novos encaminhamentos para si, mas não parece oferecer apoio para que as novas potencialidades possam ser realizadas no contexto mais amplo. Os símbolos dele, nesse sentido, apontam uma finalidade para a instituição: a de ela funcionar como fonte de orientação para que ele construa um caminho de vida e não apenas sirva para que ele desenvolva potencialidades, que se esgotam no cotidiano do Projeto e da família.

Em termos mais específicos, essa produção simbólica parece indicar para o Tecer que ele se torne oportunidade para o usuário construir e concretizar um projeto de vida, de modo a se tornar, desde o início, para o cliente, ponto de partida e não de chegada. Assim, parte das atividades de Miguel na oficina seria direcionada para orientá-lo a transferir as aprendizagens geradas no Projeto para a vida dele fora do Tecer, de modo a favorecer a concretização do sonho acendido nessa formação social e cultural.

3.3.1.2 A leitura do material simbólico da agente Diana

Diana nasceu em 1971 e está no Tecer desde de abril de 2003 como psicóloga coordenadora da oficina de velas. O primeiro encontro com ela foi feito em 05/09/2004 e teve a duração aproximada de 60 minutos e o segundo em 05/10/2005, com a duração de 75 minutos. Eles ocorreram durante a permanência dela no Projeto.

3.3.1.2.1 Etapa A do primeiro nível da leitura

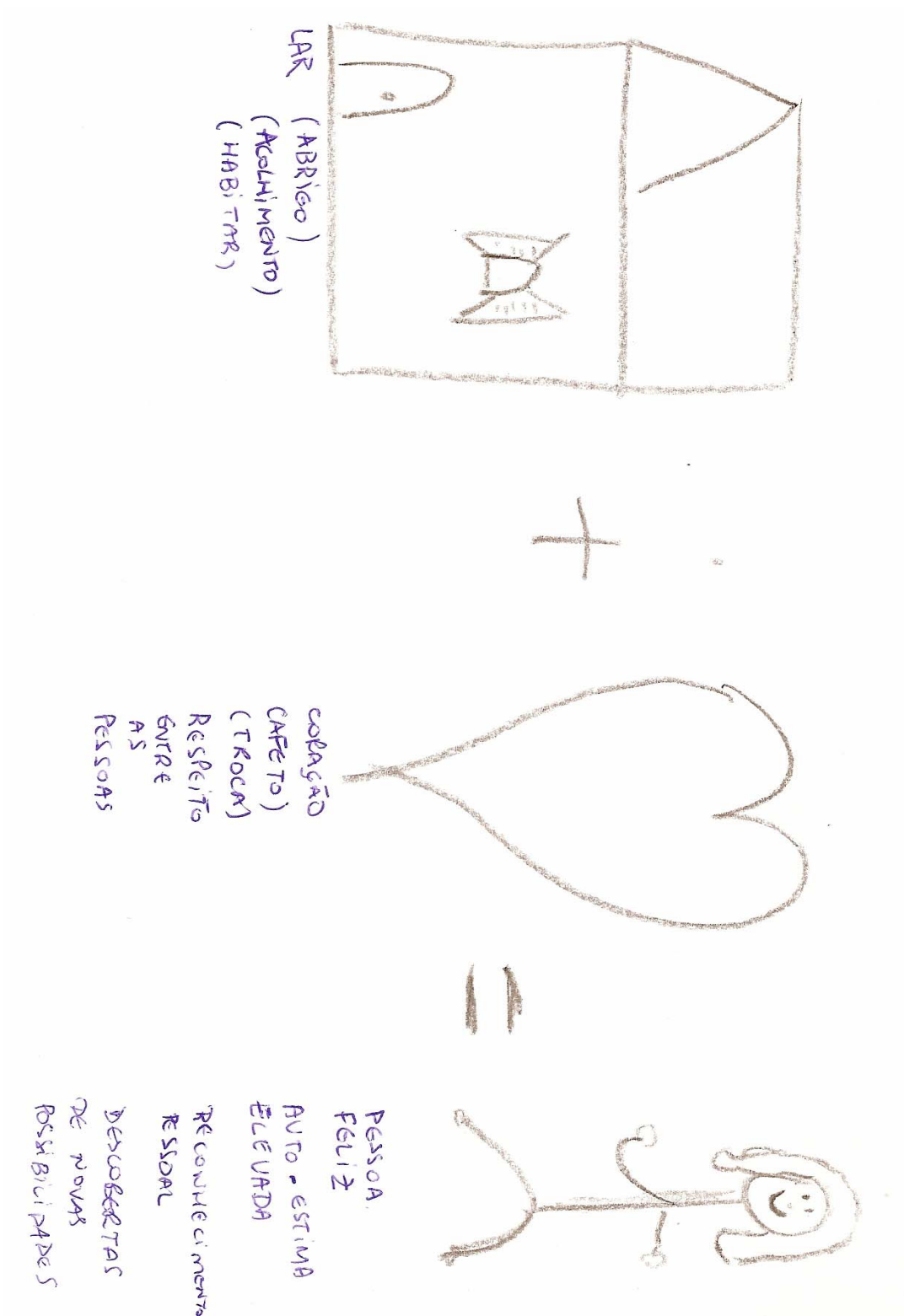
Ao falar dos objetivos do Projeto Tecer, Diana esclarece que o trabalho é um “treino para a vida lá fora”: passagem para a inserção na vida.

B – [...] aqui é um lugar de tratamento. Um pouco diferente dos outros serviços, onde ele vai aprender a trabalhar, vai receber uma ajuda para isso, mas eu costumo dizer que aqui é um treino para o trabalho. [...] Quando eu falo trabalho, não é trabalho só, trabalho registrado, mas um treino para a vida lá fora, um treino para o trabalho, para voltar a estudar, para melhorar o relacionamento com a família [...]. Sempre coloco que o projeto é de passagem. Por isso que na hora que a gente pensa no desligamento, na alta mesmo da pessoa, alta no sentido assim, ela sai de alta daqui, mas ela continua com referência no Ambulatório de Saúde Mental, ela não para o tratamento. (2º encontro).

Pedi para Diana que representasse o Tecer por meio de um desenho. Nele, ela o define como uma casa que acolhe e que, por meio da relação em grupo, intermediada pela atividade de trabalho, ensina o sujeito a conviver interpessoalmente e a descobrir novas potencialidades (FIGURA3):

B - Na verdade eu fiz, fiz o desenho de uma casa. [...] Que eu que acho que aí entra como um lar. [...] Eu acho que o Tecer acaba fazendo isso de alguma forma. [...] Então esse acolhimento é isso, é esse respeito, é essa possibilidade de ter um lugar protegido mesmo. [...] se você tem um lugar que te acolha, [...] eu acho que vai resultar numa pessoa com auto-estima elevada com o crescimento pessoal e daí a descoberta de novas potencialidades. (2º encontro)

Figura 3. Desenho - Diana



A atividade de reabilitação do usuário na oficina coordenada por ela é objeto de uma avaliação de desempenho. Embora a atividade oferecida pelo Tecer não seja de trabalho, faz uso de uma ferramenta que é própria desse tipo de ação nas empresas.

Dessa avaliação, o principal item parece ser o de convivência grupal que, segundo essa psicóloga, é um dos objetivos principais da reabilitação. Essa contínua avaliação está a serviço do aprimoramento técnico, mas também (inter) pessoal do usuário da oficina coordenada por ela, além de ser utilizada para definir a bolsa que recebe pela atividade na oficina:

A – Você me falou de uma avaliação que vocês fazem mensalmente. Como é feito essa avaliação? B – [...] Nas oficinas que eu coordeno a gente tem quatro itens que tem a ver com a [...] a interação grupal. [...] Uma outra é muito mais, organização e limpeza do espaço da oficina [...] a gente tem um outro item que é economia e desperdício de material [...] E tem entrada e saída da oficina [...]. Eu acho que é importante [...] no sentido de crescimento, de mostrar que a pessoa pode crescer. Dela poder perceber que quando ela entrou ela não sabia nem como, né? Esquentava, né? A parafina. E hoje ela conhece o processo inteiro e sabe julgar se o produto está bom para ser vendido ou não. (1º encontro).

Ao relatar as atividades que desenvolve no Projeto Tecer como coordenadora da oficina de velas, Diana a denomina como reabilitação, a qual é composta pelas atividades de produção e de venda da vela: organização, planejamento, coordenação da rotina da oficina e treinamento dos usuários.

Além da reabilitação, ela define a sua prática também como clínica para designar o tipo de intervenção que reconhece como própria da profissão de psicólogo. Diferentemente da reabilitação, há um limite para o exercício clínico no Tecer, pois, se o usuário precisar de uma atenção clínica que ela não considera pertinente para o seu papel, Diana o encaminha para tratamento nos serviços fora do Projeto.

Apesar de ocorrerem juntas, a reabilitação e a clínica parecem manter certa exterioridade para Diana e para a instituição. A clínica prioriza a escuta do usuário, sem necessariamente ter como objetivo ou tema a sua atividade na oficina, enquanto a reabilitação tende para o sentido inverso. Essa exterioridade que seria supostamente legítima para o psicólogo no Tecer, traz questionamentos para a própria identidade do Projeto Tecer e, como consequência, também para o papel dela nessa instituição.

A terapia, que é uma atividade reconhecida como clínica e própria do psicólogo, não parece combinar com o que Diana reconhece como intervenção psicológica no

Tecer, embora sinta a necessidade de fazer atividade semelhante com os usuários do Projeto ou não encontre espaço fora dele para que essa seja feita. Com a referida exterioridade, se instala uma dicotomia entre clínica e reabilitação. Com ela, o usuário parece correr o risco de não ser atendido clinicamente em lugar nenhum. O problema criado inclui a rede de saúde mental, e não apenas a instituição Tecer:

B – Então, a rotina de trabalho é essa, sempre pensando na atividade, de que forma cada um pode se incluir, pensando na produtividade, na geração de renda, mas sendo um espaço de trabalho e de grupo, a parte clínica fica muito mais atualizada. É, algum dia ou outro algum usuário pede para conversar mais separado, e não é um atendimento de 40 minutos, 50 minutos, não. A gente conversa 15, 20 minutos, vê o que está acontecendo e de que forma pode ser orientado. Se for uma questão que dá para retomar a atividade, ele volta para a atividade, se for algo que precise de tratamento, de uma investigação melhor, a gente encaminha para o serviço de saúde. [...] no momento é a discussão entre o que é clínico e o que é da atividade. É mais ou menos assim: eu sou a psicóloga que faço uma função, às vezes, muito mais de uma administradora do que de uma psicóloga clínica. Então, assim, a gente fica sempre repensando até onde nós podemos acolher [...] onde nós devemos encaminhar para o serviço de saúde [...]. O que a gente faz aqui chama de “extra-clínico”, é uma reabilitação, é um pós-tratamento [...]. Como o serviço de saúde também nem sempre pode receber todos eles [...]. Mas aí eu acho que é uma questão, não é só da coordenação do projeto, é de uma rede de saúde mental que precisa ser melhorada. (1º atendimento).

A polaridade clínica da atividade no Projeto Tecer não pode ser reconhecida em sua radicalidade porque senão tudo vira tratamento e dificulta a saída do cliente do Tecer:

B - Se o trabalho, ela vem por uma via assim de ter um compromisso, de ter uma atividade a cumprir, de ter um objetivo mais claro, mas sai um pouco da questão só da saúde, porque eu acho que se a gente fica só na saúde, a gente vai repetindo só tratamento, tratamento, tratamento, e vai ser difícil depois falar para o cara: “Vai lá fora ver como que é a vida”, se aqui a gente só fala de tratamento, só potencializa a doença. O trabalho potencializa o que é saudável, o que é da produção. Então você vai produzir, tem qualidades, tem tudo isso. (2º encontro).

Diana tenta diferenciar o Tecer dos serviços dedicados à intervenção clínica, entretanto, parece não sustentar essa diferença, porque o Projeto assim como essas outras instituições são espaço protegido e de potencialização de atividades:

B- Acho que assim, o CAPS ele tem que cuidar do paciente quando ele está mais em crise, dar um atendimento mais intensivo, mais contínuo, [...] em termos terapêuticos, em termos de tratamento mesmo. Acho que no CAPS até dá para iniciar assim um projeto assim, de reabilitação, mas uma coisa que fica centrado naquele espaço mais protegido mesmo, então o cara vai para oficina para poder potencializar alguma habilidade que ele tem. (2º encontro).

Embora use esse termo, Diana afirma que no Tecer não se dá alta para nenhum usuário, porque, como o Projeto não é reconhecido como um serviço de saúde, a saída do cliente depende de cursos profissionalizantes ou do fato de ele ter arrumado um emprego. Esses critérios, no entanto, nunca foram suficientes para a saída de alguém. A tendência, então, parece ser a de planificar, ou seja, do usuário permanecer no Projeto, num esquema de repetição do que ele já conhece. “Planificando” é uma forma verbal empregada por Diana para caracterizar o estado de permanência do usuário no Tecer, sem a perspectiva de saída ou de mudança:

A – Diana, quanto tempo você acha que as pessoas devem ficar aqui? [...] *B* – Então, aqui eles não recebem alta, porque não é um serviço médico. Eu acho que eles têm que ficar até a hora que começa tudo isso aparecer, o relacionamento social melhora, o relacionamento familiar, é, melhora, por eles serem mais capacitados para procurar emprego [...]. Eu nunca dei alta para algum usuário, [...] mas eu acho que tem que ser temporário. Se não é, o sujeito acaba planificando. [...] A pessoa começa a fazer sempre a mesma atividade, vem para aquele, para o mesmo lugar, repete sempre as mesmas relações sociais, ela não amplia. (1º encontro).

O usuário poderia passar um tempo fora do Tecer e ir para outro serviço da rede, pois assim haveria uma quebra da planificação segundo a óptica de Diana. A impossibilidade de que o usuário saia do Tecer e faça dele um uso passageiro é explicada pelas insuficiências da rede de saúde mental:

B - Então tem assim, uma tentativa da equipe de prepará-los para uma outra atividade, a gente sabe da necessidade de um Centro de Convivência, porque a nossa cidade não tem, porque muitos dos usuários que estão aqui se estivessem num Centro de Convivência estariam muito bem. [...] Eu acho que lá é menos protegido que aqui, e lá tem pessoas da comunidade. (2º encontro).

As oportunidades fora do Projeto possibilitariam ao usuário fazer do Tecer uma instituição de passagem para a vida na comunidade. A viabilização dessas oportunidades depende do usuário, porque o Tecer não as intermedeia, para que o usuário não seja estigmatizado: visto como “doente mental” na sociedade.

Assim, embora Diana perceba que a realidade fora dos limites da instituição não está preparada para receber parte dos usuários do Tecer, propõe o apoio protegido do cliente no Projeto em vez do desenvolvimento de uma rede comunitária de oportunidades concretas em que haveria a extensão da proteção. Dentro do Projeto, as diferenças e dificuldades dos usuários podem existir e são administradas com a ajuda dos profissionais, mas o mesmo tipo de auxílio fora do Tecer é visto como estigmatização. O aumento nos atendimentos dados em outra instituição é visto como

apoio suficiente para o indivíduo enfrentar o processo de inserção social e de saída do Tecer.

Para valorizar as polaridades “potência”-“saúde” do usuário, o Tecer não pode ser visto como tratamento de saúde mental, mas sim como propiciador de atividade. No entanto, quando se trata de cogitar a saída do usuário, o Tecer se torna lugar de apoio emocional, perdendo o seu foco na viabilização da atividade, porque desta vez é fora dos limites da instituição.

Os opostos “potência”-“saúde” e “tratamento”-“doença” não são cogitados para os usuários numa mesma instituição, segundo os símbolos de Diana. Quando fala da permanência do usuário no Tecer ou de sua saída, a primeira polaridade é valorizada neles, não havendo espaço para que os sentidos contidos nas polaridades “tratamento”-“doença” sejam considerados, nem tampouco os cuidados que elas demandariam, caso fossem percebidas:

B - Acho que assim, não sei o quanto a sociedade [...] consegue receber essas pessoas, mas também não sei se a gente tem que botar a carteirinha “sou louco, então me ajude” para eles procurarem as coisas. Por enquanto a postura da equipe é: “Vai lá, tenta que a gente está aqui para te ajudar no que der”. [...]. Então a gente prefere fazer assim: cuidar de como essa relação lá fora está sendo sentida pelo paciente [...]. A gente estimula o usuário a ir lá, fazer, e a gente cuida disso. [...] existe uma preocupação da equipe, [...] se [...] falar com a instituição de lá, a gente vai estar tutorando o trabalho deles, vão mudar a forma de, né? De recebê-los. [...] A gente prefere que ele faça, experimente e que a gente dê esse suporte emocional. [...] No Tecer a gente procura não repetir a questão de tratamento de saúde mental, de doença, que eu acho que é o pólo que a gente tem que tentar não sei se fugir, porque não é de fugir de negar, mas reforçar o outro lado, o lado mais saudável, o lado da potência mesmo. [...] Nesse ponto acho que o Tecer é muito diferente, a gente sempre chama o cara para atividade. [...]. (2º encontro).

Diana, no entanto, não parece acreditar na abertura das outras instituições para os usuários do Tecer:

Porque também não adianta a gente imaginar que ele vai sempre ser bem recebido nos locais de trabalho, na escola, na família, tentando criar um mundo à parte do que é de verdade. (2º encontro)

Para Diana, é importante continuar acompanhando os ex-usuários, ainda que com a periodicidade de um encontro a cada três ou quatro meses:

B - Então assim, não existe um contrato, assim, de: “Ai, estou, é, você vem a cada três ou quatro meses dizendo a sua situação”. [...] O que a gente pede é para pessoa aparecer para conversar aqui no grupo. (2º encontro).

A família tem uma participação pequena no processo de inserção social

pretendido pelo Projeto Tecer. Para Diana, a maior participação do familiar significaria uma diminuição da responsabilização do usuário pelo que faz no Projeto.

Parece que, de novo, é criada a oposição entre “tratamento”-“clínica”-“saúde” e “atividade”-“trabalho”-“reabilitação”, pois a participação maior do familiar descaracterizaria o Tecer como instituição de reabilitação e a faria adentrar nos limites daquela reconhecida como de tratamento.

O tratamento com a presença da família parece estar associado com desresponsabilização do usuário e desvalorização de sua figura no processo. Por isso, é preferível não convocá-la.

O contato com o familiar é mensal ou esporádico enquanto o usuário estiver em crise que impeça a continuidade no Projeto Tecer. Esse tipo de intervenção é visto como própria da área “saúde”, mais do que associada à reabilitação. Não parece haver, assim, a tentativa de que a família participe mais diretamente na realização do objetivo maior do Tecer, que é de inserir socialmente a população que se reabilita nele:

A – [...] as famílias participam do projeto? *B* – Essa é uma discussão desde o início do projeto. Quando a gente montou na, na parte escrita, fala assim de uma reunião mensal, com o familiar. Depois vem uma questão assim: se nós estamos reabilitando, a gente está partindo do pressuposto que o usuário já sabe vir, já sabe se cuidar, então ele é o nosso canal de comunicação principal. Então tudo que eu for falar, vai ser com ele. A idéia de não trazer a família para dentro do serviço, é para não caracterizar mais um cuidado, onde você se desresponsabiliza o sujeito, né? O usuário, e fica sempre chamando a família dele como se precisasse, como se ele não pudesse se cuidar. [...]. Se há percepção de que o usuário não está comparecendo ou está apresentando algum sintoma diferente, e tal, a gente liga para o familiar para saber como está em casa, a gente faz essa troca. (1º encontro).

B – [...] a gente uma faz [...] uma vez por mês a gente reúne os familiares, independente se a pessoa está bem ou não, para explicar qual é a atividade que está sendo feita, mostrar o produto do trabalho e ter uma conversa, esclarecer, uma orientação com os familiares, uma troca com eles, do que a gente vem fazendo e do que eles percebem de mudança da, do filho que tem em casa. Isso já é muito mais da área da saúde do que uma questão que você vai olhar só o enfoque de trabalho, de treinar a pessoa de incluí-la, de ter uma rotina de entrada, de horário para ficar no projeto, entrada, saída, como deve se portar, como que é o relacionamento grupo. [...] Eles têm recebido assim de uma forma muito positiva [...] esse convite: “Ah, eu queria mesmo conhecer o serviço, eu queria saber onde meu filho fica, o que que ele faz”. (2º encontro).

3.3.1.2.2 Etapa B do primeiro nível da leitura

Diana afirmou que o seu papel é o de favorecer a reabilitação do usuário. No entanto, como psicóloga, ela também identifica a necessidade de que o cliente receba intervenção clínica. A intervenção clínica, contudo, não parece encontrar espaço na atuação dela no Tecer, pois existe uma relação de exterioridade entre reabilitação e clínica no papel que ela executa.

A reabilitação é definida como atividade “extra-clínica” comprometida com a dimensão “potência” do usuário ao lhe favorecer a aprendizagem de atividade, de convívio, de técnica, de responsabilidade e de inserção social. A clínica é restringida como “tratamento” no qual se “acolhe” a dimensão “doença” do cliente. Apesar da relação de exterioridade, Diana não consegue se livrar da dimensão clínica porque a considera como a atividade por excelência do psicólogo e que permite considerar o usuário em sua singularidade, e não apenas como alguém que deve desenvolver o papel de trabalhador.

Ainda que sem sucesso, como uma saída para essa exterioridade, Diana atribui o papel clínico aos serviços de saúde fora do Tecer. Sem ignorar a insuficiência da rede de saúde apontada por ela, é possível constatar que os símbolos dela indicam finalidades para a sua vida dentro e fora da instituição, bem como para essa formação social.

A experiência simbólica de Diana parece encaminhar a possibilidade de que haja uma integração entre clínica e reabilitação de modo que a sua prática possa incluir a polaridade “saúde”, o compromisso com a “atividade” e a “inserção social”, assim como a “doença” e o caráter “psicoterápico”.

Talvez, na reabilitação integrada à clínica a atividade da oficina seja pretexto para o desenvolvimento de um projeto de vida para o retorno ao convívio social também fora do Tecer. A clínica mais comprometida, segundo Diana, em acolher e considerar a pessoa poderia ser também uma oportunidade para ampliar os horizontes da reabilitação à medida que nela incluiria com mais veemência o indivíduo reabilitado e permitiria incluir o objetivo de desenvolver um projeto de vida. De outro lado, a reabilitação abriria para a intervenção psicológica a perspectiva de ser ocasião de aprendizagem, com a meta de inserção social e de desenvolvimento de responsabilidade no usuário, entre outros.

A potência do agir em reabilitação não adviria da unilateralidade que valoriza uma das dimensões mencionadas acima em detrimento da outra que fica sem espaço para ser reconhecida.

Para essa ampliação ocorrer, talvez, uma outra finalidade também deva ser reconhecida, mas desta vez no nível da vida de Diana fora da instituição: a de que a polaridade “doença” não exclua a possibilidade de considerar a “saúde” e a “potência”. Quanto mais Diana desconsidera a polaridade “doença” ou a define como objeto de responsabilidade de outro serviço, ela parece se tornar mais presente como um desafio em sua atuação.

A percepção unilateral dessas polaridades parece criar efeitos também na forma como o contexto social e a família participam do objetivo final do Tecer, que é o de inserir socialmente o seu usuário. Em nome de valorizar o potencial do cliente e de não reforçar o estigma de doente, o contexto social e a família não são envolvidos mais ativamente no processo de inserção: elas não são parceiras mas apenas coadjuvantes desse processo. A atenção à família descaracterizaria o potencial da clientela e as parcerias com a comunidade, para torná-la mais aberta à clientela do Tecer, geraria estigma. No entanto, o estigma social da loucura e a despotencialização da clientela já parecem ser, segundo Diana, uma realidade.

Ao dispensar a família e o contexto social, o Tecer se torna o ponto de referência para a clientela na inserção social e o usuário um dos únicos agentes nesse processo. Além da ausência de uma rede de saúde eficiente e parceira do Tecer, esse funcionamento institucional poderia favorecer o isolamento do Projeto e a permanência dos seus usuários nele, constituindo o que Diana denominou de “planificando”.

Nesses termos, parece que os símbolos de Diana trazem uma finalidade para o funcionamento do Tecer: incluir a família e o contexto comunitário como parceiros do Tecer à medida que podem ser percebidos como recursos e não apenas como entraves. Em outras palavras, o material dessa psicóloga revela a complexidade do processo de inserção social a qual não pode ser gerenciada apenas por meio das iniciativas isoladas, mas também por meio de parcerias interinstitucionais. A complexidade da inserção social indica uma outra finalidade para o funcionamento dessa formação social: perceber a inserção social como um processo e não como um evento, isto é, o usuário, quando consegue um trabalho ou curso, poderia continuar a ser acompanhado e não desligado.

3.3.1.3 A leitura do material simbólico de Margarida, mãe da usuária Eliane

Margarida nasceu em 1955 e é mãe da usuária Eliane que nasceu em 1984 e está no Tecer desde 12/2003 como usuária da oficina de mosaico. O diagnóstico de Eliane é de Esquizofrenia Residual, isto é, F 20.5 segundo o CID- 10 - Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde. Margarida tem o Ensino Fundamental completo e a filha, incompleto.

O primeiro encontro com Margarida foi feito em 15/09/2004, com duração aproximada de 20 minutos e o segundo em 11/09/2005 de 50 minutos, ambos no Projeto Tecer.

3.3.1.3.1 Etapa A do primeiro nível da leitura

Para Margarida, o Tecer significou a possibilidade de Eliane romper com o silêncio e o isolamento de quinze anos e conviver com a família e com o contexto social mais amplo. O Tecer propiciou companhia, responsabilidade e compromisso para Eliane: são esses os fatores que Margarida destaca para compreender as mudanças que ocorreram com a filha. Segundo Margarida, desde que começou a frequentar o Tecer, Eliane voltou a estudar:

B – Olha, para a vista do que era a Eliane e como ela está agora, para mim ela adquiriu bastante coisa. É, um é a convivência com o público que ela não tinha. Ela não saía nem na porta de casa. Ela ficava vinte e quatro horas trancada dentro do quarto. [...] Com tudo ela brigava, ela xingava [...]. E tudo isso acabou. Ela não está brigando mais com as irmãs. [...] ela não tinha amigos. [...] Ela odiava as pessoas. E agora ela [...] faz os convites [...] para sair com as próprias amigas. [...] **A** – O que a senhora acha que aconteceu que ela perdeu esse medo, receio, está convivendo com você e com os outros de outra forma? [...] **B** – Eu acho que foi a partir daquele dia que ela teve uma responsabilidade. [...] Sair para um lugar, né? Como Tecer, e lá ela ficar ocupando o tempo dela. [...] Então desde o dia que ela passou a se ocupar, a mente, né? E está ali, no meio das pessoas, eu acho que foi isso. (2º encontro).

A – Então hoje, depois de passado quase um ano eu queria que a senhora me contasse um pouco como é que foi esse período dela no Tecer. [...] **B** – Esse período dessa distância de um ano é, para mim, eu acho que melhorou bastante, a Eliane lá no Tecer, porque quando nós encontramos a Eliane, ela não estava estudando, ela tinha parado de estudar e justo no ano passado ela começou a estudar, ela fez o supletivo, né? Já estamos terminando o ano, dentro desse ano, ela [...] está na oitava [...]. [...] Aí eu coloquei ela na

escola de computação, ela está indo bem, já faz [...] seis meses [...]. (2º encontro)

Para Margarida o Tecer é marcado pela multiplicidade de especificações: é local de terapia, de aprendizagem, de profissionalização e de trabalho.

B – Olha, o Tecer [...] é uma [...] terapia ocupacional [...] onde tem tudo, né? Olha Terapia Ocupacional é um lugar onde a gente aprende de tudo, tem de tudo para você aprender e tem de tudo para você passar para alguém, né? Eu acho o Tecer [...] faz crescer, né? [...] ensina as pessoas, e a [...] que for interessada e, tendo um bom acompanhamento, sai de lá com uma profissão. (2º encontro).

Ao tentar diferenciar o Tecer de uma “firma”, Margarida revela a importância do ganho financeiro de Eliane no Projeto e a expectativa de que esse pudesse aumentar:

A – Dona Margarida qual a diferença entre trabalho e firma? **B** – A diferença entre trabalho e firma? Porque trabalho [...] é uma coisa que você está aprendendo e firma é uma coisa que você entra para trabalhar [...] vai ter seu salário no final do mês e aqui não é isso. Eu estou falando assim de eles ganharem mais um pouquinho [...] para o bem deles. [...]. Porque chegou um tempo que a minha filha falou assim: “Mãe, mas eu estou trabalhando tanto para chegar no final do mês e receber dez reais?” [...]. Agora se lá [...] tudo que fizessem [...] vendessem [...] lógico que iria entrar dinheiro. (1º encontro).

A - Em casa o dinheiro dela [...] serve para fazer parte da renda da família? [...] **B** – Nada [...] é pouquinho. [...] o que é vinte, vinte e cinco, trinta? (2º encontro).

Margarida quer que Eliane se desenvolva, que arrume um trabalho fora do Tecer. No entanto, carrega no olhar uma imagem da filha como um bebê, como uma criança e como uma deficiente. Ao mesmo tempo em que gostaria de uma nova oportunidade de trabalho no Tecer, e não apenas de aprendizagem, Margarida enquadra a filha na categoria de “crianças”:

B – [...] todos nós da nossa casa nós consideramos todo mundo igual. Mas sempre a Eliane é mais [...] delicada, a gente a trata como que ela fosse [...] o bebê da casa. [...] é uma pessoa mais carente, [...] necessita mais de atenção [...]. [...] **A** – Você mudaria alguma coisa nesse projeto? **B** – Aqui? [...] a não ser [...] que tivesse, assim, mais trabalho [...] E que essas crianças não só aprendessem, mas também [...] fossem [...] mais remunerados assim, com uma ajuda de custo [...]. [...] **A** – A senhora quer falar mais alguma coisa, gostaria de complementar alguma coisa? [...] **B** – Uma coisa que eu queria completar é que há esses cinco meses que o Tecer foi implantado ele continuasse, porque não só a minha precisa. Várias crianças precisam. [...]. (1º encontro).

B – Se a criança se interessar, como a minha se interessou e aprendeu e ela sabe fazer, é um lugar [...] para criança [...]. (2º encontro).

Por estar melhor, Eliane, segundo Margarida, não quer mais conviver com outras pessoas do Tecer que estão em crise. É interessante observar que ao mesmo tempo em que a mãe parece incentivar a possibilidade de Eliane sair do Tecer e conseguir um emprego fora dele, ela ainda categoriza como criança sua filha como os demais usuários da instituição. Nesse sentido, segundo Margarida, Eliane quer ir para um local de trabalho com “criança mais elevada”:

A – [...] E tem alguma coisa que ela diz que não gosta lá? *B* – [...] a única coisa que tem lá que ela falou que não gosta é [...] não sei se é porque ela está se achando agora, que ela está bem, aí tem hora que ela fala assim, que tem horas que ela entra no refeitório para almoçar e não dá vontade de almoçar porque têm uns meninos que faz, que faz, sabe, sujeira, sabe? [...] Então, ela [...] sabe aquele porte de pessoa que já melhorou e está ignorando os outros? [...] Quer dizer que ela está achando que ela está bem, que ela nunca fez aquilo, né? E ela está [...], às vezes, ela já passou para mim assim: “[...] Eu quero ir para outro lugar”. [...] ela acha que para o lugar que tem outras pessoas melhores, né? [...] criança mais elevada, né? Aí eu falei: “Mas qual é o teu lugar?”, ela falou assim: “Ah, eu queria trabalhar num lugar que não tivessem essas pessoas, que tem hora que eu fico até com medo”. Porque lógico, que lá tem criança que, né? Que você, eles podem ficar [...] meio agressivos. (2º encontro).

Segundo Margarida, o Tecer deveria informá-la periodicamente sobre o comportamento da filha, pois ela compara o Tecer a uma escola e parece ratificar, assim, a condição “criança” de Eliane, bem como a necessidade de controle materno sobre ela. Nesse momento, impera a definição do Tecer como escola e não como trabalho:

A – O que a senhora acha disso? *B* – Ah, eu acho que é, é errado. [...]. Eu tinha que saber o que é que está acontecendo. Se ela está [...] trabalhando direito, se ela está tendo um bom comportamento, como que está o andamento dela lá, se ela está obedecendo. [...] Eu acho que é importante ter uma data, nem que fosse assim, é, a cada três meses, a cada seis meses, os pais terem um acompanhamento daquele trabalho que o teu filho está executando. [...] Eu acho que lá é uma escola. [...] Então [...], no meu modo de pensar, [...] tinha que ter uma participação de cada pai, cada dois meses, cada três meses [...] Se ele não chegar em casa e não te passar, você não sabe de nada. [...]. (2º encontro).

Para Margarida, com esse envolvimento maior no processo de atendimento da filha, haveria maiores chances de ela arrumar um emprego na comunidade, propiciando a realização do desejo de Eliane. Contudo, a mãe permanece no aguardo para levar adiante essa pretensão:

A – [...] A senhora gostaria de me falar mais alguma coisa, para complementar? [...] *B* – Não, para mim o ano foi bom, né? Aconteceram

coisas boas [...] o que eu queria [...] era [...] que se eu achasse outro lugar para ela trabalhar, fora o Tecer, eu a colocaria. Mas é difícil, é difícil. **A** – O que facilitaria a senhora num momento desses? [...] **B** – [...] como ela viu, ela antes e elas estão vendo agora, [...] se eles tivessem um contato comigo para eles irem passando para mim o que melhorou, o que pode, e o que não pode, dependendo do que ela se encontra agora, é, eles poderiam, assim, até encaminhar ela para outro lugar, que fosse de melhor para ela. Que fosse de melhor para ela, para trabalhar, para outro tipo de atividade. Porque [...] como ela mesmo, de vez em quando, passa para mim: “Ai, mãe, se eu arrumasse outro lugar mais melhor, eu sairia”. [...] Agora fico meio: “Mas melhor como? Será que é o ambiente, será que são as pessoas, será que é o trabalho que ela se cansou?”. (2º encontro).

B - Agora, o que acontece quando nós estamos num emprego que nós não gostamos. Não vai procurar coisa melhor? [...] Então, [...] isso, [...] não depende dela, depende deles: “Ah, se a Eliane está reclamando, ou então ela progrediu bastante, vamos ver outra coisa melhor para ela?”. [...] Eles mesmos encaminharemos. [...] Entendeu? Porque se, eu estou com a filha na escola, minha filha está na sala A, e ela está muito bem, então, ó, fala com sua mãe que eu quero falar com você, com ela, eu vou lá: “Olha, sua filha está muito adiantada na sala A, eu vou passar ela para a sala B”. [...] Ir progredindo, ir caminhando. [...] Ela quer um negócio assim, sabe, mais, que chame mais atenção, que ela seja mais criativa, mais criativo, ela está nessa, nesse quadro agora. [...] Se isso tivesse um empurrãozinho, uma ajuda, então eu acharia que ia ser muito bom. (2º encontro).

Ao ser solicitado a ela que fizesse um desenho sobre como vê o Tecer, Margarida ratifica o que afirmou acima no símbolo gráfico e nos comentários que fez sobre ele:

B – Eu penso numa casa em um espaço muito grande, janelas, porta, uma árvore para dar vida, um telhado bem amplo. [...] **A** - E porque que isso? Qual a relação que isso teria com o Tecer? [...] **B** – Bom, lá já é assim, uma casa grande bem amplo, bem arejado, mas ele precisaria mais de espaço para ir colocando essas crianças, vou traduzir assim, porque são crianças né? [...] **A** – São crianças? [...] **B** – Eu acho que são crianças, é uma criança que ela está primeiro, ela começou no chão, e agora está dando o primeiro passo agora, quando essa criança der o primeiro passo eu acho que ela precisa mais de espaço para poder ir progredindo. [...] **A** – Como é? Explica melhor. **B** - Ah, aí eles, que nem como minha filha falou: “Mãe, se tivesse outro lugar para eu ir. Se eles me encaminhassem para outro lugar. Se o Tecer tivesse um outro canto: algum lugar para eu trabalhar ou ponto de negócios.” Ela adora trabalhar em loja. “Se eles me encaminhassem para outro local.” Aí eu falei: “Filha, é aquilo ali, eles não vão te encaminhar para outro lugar nenhum.” Isso eu estou tirando da cabeça dela. Eu vou saber se o Tecer fala assim: “Olha, eu vou desligar a Eliane, porque a Eliane está ‘melhorzinha’.” Aí, a Eliane acaba ficando em casa, né? Ela já me fez essa pergunta: “Mãe, e se um dia o Tecer não me quiser mais?” E se e falar: “Olha, Eliane você já está bem. Agora, você vai ficar aí na sua casa. E aí? Como que eu vou ficar em casa sem fazer nada? Se eu não consegui acabar os estudos para conseguir um emprego?” Essa vai ser a preocupação dela. Eu disse: “Por quê?”. E ela: “Porque já teve umas quatro pessoas que já saíram. Coitados, mãe. Eles vão ficar dentro de casa preso.” Isso ela já está pensando. Ela já está se preocupando com isso. (2º encontro).

Figura 4. Desenho - Margarida



Apesar de todas as transformações concretas na vida de Eliane apontadas desde que entrou no Projeto Tecer, Margarida não espera ver a filha, já com 20 anos, como uma pessoa normal, pois o fato de tomar remédio para a “cabeça”, a define fora dos padrões de normalidade. Assim como o termo “criança” usado para se referir à filha, o fato de tomar remédio também parece, de algum modo, desqualificá-la:

A – Como é que a senhora imagina que ela estará daqui alguns anos? *B* – [...] Para o que ela já foi e está sendo agora, principalmente este ano, que ela, né? Deu um passo [...], eu acho que daqui uns anos, eu não vou falar que ela está curada, né? Porque isso é o tempo que vai dizer, né? É o amanhã que vai dizer, porque [...] quantos anos eu não venho cuidando dessa menina, tratando né? E ela toma remédio direto. *A* – Ela tem o quê? *B* – E agora, eu esqueci o nome que o médico dá e eu não vou te falar agora, porque tem hora que esse nominho foge, é um nome pequenininho, né? [...] Não é depressão. Tem outro nome. Eu estava com o papel essa noite, que eu estava lendo esse nominho aí que ela, esse problema dela aí. [...] *A* – Mas é um problema onde? *B* – Na cabeça. [...]. Eu não lembro o nome... [...] Olha, eu imagino assim, que ela pode melhorar bastante, progredir mais. [...] Mas em ela chegar e falar assim: “Eu, hoje, sou uma pessoa normal.” Eu acho difícil. [...] Para mim, para ela ser uma pessoa, né? Na sociedade, normal mesmo, perfeita, ela não tinha que tomar nenhuma medicação. [...] Porque o remédio que ela toma, eu acho que, um de nós não toma. Então, como uma pessoa que toma a medicação dela, dessa, é, e cada dia que passa é a mesma, nunca sai, se diminui, mas volta, entendeu? (2º encontro).

Embora Margarida afirme que a filha poderá um dia ser independente, a sua produção simbólica ressalta o contraste entre a força dela e a anormalidade de Eliane, o que a manteria na condição de ser dependente:

A – [...]. A senhora acha que ela tem que deixar de fazer alguma coisa, ou aprender a fazer alguma coisa para ser normal? Em comportamento. *B* – Aprender. [...] Ela tinha que terminar os estudos. Aí assim, se ela terminasse os estudos, e terminasse os cursos dela, e ela fosse arrumar um emprego. Ter a vida dela independente. Porque eu acho que nós, todos nós precisamos da nossa vida independente, né? Porque ninguém sabe o amanhã. Hoje ela tem pai, tem mãe, tem irmão; amanhã ninguém sabe. *A* – E a senhora acha que algum dia isso pode acontecer com ela? *B* – De ela ficar assim [...]. *A* – Independente. *B* – Ah, com certeza, né? Porque, ainda hoje eu estou aqui, estou olhando para você aqui, né? Aí ela tem uma irmã para sair hoje, amanhã eu também não sei. Bom, pai ela [...] não tem. Então, só tem mãe. [...] *A* – Como é que a senhora se sente com uma questão dessa? *B* – Com uma questão dessa? Ah, eu acho que eu tenho muita força para viver, e eu, e, sei fazer cuidar da minha vida, sou uma pessoa independente, desenvolvida, então eu não tenho medo. (2º encontro).

Talvez, por isso, embora Margarida pareça compartilhar do desejo de um emprego para Eliane fora do Tecer, ela também, por vezes, legítima a permanência da filha no Projeto e deixa de lado os questionamentos feitos acima. Desse modo, em

momentos de seu discurso, ela diminui a sua ambição, contentando-se com o fato de a filha fazer um curso de computação e voltar à escola:

A – O que a senhora acha disso? Quando ela diz que gostaria de ir para um lugar diferente, melhor. [...] *B* – Eu falo para ela que não tem outro lugar melhor e diferente. Isso que eu passo para ela, porque, tem lugar melhor? Tem. Mas, é onde você está conseguindo, onde você era igual e hoje está onde está. É neste lugar, com pessoas que você está achando que são doentes, que estão gritando o dia inteiro, só quer dar grito, crianças que ficam agressivas. É lá que você está conseguindo sair fora disso. Então, você tem que conviver com isso [...]. (2º encontro).

Assim, mais uma vez, nesse sentido o fato de estudar é motivo para Margarida justificar a permanência de Eliane no Tecer e tornar secundária a idéia de um emprego:

A – [...] Quanto tempo a senhora acha que ela vai ficar no Tecer? *B* – Olha, o que ela me fala é que logo, logo ela quer sair de lá para arrumar outro serviço. [...] Isso [...] ela passa para mim: “Ah, não vejo a hora de eu terminar meus estudos para eu arrumar outro serviço num outro lugar”. [...] Olha, isso eu não tenho a menor idéia. [...] Porque para ela arrumar um serviço, ela tem que terminar os estudos, né? Porque [...] vai para o primeiro colegial no ano que vem. [...] Ela tem que [...] terminar o curso de computação, ela tem que terminar o colegial primeiro. [...]. Ela está indo bem, para arrumar um serviço. Então, eu não acho isso para já e nem para agora, ela sair de lá para arrumar outro serviço. (2º encontro).

3.3.1.3.2 Etapa B do primeiro nível da leitura

Na sua produção simbólica, Margarida parece, por vezes, ver Eliane como uma “criança” ou como uma “anormal”, mesmo que com um percurso da filha diferente daquele quando estava em crise. Há, portanto, um olhar de Margarida que desvaloriza a filha como sujeito ao mesmo tempo em que se supervaloriza, porque é nessa medida que ela se torna imprescindível para Eliane. Ao mesmo tempo em que há essa diminuição da filha, Margarida a valoriza quando almeja que o Tecer encontre para Eliane uma outra oportunidade profissional que esteja no nível dela nessa etapa. Dessa maneira, não é suficiente Margarida cobrar do Tecer novas oportunidades para a filha, se ela mesma como mãe acredita nelas apenas parcialmente.

Nesse sentido, os símbolos de Margarida encaminham uma finalidade para a vida da mãe: reconhecer a filha em suas positivities e conquistas de modo a modificar a visão que a infantiliza ou a anormaliza. Essa mudança de percepção significa incluir

novas polaridades na visão sobre a filha, para sustentar com Eliane o sonho de uma vida melhor como, por exemplo, o de um emprego.

Se Margarida não desenvolver essa nova percepção, aumenta-se a probabilidade de o Tecer se tornar realmente insubstituível para a Eliane pois, ainda que não considerados os anseios de mãe e filha, o Projeto será o único que, de alguma forma, ainda fará diferença positiva na vida da assistida.

Um outro encaminhamento importante está relacionado ao papel de Margarida na instituição: mudar a percepção do Tecer como uma escola que solicita eventualmente os pais, para promover uma atuação a favor do desenvolvimento da instituição e de novas oportunidades para os usuários, como a filha dela. Parece existir assim o encaminhamento de participação de Margarida no Projeto, mas não simplesmente para ser informada como em uma escola ou para controlar o comportamento da filha, mas para fazer parte do Tecer como um recurso na criação de possibilidades novas.

Ao caracterizar que o funcionamento do Tecer, em parte, desconsidera o progresso dos usuários, porque não lhes oferece alternativas quando melhoram, os símbolos de Margarida sugerem uma outra indicação, dessa vez, para a instituição: o de o Projeto criar possibilidades de atendimento compatíveis com o nível de desenvolvimento que ele mesmo propicia ao usuário.

Uma dessas possibilidades parece ser a de favorecer a criação de outras alternativas para geração de renda, fora dos limites da oficina protegida. Caso o Projeto não acompanhe a iniciação que ele próprio desperta no cliente e familiar, corre o risco de se tornar uma “casa” que aprisiona e se torna pequena para os seus moradores, como demonstrou o desenho de Margarida. Nesse sentido, ele continua a ser indicado pela falta de alternativa.

3.3.1.4 A leitura do material simbólico da ex-usuária Tamires

Embora Tamires tenha feito parte da instituição pesquisada quando fiz os primeiros encontros desse estudo, considere o material simbólico dela nessa demonstração de estudo institucional pelas ilustrações que oferece.

Quando retornei ao Projeto Tecer para os segundos encontros com as pessoas, Tamires já não estava na instituição, mas, por meio de informações obtidas com Diana, consegui localizá-la e marquei um novo encontro com ela.

Antes de começar a leitura do material, apresento dados de identificação obtidos com Tamires. Ela nasceu em 1983 e permaneceu no Tecer de 06/2004 a 04/2005 como usuária da oficina de vela.

Ela completou o Ensino Médio e trabalha como operadora de caixa de um estacionamento desde que saiu do Projeto. Quando estava no Projeto, teve o diagnóstico de Esquizofrenia Residual, isto é, F 20.5 segundo o CID- 10 - Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde.

O primeiro encontro com ela ocorreu no Projeto Tecer em 17/09/2004, com a duração aproximada de 25 minutos e o segundo de 50 minutos em 15/09/2005 em uma Faculdade na qual eu lecionava.

3.3.1.4.1 Etapa A do primeiro nível da leitura

Ao falar do Tecer como um espaço de “prática”, de “ação” e de “compreensão das pessoas”, Tamires define a atividade que realiza como uma terapia ocupacional e introduz, assim, os benefícios que sente em frequentar o Projeto. Esse movimento que, segundo Tamires, é propiciado pelo Tecer permite a ela que se transforme e se reconstrua como pessoa:

B – Então, aí é o contato com as pessoas me ajudou mesmo. Vir aqui só do caso de eu me movimentar, né? De vir de minha casa até aqui é uma coisa para eu fazer diariamente. Eu acho que me ajudou bastante, hoje eu posso dizer que eu não tenho quase nada, né? Do que eu tinha antes. [...] **A** – Que nome você dá para o que você faz aqui? [...] **B** – Sempre, quando me perguntam, eu falo que estou fazendo uma terapia ocupacional. **A** – E o que é uma terapia ocupacional? **B** - É você se ocupar em alguma coisa, [...] para você desenvolver a mente. Eu acho que é isso [...] você se recriar, eu acho. **A** – O que é se recriar? **B** - Para mim é você voltar [...] você está no chão quando você está nos seus problemas. Aí, depois, você vai se refazendo de novo, né? Se transformando. (1o encontro).

B - Ah, eu estava um vegetal em casa, se você para eu viver de remédio, ficar em casa só assistindo televisão, deitada, porque eu não tinha vontade, não tinha, como é que fala, estímulo para fazer outra coisa. Então com a compreensão das pessoas, a preocupação, né? Que eu aprendi com as pessoas lá dentro, né? Especialmente pelos coordenadores, e monitores. (2º encontro)

Tamires considera a atividade no Tecer como “tarefa” e “terapia ocupacional”, mas o produto financeiro dessa ação lhe confere características de um trabalho, ao usar o dinheiro recebido como se fosse proveniente desse tipo de atividade laboral:

A – Quanto você tem ganhado mais ou menos, Tamires? *B* – É essa ultima vez eu ganhei quarenta reais. *A* – E o dinheiro que você ganha serve pra quê? *B* – Eu? Eu compro as coisas que eu preciso, né? Eu uso como, como se fosse um dinheiro que eu ganho, né? [...] se eu tivesse um trabalho, o que eu faria com ele, eu faço com esse, né? *A* – Esse dinheiro que você ganha entra na renda da tua família? Para ser usado no orçamento da família ou não? *B* – É, às vezes, sim. *A* – É ? De que forma? *B* – Ah, às vezes, compra pão, leite. (1º encontro)

Tamires descreve o seu dia e qualifica a atividade no Tecer como uma “tarefa” de fazer “coisinhas” que, por vezes, a subocupa e a torna “ansiosa” :

A – [...] conte-me um dia seu aqui, o que você faz desde a hora em que você chega até a hora em que você vai embora? *B* – [...] Eu já venho, eu já tomo café em casa mesmo. [...] A Diana e a Vera, que são da vela, elas dão a tarefa para a gente, cada um faz uma coisinha [...]. Aí almoça, né? Tem um café [...] das dez, né? Depois almoça, aí depois tem o café das três, aí depois espera só a hora de ir embora que é às quatro horas. [...] eu fico assim um pouco ansiosa, né? [...] durante o dia porque aqui não é aquele trabalho, né? [...] não é um emprego, né? Então, têm horas que você fica um pouco sem fazer nada, né? Tem que esperar uma tarefa não que isso [...] seja ruim, mas dá um pouco de ansiedade na gente. (1º encontro).

Ao conseguir arrumar um emprego, Tamires saiu do Projeto, vendo esse trabalho como uma oportunidade de ganhar a vida, de ter contato social e de crescer com os desafios impostos pela rotina dessa atividade:

A – [...] Quanto tempo você está no seu emprego? *B* - Cinco meses. [...] Estou achando bom, eu gosto de trabalhar. Eu nunca me vi como operadora de caixa, porque eu me acho uma pessoa [...] muito desligada [...]. Aí eu pensava assim: “Eu vou dar quebra no caixa todo dia. Eu vou viver pagando quebra, meu salário só vai ser para isso.” Então, hoje eu trabalho normalmente, eu tenho mais afinidade com a máquina, né? Às vezes têm aqueles clientes que são muito exigentes, não xingam sua mãe porque não querem. Mas têm aqueles que sabem fazer valer o seu dia: são pessoas legais com quem você brinca, conversa [...] te distrai um pouco assim, né? [...] preciso me manter em casa, também preciso trabalhar, né? Acho que o trabalho ajuda em várias coisas, você tem uma vida social, você aprende trabalhar, você cresce trabalhando. [...] Eu aprendo com as situações: aprendi como operar um caixa, como lidar com dinheiro, né? Você passa a ter um pouco mais de responsabilidade, né? Porque tem, por exemplo, você tem aquele horário para bater o cartão, tem que estar lá, ser pontual, você tem que, como posso dizer, você tem que saber relevar o jeito das pessoas, sabe conviver, acho que você aprende de tudo um pouco (2o encontro)

Ao comunicar para Diana, a coordenadora psicóloga da oficina em que Tamires trabalhava, o fato de ter arrumado um emprego, ela se desligou do Projeto. Diana, de

acordo com Tamires, se colocou à disposição para que a usuária procurasse por ajuda no Tecer quando precisasse:

B - A experiência no Tecer foi boa, eu acredito que tenha feito muito bem porque como eu estava à base do remédio, eu precisava também ter uma distração porque eu não podia ter um emprego no momento até que eu tive a oportunidade de encontrar um emprego e as minhas condições psicológicas estavam melhores. Agora eu estou no Shopping Internacional, trabalho como operadora de caixa. Eu sinto saudades de lá, das pessoas e um dia eu tenho vontade de voltar e visitar. Ainda não tenho tido tempo. [...] **A** - E como é que foi sair de lá? Como foi esse processo? **B** - Ah, foi assim eu tive que chegar na Diana e falar: “Olha não vai dar mais para eu participar do Tecer, porque eu vou estar tendo um emprego agora, né?” Aí, a Diana disse que, se eu precisar voltar, qualquer coisa que eu precisasse de lá, eu podia contar com eles. (2º encontro)

De acordo com Tamires, o artesanato aprendido no Tecer não a ajudou diretamente na apreensão da atividade que desenvolve no seu emprego. O Projeto, contudo, habilitou-a, entre outras coisas, a conviver em grupo, pois aprendeu a “suportar” e a “trabalhar” com as diferenças existentes entre os indivíduos, o que facilitou o desempenho de suas funções no trabalho que executa:

A - Você aprendeu alguma coisa lá que você usa hoje no seu trabalho? **B** – [...] Não, eu nunca aprendi porque é coisa diferente uma profissão diferente de um artesanato, então não tem como. **A** - Tem alguma coisa lá que você viveu, ou que você aprendeu [...] que [...] te ajuda a fazer o seu trabalho? **B** – Ah, tem. **A** – O quê? **B** - Tem uma parte sim, porque é você aprender a trabalhar em grupo, [...] saber como trabalhar com pessoas diferentes de você, suportar certas coisas, né? Saber como trabalhar com outros tipos de pessoas. (2º encontro).

Tamires sente falta do apoio que recebia de Diana, porque não parece ter encontrado sustentação equivalente fora do Tecer. Sem esse amparo, ela diminui a necessidade de se cuidar, deixando inclusive de tomar o remédio:

B - Eu sinto falta de conversar, às vezes, com a Diana. [...] Porque ela é uma pessoa que conversa de igual para igual, né? Ela me entende, né? [...] eu acho uma pessoa cheia de simplicidade, é isso que eu gosto nela. [...] Às vezes você pensa alguma coisa e a pessoa fala aquilo que você está pensando, aí [...] você sente que está sendo vigiada. Aí eu falei: “[...] eu não quero ter uma recaída, eu quero me livrar desse problema.” É assim que eu penso logo. [...] só o remédio mesmo não ia me ajudar, só o remédio ia me dopar, sinceramente, [...] uma pessoa que se trata com remédio, deve ter uma terapia ocupacional. [...] **A** - Você está fazendo algum tratamento hoje? **B** – Não. [...] eu deixei de tomar o remédio por minha conta. [...] Porque eu passei por uma situação lá em casa, que eu revoltei e quis para de tomar o remédio há uns dois meses. (2º encontro).

Nos comentários sobre o desenho, Tamires reforça o que já foi dito, mas acrescenta o dado de que não procura por Diana, alegando indisponibilidade de tempo:

A – O que é que você fez aí, Tamires? Conta para mim, que desenho é esse?

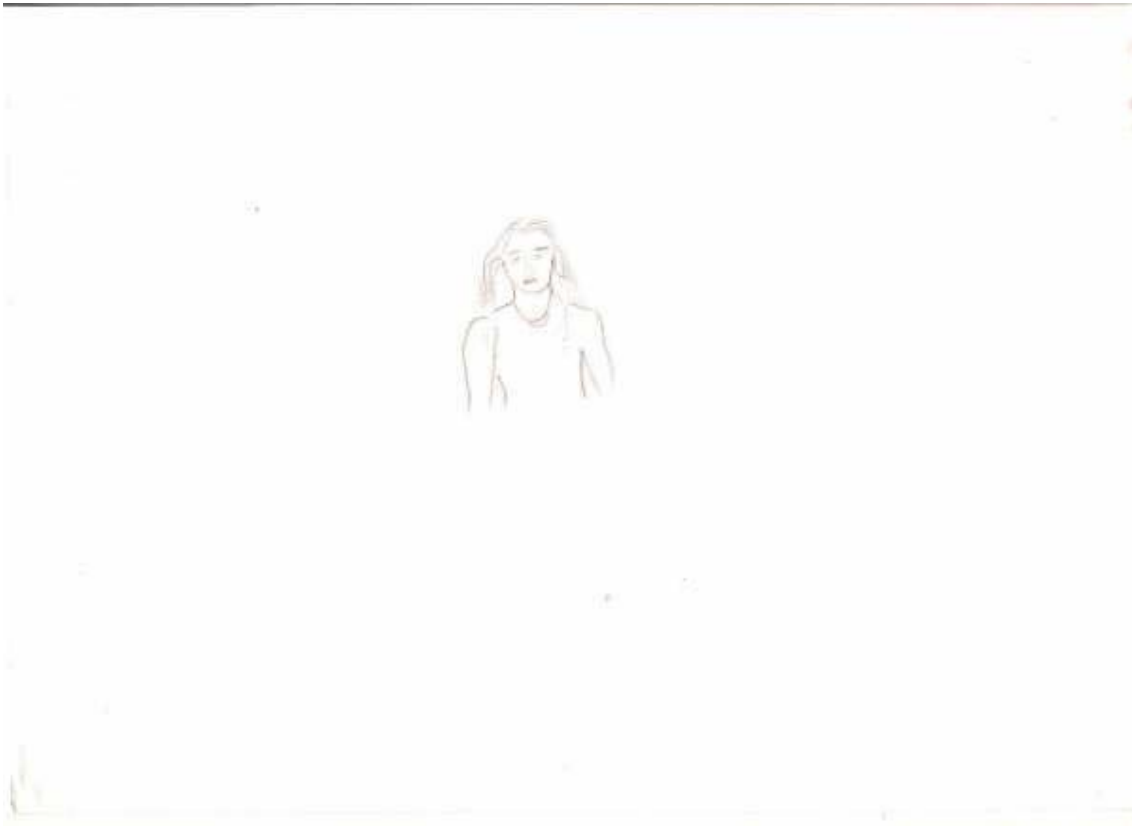
B – Eu sempre me lembro da Diana. [...] É, sempre a Diana. A Vera também, né? Mas, sempre eu conversava mais era com a Diana. Ela que tomava conta de tudo. Então, para mim, a primeira coisa que vem é ela.

A – Ela foi importante para você? **B** – Para mim foi. **A** – O que mais você aprendeu com ela? **B** – [...] ela sempre falava assim: “Sempre que você precisar, vem aqui.” Ela sempre fala que as pessoas estão com saudade de mim, né? Então eu sinto falta dela, vontade de voltar lá e vê-la. (Tamires se emociona muito e chora) [...]

A – [...] E por que você não vai. **B** – Porque eu não tenho tempo. [...]

A – E como é que ela [Diana] está aqui no desenho? **B** – Ah, ela está, bom eu imagino ela com o jeito dela, né? **A** – Como é o jeito dela? **B** – Sempre sorridente, né? Sempre comunicativa, legal, trata as pessoas iguais. (2º encontro).

Figura 5. Desenho – Tamires



Não é só de Diana que Tamires sente falta, mas do tipo de convívio com os outros usuários do Tecer:

A - Tá, Tamires, o que você mais gostou lá no Tecer? Nesse período que você ficou lá? *B* - [...] Das vezes que a gente conversava, que a gente dava risada [...]. *A* - A turma do seu trabalho atual é diferente do pessoal lá do Tecer, das amizades que você tem? *B* - [...] A diferença é que, não quero que você me entenda mal, mas eu tinha uma cabeça mais de criança lá no Tecer, né? Falava mais bobeira, aqui no serviço, não. (2º encontro)

Qualquer tipo de cuidado com o próprio desenvolvimento, como o apoio psicológico dado por Diana, não é mencionado quando Tamires se refere aos recursos necessários para a construção de seu futuro. Sem levar em conta a sua satisfação pessoal, pretende fazer curso de telemarketing, por causa do mercado de trabalho. O seu lugar no mundo parece depender, assim, da formação acadêmica e desse mercado:

A - Você tem algum plano? *B* - Tenho, tenho vontade de fazer outro curso, né? [...] Olha, eu penso assim, eu acho que eu tenho que procurar me informar, enquanto eu tenho um trabalho e posso pagar um curso para mim. [...] Porque depois, se um dia eu for dispensada desse emprego, eu tenho uma coisa para oferecer para o mercado de trabalho, posso me encaixar em algum lugar [...]. [...] *A* - Você está fazendo curso do quê? *B* - Telemarketing. *A* - E porque você escolheu *telemarketing*? Teve algum motivo? *B* - Ah teve, eu acho que é onde está, é uma área que tem mais portas abertas, eu acho. [...] *A* - Hoje, você gostaria que sua vida fosse diferente? [...] *B* - Eu gostaria de ganhar mais, eu gostaria de ter condições de fazer uma faculdade, para eu poder garantir o meu futuro, é isso. (2º encontro).

3.3.1.4.2 Etapa B do primeiro nível da leitura

Os símbolos gráficos e discursivos de Tamires demonstram a força que o vínculo e o convívio interpessoais podem ter para uma pessoa, quando estabelecidos de modo que o indivíduo se sinta aceito e incluído. Com o valor atribuído por Tamires às pessoas e às situações do Tecer, essa formação social e cultural continua a ser referência de apoio e de sustentação para ela, ainda que dela não mais participe.

A produção simbólica dela aponta uma finalidade para a instituição: a necessidade de sistematizar o acompanhamento na inserção comunitária dos usuários do Tecer, e não apenas o desligamento deles, quando isso ocorre. Parece haver, dessa feita, a indicação de que os procedimentos institucionais do Projeto considerem a polaridade “dependência” do usuário e não apenas a da “potência”, quando eles encontram um meio de se inserirem no contexto social. Nesses termos, receber alta do Tecer não seria

um ponto final para a intervenção do Projeto, mas sim um momento de um processo que ainda parece demandar a participação dele.

A apreensão unilateral dessas polaridades parece existir também em Tamires, quando ela percebe a sua vida como dependente de cursos, de profissionalização e de aumento nos ganhos financeiros, mas não inclui os cuidados de que já sente falta. É como se a vida dela pudesse ser exclusivamente consignada pelas oportunidades de mercado e de cursos. Prevalece uma percepção de si mesma que desconsidera as necessidades de cuidado e de levar em conta a sua dimensão pessoal na escolha da vida profissional. Uma outra finalidade, assim, parece ser indicada, mas desta vez para a vida de Tamires: a de ela integrar os opostos “dependência” e “autonomia”, assim como “pessoal” e “profissional”.

Se, de acordo com o material simbólico de Tamires, as polaridades da “autonomia” e da “potência” são intensificadas nos procedimentos institucionais de desligamento do usuário, contudo, no funcionamento da oficina, o contrário ocorreria: uma infantilização e subutilização do cliente. Assim, parece existir mais um encaminhamento para a instituição: valorizar as polaridades da “autonomia” e da “potência” da clientela durante o percurso no Tecer, para repropor a inserção na atividade oferecida, de acordo com as suas possibilidades.

3.3.2 Segundo nível da leitura: os símbolos dos indivíduos considerados conjuntamente

Ao considerar o material simbólico dos indivíduos, é possível dizer que, cada um a seu modo, apontou para uma finalidade comum que parece ser base para todas as outras identificadas: a de que a percepção dos sujeitos, bem como o funcionamento institucional, incorpore de forma complementar as polaridades “doença”, “impotência”, “tratamento”, “clínica”, “dependência” com as definidas pelos termos “saúde”, “potência”, “reabilitação” e “autonomia”.

Os diferentes objetivos que os símbolos estabeleceram para o Tecer, como a reabilitação, a ocupação, o ensino de ofício, o tratamento de doença, a terapia-ocupacional, o acolhimento, o trabalho e a geração de renda se tornam inadequados, se considerados isoladamente, porque intensificam parte dessas polaridades, enquanto desconsideram seus opostos. A tentativa de restringir unilateralmente o Tecer

caracterizando-o de modo a valorizar um oposto não foi suficiente para impedir que outras polaridades aparecessem como necessárias na produção simbólica dos sujeitos.

Nesse sentido, não é possível fixar a percepção e o funcionamento institucional a uma polaridade como se fosse mais legítima do que outra, como os sujeitos, de alguma forma, o fizeram. Num dinâmico movimento de complementaridade, os símbolos apontaram todas elas como necessárias para que a pessoa seja percebida em sua multidimensionalidade e a instituição tenha um funcionamento com complexidade compatível para atingir a meta da inserção social. De acordo com os símbolos dos documentos do Tecer e do contexto coletivo-social mais amplo, formado pelo Ministério da Saúde e pela reforma psiquiátrica, essa é a meta maior definida para instituições como o Tecer.

A complementaridade dinâmica entre essas polaridades parece encaminhar a seguinte tarefa para o Projeto Tecer: o de funcionar como “ponte” para a construção de projeto de vida para o usuário na comunidade do qual faça parte uma atividade de geração de renda. Como “ponte”, o Tecer favoreceria a conexão entre os diferentes níveis da realidade, possibilitando o contato dos usuários com os seus anseios, desejos, potencialidades e limites, além do encontro deles com o contexto coletivo-social mais amplo. Assim, cabem todos os objetivos mencionados acima para o Projeto, desde que não se justifiquem por si mesmos, mas estejam a serviço de elaboração e concretização de um projeto de vida.

Para isso, os símbolos indicam uma outra finalidade para o funcionamento institucional: a de que as atividades no Tecer se pautem pela singularidade do usuário, oferecendo contínua e progressivamente a possibilidade de que ele insira em seu projeto de vida a evolução que atingiu. Deste modo, além das polaridades “cura” e “melhora de sintomas”, é importante incluir na percepção do usuário o oposto, ou melhor, “desenvolvimento como um momento dinâmico” e não ponto final de um processo. Com isso, os procedimentos institucionais de alta e de desligamento são vistos como início de um novo tipo de intervenção do Tecer e não de seu encerramento.

Os símbolos dos sujeitos definiram a lógica institucional da alta e do desligamento como ineficiente para alcançar a meta da inclusão social, na medida em que os serviços de saúde não conseguem substituir essa instituição na tarefa de construir e operacionalizar projetos de vida com geração de renda na comunidade. É interessante observar que esse papel não pareceu, nem de longe, ser reconhecido no Centro de Atenção Psicossocial pelos sujeitos do Tecer.

Esses símbolos apontam para que as famílias e a comunidade sejam percebidas por meio da polaridade “recurso” e não apenas pelas de “carência” e “impedimento”, bem como o funcionamento do Projeto inclua em seus procedimentos esses componentes, desde o início do trabalho com o usuário, e não apenas em sua finalização. A rede de apoio ao trabalho do Tecer seria constituída pela família e a comunidade e não apenas pelo sistema de encaminhamentos entre serviços de saúde. Caso contrário, o Tecer parece ser espaço de concretização parcial dos sonhos, o qual torna indevida a permanência da clientela a qual foi definida por Diana mediante a forma verbal “planificando”.

O material simbólico dos sujeitos indica para o Tecer a necessidade de desenvolver um tipo de intervenção específica: agente de mudança cultural no contexto comunitário, para torná-lo mais aberto à população usuária de serviço de saúde mental. Assim, não se trata apenas de intervir na clientela, mas também no contexto, porque, sem o seu preparo, ele dificilmente se abre para receber o que o Projeto pretende incluir: a diferença.

Nesse contexto, encontro também a finalidade de que a proteção oferecida pelo Tecer seja, na elaboração e na prática do projeto de vida da clientela, estendida para outras instituições fundamentais. A importância conferida pelo usuário e pelo familiar ao Tecer torna-o centro gerenciador desse processo, mas não a única instituição envolvida nele. Em vez da permanência em um local protegido, o Tecer poderia se lançar no desafio de ser “ponte” desencadeadora de um percurso assistido no contexto comunitário.

Do ponto de vista das finalidades para a vida dos sujeitos fora da instituição, identifiquei também o seguinte encaminhamento comum para eles: o de ampliar as polaridades presentes no exercício dos papéis sociais na instituição e na vida em geral.

Para Miguel, há a indicação das polaridades “iniciativa”, “esforço” e “força de vontade”, tanto no exercício do papel de cliente quanto nas outras funções sociais que desempenha em sua vida, a fim de não prevaricar diante de seus sonhos. Diana tem o desafio de considerar as polaridades “potência” e “saúde”, sem excluir a representada pela “doença” na percepção que tem de seu papel como psicóloga. Margarida e Tamires parecem ter desafio semelhante diante da percepção que têm de si e do outro.

Do exposto acima, é possível dizer que o material simbólico dos sujeitos considerados neste estudo mantém, de diversos modos, conexão com os símbolos dos documentos do Tecer e do contexto coletivo-social associado a essa instituição.

Esses diferentes símbolos apontam para a necessidade comum de construir um novo lugar social para a loucura que pressupõe a substituição do confinamento nas instituições de saúde pela inclusão assistida no contexto comunitário. Além disso, eles apontam também para a necessidade de formar uma rede de instituições com diferentes representantes sociais para favorecer a inserção, cabendo ao Tecer papel central nesse processo para gerar efeitos não apenas na clientela atendida, mas principalmente no contexto comunitário.

Esse novo lugar social e rede sugerem demandar uma percepção dos sujeitos e um funcionamento da instituição que incorporem o movimento compensatório das polaridades mencionadas anteriormente. As propostas de “instituição inventada” e de desinstitucionalização, feitas pela reforma psiquiátrica, pressuporiam esse movimento para desempenhar a complexa tarefa de incluir, e não asilar. Assim, por exemplo, a revisão dos papéis de cada sujeito, que pressupõe a assunção de novas polaridades, é indispensável para enfrentar a tendência de infantilização segregatória do cliente, identificada por Becker e Drake (2003) em instituições semelhantes ao Projeto Tecer.

3.3.3 Terceiro nível da leitura: a amplificação dos símbolos dos indivíduos considerados conjuntamente

Nesse nível de leitura, emprego o procedimento de amplificação no material simbólico dos indivíduos.

3.3.3.1 As referências selecionadas para a amplificação

Para compor as referências usadas na amplificação, selecionei os seguintes personagens da mitologia grega: Moira (também denominado de Meira), Dédalos, Ariadne, Ícaro e Teseu. Escolhi esses personagens para a amplificação, por serem símbolos que exemplificam as polaridades constitutivas das finalidades encontradas no material dos indivíduos do Projeto Tecer.

Segundo Torrano (1989), na Teogonia, de Hesíodo, que descreveu a origem dos deuses gregos, as Moiras aparecem como as filhas de Zeus. Apesar de ser possível identificar significados para se referir à Moira,

Não adianta estabelecermos [...] uma sistematização e classificação conceituais dos vários sentidos com os quais a palavra Moira vigorou entre os gregos na Época Arcaica, porque na Época Arcaica em que todos esses sentidos vigoraram eles não se deixaram, em seu vigor, nem se sistematizar nem se classificar conceitualmente, e essa sistematização e classificação não vai nos auxiliar a compreender o vigor em que a Moira pôde vigor e configurar um Mundo Divino. (TORRANO, 1989, p. 97).

De acordo com Brandão (1992), “Moira”, palavra de etimologia grega, provém do verbo *meíresthai* que significa obter, ter em partilha, obter por sorte, repartir, sendo a Moira a parte, o lote ou o quinhão que cabe a cada um por destino. Esse termo aparecera no singular e apenas uma vez na *Ilíada*, XXIV, 49, mas posteriormente foi repetido com frequência. Essa palavra é do gênero feminino, remetendo à idéia de fiar, ocupação própria da mulher.

Contudo, como destino, Moira não foi personificada inicialmente, isto é, definida como divindade distinta, pois pertencia a um plano acima dos deuses e dos homens. Quando personificada, tardiamente, a Moira se tornou representação do destino individual, da parcela que toca a cada um. Cada ser humano teria a sua Moira, entendida como parte e quinhão de felicidade, de vida e de desventura. Progressivamente, foi sendo desenvolvida a idéia de uma Moira universal: senhora do destino da humanidade. (BRANDÃO, 1992).

Após as epopéias homéricas, essa Moira se projetou em três Moiras que poderiam ser denominadas de *Queres* que tecem o tempo de vida enquanto Tânatos, a Morte, não aparecia como agente, mas sim como executora. As três Queres correspondiam à Cloto, Láquesis e Átropos, possuindo funções próprias e específicas que se definiam pela etimologia de cada uma delas:

CLOTO, em grego [...] do verbo [...] (klothein), *fiar*, é a fiandeira por excelência. Segura o fuso e vai puxando o fio da vida; LÁQUESIS, em grego [...] do verbo [...] (lankhánein), em sentido lato, *sortear*, é a que enrola o fio da vida e sorteia o nome de quem deve perecer; ÁTROPOS [...] do v. [...] (trépein), *voltar*, é a que *não volta atrás*, a inflexível. Sua função é cortar o fio da vida. (BRANDÃO, 1992, p. 141).

Essas três fiandeiras eram vistas como “[...] filhas de Zeus e Témis, e irmãs das Horas [...]” (GRIMAL, 1951, p. 306). Segundo outra genealogia, eram filhas da Noite [...]; por isso, pertencem à primeira geração divina, a das forças elementares do mundo.” Torrano (1989, p. 97) acrescentou, nesse sentido, que:

Com essa origem dupla e antinômica, as *Moirai* são o limite positivo, constitutivo e configurativo de cada ser divino ou humano e – por isso mesmo – são o limite negativo, coercitivo e cancelante: elas *afirmam* tudo o que um ser é e pode ser e *negam* tudo o que ele não é e não pode ser.

A idéia da vida e da morte é inerente à função de tecer da Moira, sendo representada nos poemas homéricos como o fio da vida que simboliza o destino humano que é tecido. (BRANDÃO, 1992). Torrano (1989, p. 99) explicou ainda que:

Moira é o princípio individuante, mas só o é na medida em que é um princípio mundificante. Pela função da Moira, o ser individual só se constitui com o constituir-se do ser mundial [...]. Por isso o indivíduo nunca é ele mesmo num restrito insulamento, mas todo indivíduo se constitui numa manifestação divina por força e função das potências cosmogônicas [...].

Moira é, assim, o princípio que define a tessitura da vida como possibilidade de o homem se tornar único, por meio da “mundificação” de potenciais que o edificam, mas o ultrapassam. O singular, assim, se constitui do potencial divino em contato com as contingências do mundo.

Como representação do destino, as Moiras se tornam um destino cego e marcado pela punição, quando o indivíduo deixa de reconhecer e se apropriar de sua medida, ou seja, do *métron*, que é a palavra grega utilizada para definir a existência de limites e possibilidades humanas para o indivíduo. O “[...] caminhar do *ánthropos*, do ‘simples mortal’, ultrapassando o *métron*, a sua medida, e tornando-se, por isso mesmo, *anér*, ‘herói’, que, em conseqüência, acabará, fatalmente, nos braços da *Moîra*, do destino cego [...]” (BRANDÃO, 1988, p. 132).

A ultrapassagem do *métron* se configura como *hýbris*, isto é, como descomedimento e violência aos limites da condição humana. A *hýbris* significa, dessa maneira,

[...] tudo quanto ultrapassa a medida, o excesso, o descomedimento, a *démesure* e, em termos religiosos, onde a palavra é abundantemente usada, [...] [faz referência a] uma violência, uma insolência, uma ultrapassagem do *métron* (na medida em que o homem quer competir com o divino), daí o sentido translato de orgulho, arrebatemento, exaltação de si mesmo. Neste enfoque, *hýbris* é antônimo de [...] (*sophrosýnè*), literalmente, um estado, uma disposição sadia do espírito, moderação, prudência [...]. (BRANDÃO, 1991, p. 558).

Essa ultrapassagem do *métron* representa, portanto, um descomedimento, uma desmesura, ou seja:

[...] uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que desencadeia a [...] (*némesis*), a punição pela injustiça praticada, [...] a cegueira da razão [...] tudo quanto [...] fizer, daqui para adiante e terá que fazê-lo, realizá-lo-á contra si mesmo. Mais um passo e fechar-se-ão sobre ele as garras da [...] (*Moîra*), o destino cego. (BRANDÃO, 1988, p. 132).

Dédalo, Ariadne e Teseu são personagens da mitologia grega que apontam as possibilidades de o homem não ficar restrito ao destino cego, mas de participar da sua construção com a inventividade e a criatividade humanas. Por intermédio de Ariadne, Dédalo aconselhou Teseu a utilizar um fio condutor para entrar no labirinto do minotauro localizado no palácio do rei Minos em Creta. Ariadne é a filha de Minos e se apaixona por Teseu quando o vê em Creta.

“Para lhe permitir descobrir o caminho no labirinto, onde se encontrava o Minotauro, [Ariadne] deu-lhe um novelo de fio, que ele desenrolou, e que lhe indicou o caminho do regresso. Depois fugiu com Teseu para escapar à colera de Minos.”(Grimal, 1951, p. 46). Desse modo: “O fio de Ariadne, que permite Teseu voltar à luz representa o auxílio espiritual necessário para vencer o monstro.” (BRANDÃO, 1986, p. 64).

Após matar o minotauro, Teseu conseguiu sair do labirinto utilizando o fio condutor e fugiu com ela para a sua terra natal, Atenas. A pedido de Minos, rei de Creta, Dédalo foi o engenheiro do labirinto do minotauro do qual ajudou Teseu a entrar e a sair, com a sugestão para que ele usasse o fio condutor. (BRANDÃO, 1986).

Brandão (1986, p. 63) esclareceu ainda que:

Louco de ódio pelo acontecido, Minos descarregou sua ira sobre Dédalo e o prendeu no Labirinto com o filho de Ícaro [...]. Dédalo, todavia, facilmente encontrou o caminho da saída e, tendo engenhosamente fabricado para si e para o filho dois pares de asas de penas, presas aos ombros com cera, voou pelo vasto céu, em companhia de Ícaro, a quem recomendara que não voasse muito baixo, porque a umidade tornaria as penas assaz pesadas. O menino, no entanto, não resistindo ao impulso de se aproximar do céu, subiu demasiadamente. Ao chegar perto do sol, a cera fundiu-se, destacaram-se as penas e Ícaro caiu no mar Egeu. Este episódio tão belo foi narrado por Públio Ovídio Nasão (43 a. C. – 18 p. C.) em suas *Metamorfoses*, VIII, 183-235.

Diferentemente de Teseu, Ícaro fez um uso distinto da engenhosidade humana, pois:

Ícaro [...] é o próprio símbolo da hýbris, da démesure, do descomedimento. Apesar da admoestação paterna, para que guardasse um meio-termo, “o centro”, entre as ondas do mar e os raios do sol, o menino insensate ultrapassou o métron, foi além de si mesmo e se destruiu. [...] O erro grave de Ícaro foi a ultrapassagem, sem o [...] indispensável conhece-te a ti mesmo. (BRANDÃO, 1986, p. 65).

3.3.3.2 As conexões entre o material simbólico estudado e as referências empregadas para a amplificação

Desde já, é importante esclarecer que a amplificação que realizei dependeu da

escolha do material, bem como do entendimento que tive dele. Esse material foi considerado como símbolo que, em vez de sentidos únicos, trouxeram sentidos revelados na interação que estabeleci com eles. Por isso, preocupei-me em apresentar essas referências, sem utilizar-me de interpretações psicológicas pré-estabelecidas.

No meu entender, as referências apresentadas acima, mas principalmente os sentidos do símbolo Moira, definem um padrão arquetípico de percepção humana que impele o sujeito a tecer um caminho de vida para dar sentido a ela. Com esse padrão, aumenta-se a probabilidade de o homem perceber a si, ao outro e ao mundo, por meio de um caminho, sintônico e significativo. Não restrinjo, contudo, esse padrão a nenhum dos arquétipos especificados por Jung em sua obra.

Esse padrão parece dispor de duas polaridades básicas: a “passividade” e a “atividade”. A percepção embasada de forma unilateral na polaridade “passividade” favorece ao sujeito o desconhecimento da capacidade instituinte e a valorização dos componentes externos, criando uma ilusão de impotência absoluta. De outro lado, a percepção calcada exclusivamente na polaridade “atividade” permite ao sujeito reconhecer seu potencial instituinte e desconhecer o papel dos componentes externos, gerando a sensação de potência incondicional.

Com a percepção unilateral, o sujeito fica propenso ao que defini anteriormente como “destino cego”, pois desconsidera polaridades de sua medida (*metrón*) e aspectos da realidade que estão presentes no seu caminho de vida. Ainda que o indivíduo não reconheça exatamente quais são os limites e as possibilidades que o caracterizam, o fundamental parece ser a percepção de que essas duas dimensões existem. Nesse sentido, o “destino cego” é o tecer do caminho com a percepção alienada que segmenta a si próprio, bem como a realidade.

Posto isto é possível dizer que os símbolos dos sujeitos do Tecer revelam uma finalidade central que, ao ser relacionada com as referências mitológicas apresentadas acima, poderia ser traduzida da seguinte forma: à instituição foi indicado o papel de ativar nos indivíduos o padrão arquetípico de percepção humana que impulsiona o tecer de um caminho de vida. Embora esse padrão não esteja restrito ao usuário considerado neste estudo, esses símbolos o selecionam como seu maior beneficiário porque, diferentemente dos demais sujeitos, o cliente não parece encontrar em outra instituição o apoio para ativar esse potencial. É, então, sob a perspectiva dessa função para o usuário do Projeto Tecer, que desenvolvo abaixo a amplificação do material simbólico estudado.

O material simbólico, nesse contexto, encaminha para o Projeto a necessidade de ser iniciação e acompanhamento da tessitura de um percurso, significativo e sintônico, para seus usuários de modo que esse caminho dê sustentação para uma existência com sentido. É indicado, então, para a instituição o papel representado pela personagem mítica Moira, ou ainda, pelo fio de Ariadne, entendido como a função de guia no processo de produzir a própria vida. Imbuída dessa tarefa, a instituição é ponte para a “mundificação” dos potenciais do usuário, propiciando a conexão entre os planos arquetípico e coletivo-social que constituem o processo de auto-regulação psíquica, denominado de individuação.

Essa finalidade parece corresponder a um potencial arquetípico necessário para que o objetivo de inclusão social, definido para essa formação cultural, seja alcançado. O Projeto Tecer, sob a perspectiva amplificada, não é reabilitação, aumento de renda, tratamento, terapia ocupacional entre outros, nem se enquadraria na lógica de funcionamento do esquema doença-atendimento- alta ou desligamento.

Se essa função de ponte é a finalidade central, o material parece especificar outras indicações para o exercício desse papel que também podem ser compreendidas à luz do padrão arquetípico mencionado acima.

A primeira indicação é de que a função Moira esteja incluída nos procedimentos institucionais de forma bipolar, isto é, com as polaridades “atividade” e “passividade”, sem intensificar unilateralmente uma delas.

A polaridade “passividade” é convocada a fazer parte do seu funcionamento, para que seus processos incluam outros agentes além da própria instituição, como a família, a comunidade, diferentes instituições, entre outros. A polaridade “atividade”, por sua vez, é também convidada a fazer parte para que a instituição não se anule como agente, quando outros componentes concretizam esse oposto.

Com essa bipolaridade compensatória e dinâmica presente em seu funcionamento, o fio de Ariadne diminui o risco de manter o usuário no labirinto institucional, como no caso da usuária Eliane em que parece ser “fio aprisionante”, nem se rompe para que o cliente saia, como no caso de Tamires, mas se torna “elástico” porque o acompanha, de alguma forma, como apoio coletivo-social para manter na clientela a constelação desse potencial arquetípico.

Nesse sentido, é feita a indicação de que os procedimentos institucionais considerem os usuários em seu *métron*, formado pela bipolaridade do referido padrão de percepção. À medida que o funcionamento dessa formação social e cultural não

extrapola a sua medida, desconhecendo a de seus sujeitos, seria para os usuários possibilitado um tipo de percepção mais integral, na qual as duas polaridades poderiam ser por eles cogitadas.

Desse modo, é indicada a finalidade de os sujeitos reconhecerem o *métron* que os constitui: perceberem o potencial, bem como as carências pessoais, que demandam a busca de apoio. Caso essa percepção não seja desenvolvida, parece haver o risco de o cliente incentivar a dimensão labiríntica da instituição, porque o recurso é reconhecido apenas nela ou porque não a valoriza como deveria, tornando-se propenso a voltar para ela ou a subutilizá-la.

Os símbolos de Tamires exemplificam, nesse contexto, a referida unilateralidade de percepção, ao ilustrarem o risco da perda da “medida” e do “destino cego” no tecer da própria vida. Assim como Ícaro, Tamires parece se tornar um símbolo da *hýbris*, porque a tessitura aprendida no Projeto pode se tornar “asa de cera”, ao desconsiderar a necessidade de um apoio, que ainda sente necessário.

Com a permanência desproporcional do usuário na instituição, essa formação social estaria incentivando no cliente a constelação unilateral da polaridade “passividade”, contida no padrão apresentado acima: o sujeito até reconhece o seu potencial, mas não o põe em prática, porque fica sem alternativa para ampliar o tecer da vida. Com a saída desproporcional do cliente do Projeto, essa instituição estaria incentivando no usuário a constelação unilateral da polaridade “atividade”, desse mesmo padrão, restando ao cliente se perceber como fonte agenciadora da prática da vida que desconhece os componentes externos dos quais esse agenciamento pode também depender.

Como afirmei acima, o padrão arquetípico aqui discutido não está restrito aos símbolos do usuário, mas inclui também os outros sujeitos considerados no estudo. Assim, por exemplo, a experiência na instituição trouxe indicações para Diana reinventar o papel de psicóloga, que é um aspecto de seu caminho de vida. Há um convite para ela intensificar a polaridade “agente”, ou seja, perceber-se com o direito de criar e de instituir novas possibilidades de atuação em Psicologia. O material de Margarida, por sua vez, apontou também para a finalidade de não se supervalorizar às custas das fraquezas da filha no caminho de vida que desenvolve. O convite, nesse caso é outro: intensificar a polaridade “paciente” desse padrão arquetípico, para que possa também perceber Eliane e, não apenas a si própria, como dotada de força para a produção de um caminho.

3.3.4 A pesquisa e o pesquisador nos resultados da leitura

Reconheço que os roteiros de entrevista, utilizados no estudo do Projeto Tecer, criaram uma tendência específica na obtenção de dados: a de circunscrever os símbolos da experiência psíquica ao funcionamento da formação social e cultural, dimensionados pelo papel que os sujeitos ocupam na instituição. Essa tendência foi propositalmente criada, pois, com ela, obtive o tipo de material empírico selecionado para fazer a pesquisa institucional defendida nesta tese.

Assim, as questões do primeiro encontro com o usuário Miguel são emblemáticas dessa inclinação na coleta de dados: 1. Conte-me um dia seu, aqui, no Tecer. 2. O que você faz, aqui, no Tecer? 3. O que você mais gosta nisso que faz? Por quê? 4. O que você menos gosta nisso que faz? Por quê?

A solicitação de desenhos ao cliente segue também essa direção, pois lhe pedi uma produção gráfica que expressasse elementos de sua vivência como usuário na instituição: 1. Gostaria que você fizesse um desenho sobre um usuário do Tecer, alguém que esteja aqui também nas oficinas com você. 2. Gostaria que você fizesse um desenho que me mostrasse o que é o Tecer para você.

Nas perguntas feitas ao profissional também constato linha semelhante de raciocínio, ao mesmo tempo em que proposta de uma forma diferente, pois, além de indagar o agente para que revelasse a sua experiência na instituição, questionei-o sobre a experiência dos usuários no Projeto Tecer: 1. Me conte um dia de trabalho seu aqui. 3. O que os usuários fazem aqui? Que nome você dá para isso? 4. Como o funcionamento das oficinas é organizado? Quem distribui as tarefas? 5. Há alguma avaliação do que é feito pelas pessoas nas oficinas? Por quê? Qual? Quem o faz? 6. O que mais “anda” no seu trabalho? Por quê? Você pode me dar um exemplo? 7. O que é mais “emperrado” no seu trabalho? Por quê? Você pode me dar um exemplo? 12. Qual é a proposta desse projeto? Concretamente o que é isso? Dê um exemplo. 13. Qual é a sua avaliação do projeto?

A solicitação do desenho conteve também essa propensão, quando ofereci a seguinte alternativa para que ele fosse produzido: Gostaria que você fizesse um desenho que me mostrasse o que é o Tecer para você.

Os roteiros, utilizados nos dois encontros com o membro da família de um usuário, apresentaram vocação semelhante, pois criei, por meio deles, a oportunidade de o familiar expor a sua experiência, falando da vivência dele e de seu parente na instituição: 3. Que nome você dá para o que ele faz aqui? 4. Ele(a) comenta o que faz aqui no Tecer? 5. O que você mais gosta nesse projeto? E do que ele mais gosta? 6. O que você menos gosta nesse projeto? E do que ele menos gosta? 7. Você participa do projeto? Como? Por quê?” Com a solicitação “Gostaria que você fizesse um desenho que me mostrasse o que é o Tecer para você” reproduzi, mais uma vez, o que afirmei anteriormente.

Identifico também que os resultados do trabalho de mestrado, a minha condição de trabalhador da área da saúde mental e os referentes teóricos empregados neste estudo criaram outra importante predisposição na coleta de dados e, assim, nos resultados da leitura apresentada acima: valorizaram a possibilidade de reconhecer mudança, em vez de salientar a repetição do estabelecido, tanto para o indivíduo quanto para a instituição.

Nesse contexto, no roteiro de entrevistas ao usuário, identifico a presença do meu interesse de que ele exponha alguma insatisfação ou desejo de mudança relacionados à experiência na instituição: 11. Você gostaria que a sua vida fosse diferente? Em quê? Por meio de outras perguntas, fui mais direto ainda na criação do enfoque mudança, considerando a vida dele e a instituição: 12. Você sentiu alguma diferença na sua vida depois que entrou aqui? Qual? 13. Se você pudesse mudar algo aqui, o que seria? Por quê? 14. Como você imagina a sua vida daqui a alguns anos?

As perguntas feitas ao profissional puseram em prática essa tendência de obter os símbolos associados à mudança, tanto para a vida dele quanto para a do usuário e para a instituição: 8. O que um projeto como esse tem propiciado para a vida das pessoas? Dê um exemplo. 9. Como você imagina que as pessoas do projeto estarão daqui a algum tempo? 13. Qual é a sua avaliação do projeto? 14. Você mudaria alguma coisa nesse projeto? O quê? Por quê?

Com o familiar, situação parecida foi encontrada: 8. Nesse período, você sentiu alguma mudança na vida dele? Qual? O que você achou disso? 9. Se você pudesse mudar algo aqui, o que seria? Por quê? 11. Como você imagina que ele estará daqui a alguns anos?

Algumas perguntas que não constavam do roteiro e foram introduzidas durante a entrevista também ilustram essa orientação, quando enfatizo a necessidade de o cliente associar a experiência na instituição com aprendizagem: **A** - Como é que é para você trabalhar com as pessoas? **B** - É bom, a gente conversa com as pessoas. **A** - O que você acha que teve que aprender, Miguel, que você ainda não conhecia, para trabalhar com as pessoas, estar junto com as pessoas [...]?

De novo aparece o tom de aprendizagem em uma pergunta que fiz a Tamires sobre o desenho dela, pois com essa questão eu associei a possibilidade de compreender a importância de Diana com o fato de essa ex-usuária ter aprendido algo com essa pessoa: “**A** - [...] Conta para mim, que desenho é esse? **B** - Eu sempre me lembro da Diana. [...] Ela que tomava conta de tudo. Então, para mim, a primeira coisa que vem é ela. [...] **A** - O que mais você aprendeu com ela? **B** - [...] ela sempre falava assim: “Sempre que você precisar, vem aqui.”

Mesmo que promotora de tendências, a presença do pesquisador, possibilitou o esclarecimento da experiência dos sujeitos. Esse aspecto fica evidenciado no diálogo com Miguel, pois as minhas perguntas e envolvimento com o que ele falava permitiram progressivamente a especificar a sua vivência na instituição: “**A** - [...] Você gostaria que a sua vida fosse diferente? [...] **B** - Sei lá, que eu achasse um emprego melhor, que eu conseguisse fazer minhas coisas. [...] Sei, lá. Sair, assim.[...]. [...] num estádio. **A** - O que [...] o impede de ir ao estádio? **B** - Sei lá, dinheiro. **A** - Quando você fala de um emprego melhor, Miguel o que você quer dizer com isso? [...] **B** - Sei lá, registrado, carteira assinada. [...] **A** - Você gostaria de trabalhar em quê? **B** - Não tenho assim uma idéia, assim. **A** - Como você imagina a sua vida daqui alguns anos? [...] **B** - Que eu possa estar bem. Assim, que consiga fazer minhas coisas. [...] conseguir realizar meus sonhos. **A** - Quais são seus sonhos? **B** - Ter uma família. [...] Ter um trabalho”.

3.4 Recomendações para a instituição

Do produto da leitura realizada nos três níveis apresentados acima, derivei cinco propostas para a instituição Tecer. Essas sugestões foram confeccionadas, com base no diálogo que estabeleci com o material simbólico estudado. Em parte as reações, evocadas com essa postura dialética, já foram apresentadas nos itens acima, mas nesse

as formulei de forma mais específica e por meio de sugestões concretas para a instituição investigada.

A primeira proposta é de que o Tecer se apresente para a clientela e os profissionais, como uma instituição que desperta e acompanha projetos de vida, em vez de se restringir, única e exclusivamente, por meio das tarefas parciais que compõem essa função maior. O projeto de vida corresponde ao símbolo essencial que é definidor da atividade do Projeto, de modo que componha, com lugar distinto, o plano simbólico que faz parte da instituição.

Denomino esse tipo de projeto como símbolo, pois o entendo como componente que pode fazer parte do plano simbólico da instituição, cujos significados dependem, em parte, da relação que o sujeito estabelecer com ele, isto é, possuem, diferentemente dos sinais, uma dimensão aberta de sentidos, que depende do sujeito que interage com ele.

No meu entender, o importante é criar com esse símbolo a perspectiva de que, desde o início, o foco da atividade do Tecer é o projeto de vida de seu usuário, e não apenas, por exemplo, a inserção em oficinas de trabalho, pois essas são recursos para compô-lo, mas não representam a sua totalidade. Nesses termos, não são os símbolos “oficina”, “trabalho”. “atividade” e “reabilitação” os essenciais, mas sim o de “projeto de vida”.

Desde o momento em que o usuário entra na instituição, as (im)possibilidades dele poderiam ser avaliadas, utilizando-se de testes psicológicos, entrevistas, entre outros, para se traçar, junto com ele, um primeiro esboço de projeto de vida com perspectiva de curto, médio e longo prazos.

Além do cliente, é importante conhecer também a família e outras pessoas importantes para a vida desse cliente, a fim de identificar as (im)possibilidades que representariam para a vida dele e a necessidade de considerá-los como parte do referido projeto. Esta corresponde à segunda proposta que faço para a instituição.

Além de atribuir um papel ao cliente e à equipe da instituição no projeto de vida dele, funções poderiam ser designadas e assumidas por essas personagens, desde que acordados antecipadamente. Assim, em vez de se dispensar a família e o contexto de vida do cliente, esses elementos poderiam ser considerados, na medida do possível, desde o início.

Outras instituições da comunidade que façam ou possam vir a fazer parte desse projeto de vida são incluídas na composição dessa proposta. É importante que elas sejam contatadas pelo Projeto para serem mantidas com o propósito de utilidade para os usuários, formando-se uma rede ligada ao Tecer. Acredito que instituições, como as escolares, as de lazer e as religiosas sejam pontos de apoio essenciais, para desenvolver esse tipo de trabalho na comunidade, e não apenas na família ou no Projeto Tecer.

Desta feita, esses outros componentes extra-instituição Tecer são apresentados como fundamentais para a prática dela: tornam-se também símbolos que, introduzidos como recursos desde o início da atividade do usuário, criam para todos os envolvidos a perspectiva de que o funcionamento da instituição depende de auxílios que se encontram fora dela. Com isso, os usuários, seus familiares e demais conhecidos, além da comunidade ganham lugar de destaque no plano simbólico da instituição como recursos indispensáveis para a inserção e permanência do cliente no Projeto Tecer. Assim, nesse plano os fatores externos à instituição são valorizados desde a inserção do usuário. Com esses símbolos, o foco de reinserção social está posto desde o início, em vez de ser cogitado como etapa final do percurso do usuário na instituição.

Para além da equipe de profissionais do Tecer, as outras personagens convocadas a fazer parte da atividade da instituição, com graus distintos, ocupam posição de sujeito no processo de construção de geração de vida. Dessa maneira, um outro símbolo é encaminhado para o plano institucional: o de que a clientela, sua família e outras instituições sejam também sujeito e protagonistas nessa formação sociocultural.

A sugestão é de inserir nesse plano um símbolo específico: a parceria que parece ser necessário para uma instituição que enfrenta a complexidade da vida, e não somente a da atividade de uma oficina. O apoio ao Tecer parece ser demandado para enfrentar questões complexas, como as pressupostas em projetos de vida.

Se a parceria é necessária, não há porque temer acompanhar e facilitar o usuário na comunidade, ainda que indiretamente, por meio da família ou de contatos com as instituições desse contexto, das quais a clientela faça também parte. O estigma de doente mental já é uma realidade difundida na comunidade, não será a parceria do Tecer com a comunidade que irá criá-lo.

Com essa medida, o Tecer pode se tornar um agente de mudança cultural, para que os projetos de vida dos usuários possam ser desenvolvidos na comunidade, e não

apenas em lugares específicos para usuários de serviço de saúde mental. Essa mudança decorre da possibilidade de introduzir na cultura novos símbolos para que a população e demais instituições percebam a loucura, a diversidade, a diferença e a inserção social. A participação em eventos culturais da comunidade e a filiação a organizações desse contexto pode ser um meio para realizar essa tarefa.

Os símbolos “oficina”, “trabalho” e “reabilitação” ganham vida se associados aos componentes mencionados acima vistos como recursos. Com isso, a instituição e a sua atividade não são apresentadas como resposta, mas sim como “ponte” que apenas favorece a construção de saídas, porque não as possui prontamente e depende de recursos que a extrapolam.

A terceira proposta é de uma avaliação contínua desse projeto de vida, a fim de modificá-lo e de atualizá-lo conforme as novas necessidades que vão surgindo com o seu desenrolar. Com esse procedimento, se introduz também uma outra marca no plano simbólico dessa instituição: o símbolo “movimento” que pode ser favorecedor de um tipo de percepção que atenta para os avanços e os retrocessos presentes em um projeto de vida.

Inserir-se, dessa maneira, no plano simbólico da instituição a perspectiva de movimento o qual demanda revisão e novas deliberações práticas para a vida do usuário e para o próprio funcionamento da instituição. Os projetos de vida dos usuários podem ser considerados como informantes para mudanças na própria instituição. Dessa avaliação contínua, os recursos mencionados acima também são convocados a participar, porque a continuidade é tão fundamental quanto o seu início.

Nesse contexto, é inserido um outro símbolo para o plano da instituição: o de “percurso protegido” na comunidade em vez de “trabalho protegido”. Nesses termos, a intervenção do Tecer acompanharia o usuário, mesmo que ele não esteja mais freqüentando cotidianamente o Projeto ou já tenha saído dele, porque essa instituição, como nenhuma outra, parece ocupar lugar de importância suficiente para assumir essa tarefa de “ponte” para projetos de vida.

A quarta proposta é a de favorecer a formação de um grupo com os familiares, representantes de outras instituições civis e governamentais que pudessem discutir alternativas e possibilidades para os projetos de vida, de modo a mapear e a levantar recursos para a concretização dos projetos de vida.

Assim, se introduz um outro e importante símbolo na instituição: o da auto-ajuda. Os envolvidos no processo, e não apenas os profissionais e recursos da instituição, são acionados para a atividade dessa formação social, pois, apenas assim, se percebe que dela não virá a totalidade de respostas, pois o potencial e a organização dessas diferentes partes é indispensável.

A quinta recomendação é a de compartilhar com a família, instituições e outros atores extra-instituição Tecer as dificuldades do Projeto e da rede pública de saúde mental, para que exista o controle social por parte deles, assim como participem do encaminhamento de soluções diante das dificuldades assistenciais do Ambulatório, do Hospital-Dia e demais serviços. Esse controle social parece ser fundamental quando se define o Tecer pelo símbolo de “percurso protegido” na comunidade em vez de pelo de “trabalho protegido”.

Em termos amplos, é possível reconhecer que, em todas as sugestões mencionadas acima, há um ponto comum: o plano simbólico da instituição não se restrinja a definir a própria atividade, o usuário e a família, apenas por meio de um aspecto, mas mediante a multiplicidade de polaridades que constituem o funcionamento de cada um desses elementos. Os aspectos “possibilidade”, “potencial”, “saúde”, “abertura” e “ação”, assim como os seus opostos: “limite”, “impossibilidade”, “doença” e “passividade” existem em relação dinâmica e complementar.

Por isso, é fundamental que o plano simbólico da instituição inclua a diversidade desses aspectos para definir os elementos que dele fazem parte, em vez de restringi-los de modo isolado e unilateral. Com isso, criam-se símbolos para os sujeitos da instituição que permitem perceber a realidade em sua multiplicidade de aspectos.

Assim, o usuário, além de ser visto sob o aspecto da potência, pode ser, em outros momentos, percebido por si e pelo outro, também sob o da dificuldade. Não é porque há um limite, que deixa de existir a possibilidade. O contexto comunitário apresenta entraves para os projetos de vida dos usuários, ao mesmo tempo em que também pode oferecer oportunidades. Nenhum desses aspectos define nem o usuário, nem o contexto social, mas sim a combinação deles.

Longe de esgotar as possibilidades de sugestões para essa instituição, encerro as minhas contribuições com esse quinto aspecto.

Posto isto, termino a ilustração do modo proposto nesta tese para o estudo de instituição para, no próximo capítulo, fazer as últimas considerações sobre a proposta e o percurso desenvolvidos neste trabalho.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Disse um antigo adepto: “Se o homem errado usar o meio correto, o meio correto atuará de modo errado.” Este provérbio chinês, infelizmente muito verdadeiro, se contrapõe drasticamente à nossa crença no método “correto”, independentemente do homem que o emprega. No tocante a isso, tudo depende do homem e pouco ou nada do método. Este último representa apenas o caminho e a direção escolhidos pelo indivíduo; é o modo pelo qual o indivíduo atua nesse caminho que exprime verdadeiramente o seu ser. Se assim não fosse, o método não passaria de uma afetação, de algo construído artificialmente, sem raiz e sem seiva, servindo apenas à meta ilegítima do auto-engano. Além disso, poderia representar um meio de o indivíduo iludir-se consigo mesmo, fugindo talvez à lei implacável do próprio ser. (JUNG, 1931/1992, p. 25).

Com esta tese, fiz uma proposta teórico-metodológica para o estudo de instituição segundo a visão holográfica do mundo da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung. Destaco abaixo cinco eixos relacionados à sistematização conceitual e quatro ao aspecto metodológico, que são avaliados como principais produtos desta pesquisa, por cinco razões principais:

Em primeiro lugar, eles sintetizam aspectos essenciais os quais sustentam a hipótese de essa óptica oferecer uma definição de instituição e uma leitura para a sua pesquisa capaz de valorizar novas possibilidades de desenvolvimento para essa formação social e cultural e para o indivíduo que nela se insere.

Em segundo lugar, porque demonstram, com maior propriedade, que as construções desta investigação podem ser relevantes para o campo conceitual da Psicologia Analítica à medida que concretizam parte do potencial que acredito haver nessa disciplina para o estudo de instituição.

Em terceiro lugar, eles representam contribuição para o campo de estudo institucional, ainda tão pouco explorado pela Psicologia Analítica.

Em quarto lugar, concretizam o modo interdisciplinar com o qual desenvolvi as proposições teóricas, corroborando a atualidade do pensamento junguiano como referência habilitada a dialogar com outras áreas do conhecimento contemporâneo.

Em quinto lugar, esses eixos ainda oferecem também bases para conceituar e estudar esse tipo de formação social e cultural, de modo que estabeleça dialética entre indivíduo x instituição, psique x contexto social, ou ainda, individuação x sociedade.

No primeiro eixo relevante de articulação teórica desta tese, apresentei a visão holográfica do mundo que, dentre tantas outras disponíveis no pensamento de Jung, foi escolhida por causa da perspectiva da realidade que ela contém.

De acordo com essa visão, a realidade é constituída por duas polaridades básicas: o plano das formas definidas e distintas e o plano *unus mundus*, o invisível, no qual elas se encontram em estado de ligação não-local, sendo esse “mundo unido” o movimento que encerra fluxo infinito de potencialidades para novas configurações do visível.

Na óptica holográfica junguiana, a parte contém o todo o qual, diferentemente da parte, não é da ordem do empírico, mas sim do potencial, do vir a ser. Embora possa existir a separação entre as partes, haverá também a filiação entre elas e, portanto, a possibilidade de estudá-las com base nesse aspecto. Assim, embora psique e instituição não sejam equivalentes, elas se articulam, pois possuem um substrato comum que as ultrapassa e no qual estão incluídas, o *unus mundus*.

Acredito que, com essa cosmovisão, não tenha resvalado no tipo de holismo criticado por Samuels (1992, 1995), porque as diferenças entre os componentes da realidade não foram anulados, mas considerados de modo a valorizar essa condição comum.

Encaminho, assim, o segundo eixo relevante de articulação teórica desta tese: a individuação estabelecida como processo de auto-regulação psíquica contextualizado pela experiência subjetiva na instituição.

A individuação foi entendida como processo cuja parte, a psique, contém o todo, porque incorpora dele as características de ligação não-local e de movimento que concretiza novas potencialidades na experiência, com o envolvimento do arquétipo, do complexo e do símbolo.

Assumindo o risco de deixar de fora inúmeros arquétipos, destaquei apenas dois deles como centrais na auto-regulação psíquica na qual estão incluídas as contingências institucionais. Nesse processo de auto-regulação, o Self foi identificado como o arquétipo que concretiza o plano invisível no funcionamento psíquico e a *persona* o que registra a instituição no psicológico.

Da amplitude de possibilidades para considerar o conceito de arquétipo, priorizei um aspecto específico dele: tomei-o como padrão de percepção o qual, longe de

expressar a amplitude desse constructo, permitiu-me encontrar as delimitações necessárias para utilizá-lo nesta pesquisa.

Assim, o Self, delimitado como tendência de percepção formada por sínteses que ampliam e singularizam o campo perceptivo do sujeito, concretiza as tendências do plano invisível, enquanto a *persona*, por sua vez, introduz a probabilidade humana de perceber a si, ao outro e ao mundo, com base no exercício do papel social.

A confluência desses dois potenciais psíquicos configura a conexão entre psique e instituição no processo de individuação, reconhecido, assim, como processo “mundificante”: progressiva diferenciação que, mediada pelas contingências sociais, envolve o todo contido na parte.

Para a Psicologia Analítica essa sistematização na qual alinhavo *persona* e Self pode ser vista como inadequada, porque, na maioria das vezes, o entendimento junguiano propõe oposição entre eles, como um resquício da exterioridade entre psique e contexto social ou entre indivíduo e sociedade. No estudo de instituição, considero-os em relação de complementaridade e me aproximo, assim, do entendimento de Freitas (1995, 2005) e de Hopcke (1995), para esses conceitos da Psicologia Analítica.

Já o terceiro eixo conceitual que julgo relevante como decorrente desta tese corresponde à concepção psicossocial de instituição. Essa concepção foi produzida pela associação entre as dimensões psíquica e social oferecida pela interlocução entre os conceitos de instituição e de psique institucional.

A instituição, conceituada como associação de símbolos definidores de prática, objetivo e papel para os sujeitos, inclui o plano da ação concreta, mas não foi esse o âmbito priorizado para definir essa formação social e cultural. Com o destaque dado ao plano simbólico para restringir esse conceito, segui uma posição defendida pelos estudiosos de instituição, como Albuquerque (1978), Guirado (2004) e Kaës (1991).

Ressaltei que a compreensão do aspecto “permanência”, que caracteriza a instituição, ultrapassa os limites do plano simbólico-social que a define. Os símbolos da instituição preexistem à psique, porque são de ordem social e cultural, mas a sua permanência foi, em parte, indicada pela função ocupada pela psique nesse processo.

Nesses termos, o plano simbólico foi tomado como contingência que constela experiência psíquica compartilhada no coletivo-social, formada por arquétipos, complexos institucionais e consciência coletiva, os quais sustentam, em algum nível, a permanência da instituição. Denominei de psique institucional essa constelação

psicológica compartilhada e contextualizada da qual depende a instituição para ser (re)produzida, permanecendo no tempo e espaço históricos.

Em consonância com a noção de psique institucional, ampliei o entendimento do conceito de instituição pois, por meio dela, estabeleci que os símbolos especificadores de uma prática com objetivo e papéis específicos se apóiam na constituição da consciência coletiva, de complexos institucionais que, tendo arquétipos como cerne, enraízam essa formação social e cultural no todo, no *unus mundus*.

Ainda que composta por arquétipos, a psique institucional não é herdada psicologicamente, pois não se resume ao inconsciente coletivo, mas pressupõe a experiência, que é sempre contingenciada pelas condições simbólico-sociais da instituição. Jung (1936/2002, p. 58, §: 99) cogitou que as “Intermináveis repetições imprimiram essas experiências [arquétipos] na constituição psíquica [...]” e, assim, permitiu pensar que as repetições da psique institucional, propiciadas pelas instituições, poderiam gerar, a longo prazo, rearranjos do plano arquetípico. Assim, o que foi um dia experiência contingenciada ganha registro no nível psicológico da humanidade. Apenas com essa hipótese, seria possível cogitar que a psique institucional poderia se tornar impressa na psique herdada.

Por hipótese, a psique institucional poderia ganhar registro arquetípico, se fosse repetida no decorrer da história, promovendo, assim, mudanças no inconsciente coletivo. Caso contrário, a única herança admissível é a de que o homem constitui a experiência e regulação psíquicas, com base no encontro entre contingências institucionais e arquétipos que propiciam a constelação de complexos e a formação de símbolos.

Com o conceito de psique institucional penso ter sustentado o de instituição como símbolo, isto é, como plano simbólico e não de sinais ou representações fechadas, pois destaquei a experiência que os sujeitos têm dessa formação sociocultural e os sentidos que lhe atribuem como fator importante de seu funcionamento.

Nesta tese, ainda que parcialmente, os conceitos de complexo institucional e de consciência coletiva foram utilizados para, do ponto de vista psicológico, compreender a repetição da instituição. Atribuí ao complexo institucional, reconhecido como diferenciação psíquica compartilhada pelo coletivo-social, a tendência de repetir os símbolos da instituição, tornando possível que se constitua uma consciência coletiva: que se define por compartilhá-los. Esse mesmo complexo, por outro lado, cria a

propensão de mudança instituinte, porque, ligado ao arquétipo *Self* e *persona*, possibilita novas diferenciações de símbolos para a instituição.

Com o conceito de complexo institucional, desenvolvi a idéia de complexo coletivo-social introduzida por Jung (1912/1952/1986) e, posteriormente, abordada, por Singer e Kimbles (2004a, 2004b), pelo termo “cultural”.

Por intermédio desse conceito, propus um nível inconsciente compartilhado pelos sujeitos da instituição, que se difere do inconsciente coletivo propriamente dito, porque contextualizado, ou seja, produto das diferenciações possibilitadas pelas mesmas contingências presentes nesse tipo de formação social e cultural. Calcado em uma perspectiva teórica distinta do psicanalista Kaës (1991), também estabeleci como esse autor, a idéia de um inconsciente compartilhado como um aspecto resultante da diferenciação psíquica propiciada pela instituição.

A instituição precipitaria a experiência coletivo-social do complexo institucional, mas o que permanece no tempo e espaço da história são os símbolos definidores dessa formação social e cultural, e não a experiência psíquica propriamente dita. Entendi que o complexo institucional precisa, assim, ser continuamente (re)ativado pelas formações sociais e culturais, para ser diferenciado e ganhar espaço na psicologia do coletivo-social, isto é, ele não está incorporado na psique herdada: nos arquétipos. O complexo institucional é da ordem da experiência diferenciada e condicionada pelo referente institucional e não herdado por vias da psique arquetípica, embora encontre nela fundamento para existir.

Por meio do conceito complexo institucional, sustentei a oportunidade de compreender as simbolizações recorrentes do coletivo-social e abri, com isso, a chance de incluir o conceito de grupo no estudo de instituição sob a óptica junguiana, a exemplo do que fez Kaës (1991) em seus estudos psicanalíticos. Contudo, esse constructo não foi suficientemente explorado, para propô-lo com essa função neste trabalho. Esse foi, portanto, um limite deste estudo.

Com o conceito de instituição para desenvolver o de complexo institucional, delimitei, ainda que parcialmente, uma importante contingência de ordem sociocultural que participaria da constelação do que Singer e Kimbles (2004a, 2004b) denominaram como complexo cultural. Teorizei, dessa forma, sobre a existência de um intermediário

específico nesse processo de diferenciação psíquica, trazendo possíveis contribuições ao constructo defendido por esses autores.

Após o exposto, defendi, nesta tese, que o conceito de instituição inclui o de psique institucional, sendo possível considerá-los conjuntamente para, com maior propriedade, definir e compreender o funcionamento desse tipo de formação social e cultural. Ao propor uma interlocução entre os conceitos de psique institucional e de instituição, considero a complexidade desse objeto de estudo em Psicologia, pois abordo-o em termos psicossociais: levo em conta as dimensões psíquica e sociocultural.

Embora a experiência subjetiva tenha sido cogitada como um fator psíquico que desempenha papel na permanência dos símbolos da instituição, estes, de alguma forma, podem subsistir também por outros meios e registros culturais, uma vez que a psique representa a configuração institucional-psicológica e o plano simbólico da instituição, a configuração institucional-sociocultural.

O psíquico apóia o social e vice-versa, mas um não reduz o seu funcionamento e existência ao do outro. É difícil fazer uma distinção total e definitiva entre essas duas dimensões, quando se valoriza a imbricação entre elas sob o olhar psicossocial. Cada uma delas representa, em certo nível, apoio para o funcionamento da outra, no entanto não é por causa dessa associação que as reduzo à condição de equivalentes.

O constructo de psique institucional enfatiza a dimensão psíquica que compõe a instituição, ou seja, a experiência constelada nos sujeitos que desempenha papel na permanência da instituição na história. A instituição, no entanto, se refere aos símbolos do plano sociocultural que, embora sejam objeto da experiência dos sujeitos que nela se inserem e, assim, façam parte da psique deles, ultrapassa-os, porque fazem parte do coletivo-social que antecede e se impõe aos indivíduos.

Como se trata de um estudo em Psicologia, por intermédio do conceito de psique institucional, o objeto instituição foi proposto de modo a valorizar as bases psíquicas como um aspecto – e não o único – para compreender o funcionamento da instituição, propor o processo de sua (re)produção e permitir o estudo desse objeto. Contudo, com o conceito de psique institucional não restrinjo instituição à psique, o que corresponderia a estabelecer equivalência entre os planos psicológico e social-cultural. Assim, conceituo instituição e proponho um modo para estudá-la que valoriza o aspecto psíquico constelado na instituição, mas sem limitar os símbolos institucionais ao plano

psicológico, à medida que valorizo a natureza sociocultural que, por definição, é o aspecto essencial caracterizador do conceito de instituição.

Para Albuquerque (1978), Guirado (2004) e Kaës (1991), a ênfase maior parece ser dada na função psíquica que a instituição ocupa para a psicologia humana. Acredito que tenha, com esta tese, enfatizado também o inverso, ao sistematizar a auto-regulação como um dos aspectos psíquicos que desempenham papel na auto-organização da instituição. Ao valorizar os fatores psíquicos da reprodução institucional, não pretendi esgotar a totalidade dos componentes presentes no processo de auto-organização desse tipo de formação social e cultural, mas busquei trazer uma contribuição nos termos junguianos para a definição e o estudo de instituição.

O quarto eixo conceitual relevante corresponde à noção de auto-organização institucional. Por meio do conceito de psique institucional, valorizei a instituição sob a perspectiva de organismo vivo, porque nela reconheci processo semelhante ao de auto-organização presente na vida proposto por Prigogine (1981). A auto-organização representaria, desse modo, o grau relativo de autonomia dessa formação social e cultural para se ampliar e se singularizar frente às demais do contexto em que se encontra, à medida que novas associações de símbolos passariam a fazer parte dela. Ratifiquei, desta feita, as proposições de Read (1977) e de Capra (2003) que sugerem conceber o contexto social e, portanto, suas instituições, como organismos que, em algum nível, se auto-organizam.

O quinto eixo relevante de proposição teórica desta tese corresponde à articulação entre as noções de auto-regulação psíquica e de auto-organização institucional, com vistas a ressaltar a propriedade *autopoiética* neles presente.

A *autopoiésis*, entendida como “produção de si mesmo” e “propriedade de se regenerar”, foi reconhecida como característica central desses dois processos, tanto do psíquico quanto do institucional, pois, embora sejam de ordens distintas, têm fundamento comum, o *unus mundus*, e, como consequência, encontram, por isso, em algum nível, apoio mútuo para se (re)produzirem numa direção que pode ser a de se regenerarem, por meio de novas possibilidades, ou melhor, de mudanças instituintes.

Deste modo, se a auto-regulação psíquica foi concebida em suas bases institucionais, “mundificantes”, defendi também o contrário: as bases transcendentais, o plano *unus mundus*, que marca presença, na auto-organização institucional. Com essa sistematização, aproximei mais uma vez o conceito de instituição da metáfora do

organismo e, assim, dei mais um passo na direção de reconhecer as zonas de proximidade entre psique e esse tipo de formação social e cultural. Além disso, criei uma ponte entre a *autopoiesis* defendida por Maturana (1998) e as proposições que fiz acerca do estudo de instituição.

Considerado isso, apresento quatro eixos principais associados ao aspecto metodológico que, produzidos com este estudo, viabilizaram a proposta de pesquisa de instituição, com base no referencial junguiano, dimensionado pela visão holográfica do mundo.

O primeiro eixo associado a esse aspecto metodológico corresponde ao princípio *esse in anima* que introduz a visão holográfica no campo da prática de estudo de instituição. Calcado nesse princípio, introduzi na pesquisa científica institucional a asserção de que o pesquisador, por meio de sua psique, é parte do todo da pesquisa. Incorporei, então, a este estudo um dos importantes sentidos etimológicos da palavra “holografia”, isto é, aquele que remete à idéia de fazer o próprio testamento e à ação de holografar, isto é, à prática de escrever com o próprio punho.

Os resultados desse tipo de estudo, de acordo com esse princípio, não são vistos como retrato da instituição, mas sim como conclusões possíveis obtidas, com base no diálogo que se estabeleceu entre pesquisador e pesquisado. A equação pessoal do cientista não é variável indesejável, mas condição de possibilidade, porque não se cogita ciência sem as marcas indeléveis de seu produtor. Essa equação não esgota a participação do cientista, mas ela ocupa lugar central na escolha que ele faz do referente teórico, no entendimento possível dele, na seleção do material empírico, na forma de obtê-lo e de, por conseguinte, compreendê-lo.

Desse modo, o importante é, na medida do possível, reconhecer as implicações do cientista, flagrando os índices da sua presença como componentes indissociáveis de seu estudo, ou seja, como verdadeiras “variáveis” de constituição do processo e do produto da pesquisa.

Assim, não se trata de negar essa presença ou de tentar escamoteá-la, mas optar por esclarecê-la, reconhecendo seus efeitos produtores de condições do saber. A objetividade possível é a da consciência que não exclui o pesquisador, mas pode ajudá-lo a manter a perspectiva dialética que não elimina a alteridade que o constitui, nem a do que estuda.

Nesses termos, reconheço que os roteiros de entrevista, utilizados no estudo do Projeto Tecer, criaram uma tendência específica na obtenção de dados: a de circunscrever os símbolos da experiência psíquica ao funcionamento da formação social e cultural, dimensionados pelo papel que os sujeitos ocupam na instituição. Essa tendência foi propositalmente criada, pois, com ela, obtive o tipo de material empírico selecionado para fazer a pesquisa institucional defendida nesta tese.

Identifico que os resultados do trabalho de mestrado, a minha condição de trabalhador da área da saúde mental e os referentes teóricos empregados neste estudo criaram outra importante predisposição nesta pesquisa. Nesse sentido, a sistematização dos objetivos, a hipótese levantada, a articulação teórica e o modo de estudar a instituição valorizaram a possibilidade de reconhecer mudança, em vez de salientar a repetição do estabelecido, tanto para o indivíduo quanto para a instituição.

Se, por um lado, introduzi tendências que podem ter limitado o meu campo de percepção, por outro, permitiram-me extrapolar o estudo institucional com foco nas relações de poder e na repetição do instituído, como já havia feito no estudo de mestrado. Parece, assim, não haver uma fórmula que permita a isenção, pois a parcialidade parece ser constitutiva de qualquer proposição em se tratando de pesquisa científica. O importante, todavia, parece ser reconhecê-la e admiti-la na pesquisa que é realizada.

O segundo eixo associado a esse aspecto metodológico se refere à definição do material empírico para realizar o tipo de estudo pretendido.

Ao considerar instituição como plano simbólico do contexto sociocultural que define uma prática, com objetivo e papéis para os sujeitos nela se inserirem, elegi a percepção deles sobre esse âmbito, que é expressa por meio de símbolos, como material para o seu estudo. Destaquei, assim, da amplitude da experiência psicológica, o aspecto perceptivo do sujeito apresentado em seus símbolos como forma de realizar a modalidade pretendida de pesquisa.

O terceiro eixo associado a esse aspecto metodológico se refere à leitura proposta para o estudo de instituição sob a óptica junguiana holográfica. Com essa hermenêutica, aproximei-me de Tranchina (2006), quando afirmou que a instituição impõe aos sujeitos adaptação ao referente coletivo-social, favorecendo-lhes uma repetição que os mantém ligados ao passado, ao mesmo tempo em que também contém

o potencial de mudança, pelos aspectos finalísticos da experiência psíquica produzida nesse tipo de formação.

Como disse anteriormente, a leitura que fiz me compromete com um certo olhar que tendeu a valorizar o aspecto instituinte, da mudança e da aprendizagem. A busca pelas finalidades, deixando de lado outras perspectivas possíveis no estudo de instituição, representa, assim, uma escolha importante da proposta teórico-metodológica feita neste estudo.

Embora os símbolos dos indivíduos tenham sido definidos como material empírico para o estudo de instituição, com os três níveis propostos para a sua leitura, extrapolei o plano individual, incluindo neste tipo de pesquisa, os símbolos do coletivo-social e uma apreensão amplificada dos mesmos que permitiu estabelecer conexões com o plano arquetípico.

Calcado nesses três níveis de leitura, afirmo que a compreensão dos símbolos do indivíduo é ponto de partida para o estudo de instituição, mas não de chegada. Com o primeiro nível de leitura, restringi-me aos sentidos contidos nos símbolos de cada indivíduo, mas com o segundo e terceiro níveis, extrapolei-o. No segundo momento de leitura, investiguei os símbolos do coletivo-social, isto é, dos indivíduos conjuntamente, para identificar as recorrências indicadoras da experiência compartilhada na instituição, ou seja, da vivência que está, mais diretamente, associada às contingências dessa formação social e cultural. No terceiro e último nível de leitura, ultrapassei os sentidos obtidos com a segunda leitura, pois os relatei com o plano arquetípico.

É possível dizer que o primeiro nível de leitura abriu espaço para relevar as finalidades contidas nos símbolos do indivíduo o que, por hipótese, estaria associado ao que denominei de complexo individual. O segundo nível, por sua vez, incidiria sobre o que denominei de complexo institucional.

Na realidade, acredito que a possibilidade de extrapolar a compreensão individual do símbolo do indivíduo e de fazer, assim, a pesquisa da instituição decorre da visão holográfica do mundo sobre a qual essa hermenêutica está embasada. Com essa óptica, é possível estabelecer diferentes angulações do material simbólico, ainda que tenha como meio para iniciar o estudo os símbolos do indivíduo. Assim sendo, não é o material empírico que delimita a leitura que se pode fazer dele, mas sim a perspectiva, a partir da qual ele é reconhecido.

O quarto, e último eixo metodológico, corresponde à possibilidade de derivar recomendações para a instituição, com base nas três etapas de leitura realizadas sobre o material de estudo. Trata-se de um recurso para fazer da leitura não apenas um registro do material investigado, mas também um modo para criar propostas para a instituição.

Mais uma vez, ratifico, assim, para o estudo de instituição, que a psicologia do pesquisador é condição para a investigação proposta nesta tese, pois, por meio dela, é que podem surgir recomendações para esse tipo de formação sociocultural.

Além disso, com essa proposta metodológica, ratifico também que o compromisso do estudo institucional é com a possibilidade de criar alternativas para a formação social estudada e não apenas com o de fazer uma “fotografia” de seu funcionamento presente.

Em síntese, é possível concluir que, com os eixos teóricos apresentados acima, abre-se uma possibilidade para estudar instituição do ponto de vista junguiano, valorizando, em relação de complementaridade, e não unilateral e isoladamente, os aspectos “natureza” e “cultura”, “indivíduo” e “sociedade”, “arquetípico” e “adquirido”, “invisível” e “visível”, “transcendente” e “empírico”, entre outros que, indissociavelmente se conjugam, na integralidade da vivência psicológica e do funcionamento desse tipo de formação sociocultural. Os três níveis de leitura, em vez de serem tentativas de fragmentar essa multidimensionalidade indissociável, foram organizados em diferentes etapas, para possibilitar que eu demonstrasse o modo com o qual apreendi os símbolos.

Um aspecto importante que deve ser ponderado, antes de encerrar este capítulo, é que nesta tese illustrei esses eixos teórico-conceituais com a investigação no Projeto Tecer, mas não julgo ter realizado um estudo completo dessa instituição, porque esse não foi o objetivo deste trabalho. Além disso, não submeti à avaliação das pessoas da instituição Tecer as conclusões produzidas com a leitura do material-simbólico. Acredito que esse procedimento possa ser desenvolvido em futuros estudos, para que se crie o diálogo necessário entre pesquisador e as pessoas da instituição na discussão de seus resultados. Com isso, seria possível avaliar melhor a legitimidade das conclusões da leitura, bem como compartilhá-las com os sujeitos da instituição, ainda durante a fase de pesquisa. A falta desse procedimento abre uma lacuna nesta pesquisa que pode ser preenchida por outros estudos que façam uso dessa proposta de investigação.

Um outro ponto ainda relevante é que, para um estudo completo de instituição, seria desejável ampliar o número de referências do contexto social relacionado ao objeto de pesquisa. Com esse procedimento, seria mais provável aumentar as relações entre os símbolos dos sujeitos com os símbolos do contexto histórico-social mais amplo. Assim, por exemplo, no caso do Projeto Tecer, seria possível encontrar novas conexões entre os símbolos obtidos nessa instituição e o contexto mais amplo da saúde mental ou, até mesmo, da história da loucura.

Após o exposto, é ainda possível dizer que esse estudo demonstra a necessidade de que o homem tenha consciência de que ele e a realidade social são partes impregnadas pela totalidade potencial, o *unus mundus*. O complexo e os símbolos psíquicos dos sujeitos, assim como os símbolos da instituição, trazem a possibilidade de que novos sentidos sejam percebidos e incorporados ao papel e ao funcionamento institucional. Ao acreditar que o fluxo potencial é a origem básica dos símbolos subjetivos e institucionais, a possibilidade de inovação pode ser sustentada na instituição. A criatividade não é entendida como um gesto voluntário, mas como uma propriedade do funcionamento psíquico que participa da (re)produção institucional.

Desta maneira, a permanência da instituição não se faz apenas por meio da repetição do instituído, mas contém sempre a possibilidade instituinte, porque a experiência psíquica é parte que revela a totalidade potencial no plano sociocultural. A semente da novidade está, nesse sentido, contida na experiência subjetiva contextualizada na instituição. Por menor que seja o gesto que incorpore a mudança e o movimento no exercício do papel institucional ou a abertura para o novo no funcionamento dessa formação, é importante reconhecê-los como tentativa de a realidade potencial se aproximar da pré-estabelecida.

Acredito que essa necessidade de reconhecimento e o seu desdobramento em ação estejam, de alguma maneira, retratados no percurso e produto deste estudo realizado em uma instituição de ensino superior e de produção de pesquisa em Psicologia. Esse percurso foi marcado pela indicação de contínuas finalidades que me permitiram fazer sínteses mais amplas e singulares sobre a minha pessoa dentro e fora da instituição, sobre a tese e essa formação sociocultural. A instituição ofereceu oportunidades de criar, bem como de repetir. Todavia, com a percepção das finalidades apresentadas pela minha experiência nessa instituição, tornei o percurso acadêmico um processo de tecer que incluiu também o novo e o desconhecido.

A sistematização teórica e a ilustração prática realizadas neste estudo, bem como a minha experiência pessoal, cumprem apenas parcialmente as exigências de legitimidade deste estudo. Neste momento, como símbolo vivo, ele é posto à prova da comunidade científica, para identificar não só o seu potencial de compartilhamento de significados, como também a possibilidade de evocação de novos sentidos.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, J. A. G. *Metáforas da desordem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

AMARANTE, P. *Loucos pela vida: a trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1998.

AMARANTE, P. Manicômio e loucura no final do século e do milênio. In: FERNANDES, M. I. A. et al. (Orgs.). *Fim de século: ainda manicômios?* São Paulo: IPUSP, 1999. p. 47 - 53.

BECKER, D. R.; DRAKE, R. E. *A working life for people with severe mental illness*. New York: Oxford University Press, 2003.

BERNSTEIN, R. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1983.

BIRMAN, J. A cidadania tresloucada. In: BEZERRA J. R. B.; AMARANTE, P. (Orgs.). *Psiquiatria sem hospício: contribuições ao estudo da reforma psiquiátrica*. Rio de Janeiro: Relume Dumurá, 1992. p. 71-90.

BLEGER, J. *Psico-higiene e Psicologia Institucional*. 3. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 2003.

BOHM, D. A new theory of the relationship of mind and matter. *Philosophical Psychology*, London, v. 3, n. 2, p. 271-286, 1990.

BOHM, D. *A totalidade e a ordem implicada*. São Paulo: Cultrix, 1992.

BOYD, R. D. *Personal transformations in small groups: a jungian perspective*. New York: Routledge, 1991.

BOWLES, M. L. Recognizing deep structures in Organizations. *Organization Studies*, Thousand Oaks, v. 11, n. 3, p. 395-412, 1990.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega – v. 1* Petrópolis: Vozes, 1986.

BRANDÃO, J. S. *Mitologia grega* – v. 2. Petrópolis: Vozes, 1988.

BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico* – v. 1. Petrópolis: Vozes, 1991.

BRANDÃO, J. S. *Dicionário mítico-etimológico* - v. 2. Petrópolis: Vozes, 1992.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 1.169, 7 de julho de 2005. *Diário Oficial [da] União*, Brasília, 8 julh. 2005.

BROWN, D.; ZINKIN, L. The psyche and the social world: developments in group analytic theory. In: BROWN, D.; ZINKIN, L. (Orgs.). *The psyche and the social world*. London: Jessica Kingsley, 2000. p. 232-253

BRUNER, J. *Actual minds, possible worlds*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

BURKE, J. W. S. *Strange attractors: transference, holography, and an archetype*. 2003. 456 f. Dissertation (Doctor of Philosophy in Clinical Psychology) – Pacifica Graduate Institute, California. 2003.

CAPRA, F. *As conexões ocultas: ciência para uma vida sustentável*. São Paulo: Cultrix, 2003.

CARD, C. R. The archetypal view of C. G. Jung and Wolfgang Pauli – Part I. *Psychological Perspectives*, Los Angeles, v. 24, supl., p. 19-33, 1991.

CARDANO, M. L'intervista discorsiva. In: _____. *Tecniche di ricerca qualitative*. Roma: Carocci, 2003. p. 73-106.

CAROTENUTO, A. *Jung e la cultura del secolo XX*. 3. ed. Bergamo: Tascabili Bompiani, 2000.

CARR, J. *The lives and theories of two creative giants: Carl Jung and David Bohm*. 2003. 87 f. Thesis (Master of Arts in Psychology) - Saybrook Research Institute and Graduate School, San Francisco. 2003.

CARVALHO, A. L.; AMARANTE, P. Avaliação de qualidade dos novos serviços de saúde mental: em busca de novos parâmetros. *Saúde em Debate*, São Paulo, v. 52, p. 74-

82, 1996.

CLARKE, J. J. Jung e l'ermeneutica. In: _____. *Jung e l'oriente: alla ricerca dell'uomo interiore*. Genova: Edizioni Culturali Internazionali Genova, 1996. p. 57-78.

CONFORTI, M. *Field, form and fate: patterns in mind, nature, psyche*. Louisiana: Spring Journal Books, 2003.

CORLETT, J. G. *Toward systematizing and extending Jungian organization theory*. 1996. 179 f. Dissertation [Doctor of Philosophy] - The Graduate School, The Union Institute, Ohio. 1996.

DICK, B. The group matrix as a holomovement and quantum field. *Group Analysis*, Thousand Oaks, v. 26, p. 469-480, 1993.

D'LUGIN, V. F. C. G. *Jung and political theory: an examination of the ideas of Carl Gustav Jung showing their relationship to political theory*. United Kingdom: University Microfilms International, 1982.

EENWYK, J. R. V. *Archetypes & Strange Attractors: the chaotic world of symbols*. Toronto: Inner City Books, 1997.

FREITAS, L. V. *A máscara e a palavra: exploração da persona em grupos vivenciais*. 1995. 257 f. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1995.

FREITAS, L. V. Grupos vivenciais sob uma perspectiva junguiana. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 16, n. 3, p. 45-69, 2005.

FUNARO, V. N. B. O. et al. *Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da Universidade de São Paulo: documento eletrônico e impresso*. São Paulo: SIBI-USP, 2004.

GAILLARD, C. *Jung e a vida simbólica*. São Paulo: Loyola, 2003.

GUIRADO, M. *Psicologia Institucional*. São Paulo: EPU, 2004.

GUIRADO, M. *Psicanálise e análise do discurso: matrizes institucionais do sujeito*

psíquico. São Paulo: EPU, 2006.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.

HANLEY, J. M. *A conceptual framework linking bohmian dialogue with individual consciousness and shared conscious*. 2003. 167 f. Dissertation (Doctor of Education) - The School of Education, Spalding University, Kentucky. 2003.

HERBERT, N. How Bell proved reality cannot be local. *Psychological Perspectives*, Los Angeles, v. 19, n. 2, p. 313-319, 1988.

HOGENSON, G. B. What are symbols symbols of? Situated action, mythological bootstrapping and the emergence of the Self. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 49, p. 67-81, 2004.

HOPCKE, R. H. *Persona: where sacred meets profane*. Boston: Shambhala, 1995.

HOUAISS, A. *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*. São Paulo: Objetiva, 2001.

HUMBERT, E. G. A atividade do consciente: três verbos. In: _____. *Jung*. São Paulo: Summus, 1985. p. 19-23.

JACOBY, M. *Jungian psychotherapy and contemporary infant research: basic patterns of emotional exchange*. London: Routledge, 1999.

JANTSCH, E. *Design for evolution: self-organization and planning in the life of human systems*. New York: George Braziller, 1975.

JONES, R. A. Psychological value and symbol formation. *Theory and Psychology*, Thousand Oaks, v. 11, n. 2, p. 233-254, 2001.

JONES, R. A. The necessity of the unconscious. *Journal for the Theory of Social Behavior*, Oxford, v. 32, n. 3, p. 345-366, 2002a.

JONES, R. A. The relational premises of Jung's theory of psychological value and the embodied symbol. In: SHOHOV, S. P. (Ed.). *Advances in psychology research*. New

York: Nova Science, 2002b. p. 3-20.

JONES, R. A. Mixed metaphors and narrative shifts: archetypes. *Theory and Psychology*, Thousand Oaks, v. 13, n. 5, p. 651-672, 2003.

JONES, R. A. The science and meaning of the self. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 49, n. 2, p. 217-233, 2004.

JOSSO, M. C. *Experiência de vida e formação*. São Paulo: Cortez, 2004.

JUNG, C. G. (1912/1952). *Símbolos de transformação*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 5).

JUNG, C. G. (1914). Apêndice – A interpretação psicológica dos processos patológicos. In: _____. *Psicogênese das doenças mentais*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 162-175. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 3).

JUNG, C. G. (1917). VII Sermones ad mortuos. In: HOELLER, S. A. *A gnose de Jung e os sete sermões aos mortos*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1991.

JUNG, C. G. (1917/1943) *Psicologia do inconsciente*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1989. (Obras Completas de C. G. Jung, v.7/1).

JUNG, C. G. (1918). The role of the unconscious. In: _____. *Civilization in Transition*. 2. ed. New Jersey: Princeton University, 1970. p. 3-28. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 6).

JUNG, C. G. (1921). *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6).

JUNG, C. G. (1922). On the relational of analytical psychology to poetry. In: _____. *The spirit in man, art and literature*. London: Routledge; Kegan Paul, 1966. p. 65-83. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 15).

JUNG, C. G. *Analytical Psychology Notes of the Seminar Given in 1925 by C. G. Jung*. New Jersey: Princeton University, 1989. (Bollingen Series XCIX).

JUNG, C. G. (1926). Espírito e vida. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis:

Vozes, 1991. p. 261-279. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1928). *O eu e o inconsciente*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 7/2).

JUNG, C. G. (1928). On psychic energy. In: _____. *The structure and dynamics of the psyche*. 2. ed. New Jersey: Princeton University, 1969. p. 3-66. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 8).

JUNG, C. G. (1928a). Tipos psicológicos (Apêndice). In: *Tipos psicológicos*. Petrópolis: Vozes, 1991a. p. 470-498. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 6).

JUNG, C. G. (1928b). Aspectos gerais da psicologia do sonho. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991b. p. 173-218. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1928/1931). Psicologia Analítica e cosmovisão. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 303-328. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1929). Freud and Jung: contrasts. In: _____. *Freud and psychoanalysis*. New Jersey: Princeton University, 1961. p. 333-340. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 4).

JUNG, C. G. (1933). O real e o supra-real. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 331-333. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1933/1934). A importância da psicologia para a época atual. In: _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 129-148. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/3).

JUNG, C. G. (1934). A situação atual da psicoterapia. In: _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 149-164. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/3).

JUNG, C. G. (1934a). Considerações gerais sobre a teoria dos complexos. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991a. p. 27-39. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1934b). A alma e a morte. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed.

Petrópolis: Vozes, 1991b. p.355-367. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1935). *Fundamentos de Psicologia Analítica*. Petrópolis: Vozes, 1989. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/1).

JUNG, C. G. (1935). Princípios básicos da prática da psicoterapia. In: _____. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 1-18. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/1).

JUNG, C. G. (1936). A ioga e o Ocidente. In: _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 535-543. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11).

JUNG, C. G. (1936). O conceito de inconsciente coletivo. In: _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 51-63.. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/1).

JUNG, C. G. (1938/1940). Psicologia e religião. In: _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980. p 1-106. (Obras Completas de C. G. Jung, v.11).

JUNG, C. G. (1938/1954). Aspectos psicológicos do arquétipo materno. In: _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 85-116. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/1).

JUNG, C. G. (1939). Prefácio à obra de Suzuki: a grande libertação. In: _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 544-581. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11).

JUNG, C. G. (1942/1948). Tentativa de interpretação psicológica do dogma da Trindade. In: _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 107-202. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11).

JUNG, C. G. (1942/1954). O símbolo da transformação na missa. In: _____. *Psicologia da religião ocidental e oriental*. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 201-300. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 11).

JUNG, C. G. (1943/1948). O espírito mercurius. In: _____. *Estudos alquímicos*. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 189-243. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 13).

JUNG, C. G. (1944). *Psicologia e Alquimia*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 12).

JUNG, C. G. (1945). Depois da catástrofe. In: _____. *Aspectos do Drama Contemporâneo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/2). p. 17-37.

JUNG, C. G. (1945). Psicoterapia e atualidade. In: _____. *A prática da psicoterapia*. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 16/1). p. 90-105.

JUNG, C. G. (1945). A fenomenologia do espírito no conto de fadas. In: _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 205-247. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/1).

JUNG, C. G. (1946). Considerações teóricas sobre a natureza do psíquico. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 99-171. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1946a). Prefácio a “Ensaio sobre história contemporânea”. In: _____. *Aspectos do Drama Contemporâneo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990a. p. 1-2. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/2).

JUNG, C. G. (1946b). Posfácio a “Ensaio sobre a história contemporânea”. In: _____. *Aspectos do Drama Contemporâneo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990b. p. 49-64. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/2).

JUNG, C. G. (1950). Prefácio ao livro de Abegg: “Ostasien Denkt Anders”. In: _____. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 232-231. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 18/2).

JUNG, C. G. (1950). O simbolismo da mandala. In: _____. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 349-381. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/1).

JUNG, C. G. (1951). Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 9/2).

JUNG, C. G. (1952a). Answer to Job. In: _____. *Psychology and religion: west and east*. 2. ed. London: Routledge; Kegan Paul, 1969a. p. 357-470. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 9).

JUNG, C. G. (1952b). Synchronicity: an acausal connecting principle. In: _____. *The structure and dynamics of the psyche*. 2. ed. London: Routledge; Kegan Paul, 1969b. p. 418-519. (The Collected Works of C. G. Jung, v. 8).

JUNG, C. G. (1955/1956). A conjunção. In: _____. *Mysterium Coniunctionis*. Petrópolis: Vozes, 1990. p. 210-312. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 14/2).

JUNG, C. G. (1956). Prefácio. In: JACOBI, J. *Complexo, arquétipo, símbolo na Psicologia de C. G. Jung*. São Paulo: Cultrix, 1991.

JUNG, C. G. (1957). *Presente e futuro*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/1).

JUNG, C. G. (1957/1958). A função transcendente. In: _____. *A natureza da psique*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1991. p. 1-23. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 8/2).

JUNG, C. G. (1958). A consciência na visão psicológica. In: _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/3). p. 165-181.

JUNG, C. G. (1959). Prólogo aos “Estudos sobre a Psicologia de C. G. Jung”, de Toni Wolff. In: _____. *Civilização em transição*. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 194-200. (Obras Completas de C. G. Jung, v. 10/3).

JUNG, C. G. (1972a). *Cartas 1906 – 1945*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.

JUNG, C. G. (1972b). *Cartas 1946-1955*. Petrópolis: Vozes, 2002b.

JUNG, C. G. (1973). *Cartas 1956 - 1961*. Petrópolis: Vozes, 2003.

JUNG C. G.; WILHELM, R. (1931). *O segredo da flor de ouro*. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

JUNG, M. *L'ermeneutica*. Bologna: Il Mulino, 2002.

KAËS, R. Realidade psíquica e sofrimento nas instituições. In: KAËS, R. et al. *Instituição e as instituições: estudos psicanalíticos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991. p. 19-58.

KNOX, J. Developmental aspects of Analytical Psychology. In: CAMBRAY, J; CARTER, L. (Eds.). *Analytical Psychology: contemporary perspectives in jungian analysis*. London: Brunner-Routledge, 2004. p. 56-82.

KVALE, S. *Interviews: an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks: Sage, 1996.

KUGLER, P. The primacy of structure: a brief genealogy. In: _____. *The alchemy of discourse: image, sound and psyche*. Einsiedeln: Daimon Verlag, 2002. p. 41-55.

KUHN, T. S. *A estrutura das revoluções científicas*. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

LABRIOLA, I. F. R. *Instituição: útero e prisão. Leitura simbólica e análise institucional*. 1999. 106 f. Monografia (Monografia de Conclusão de Curso) - Sociedade Brasileira de Psicologia Analítica, São Paulo. 1999.

MANSFIELD, V. *Synchronicity, science and soul-making*. Illinois: Open Court, 1995.

MANSFIELD, V.; SPIEGELMAN, J. M. Quantum mechanics and Jungian Psychology: building a bridge. *Journal of Analytical Psychology*, London, v. 34, p. 3-31, 1989.

MATURANA, H. *Da Biologia à Psicologia*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1998.

MELLO, D. E. C. C., DAMIÃO JÚNIOR, M. Contribuições da Psicologia Junguiana para o pensamento complexo: ruptura e totalidade no pensamento de C. G. Jung. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 53, n.1, p. 7-20, 2001.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Lei nº 9.867 de 10 de novembro de 1999. In: *Legislação em Saúde Mental 1990-2004*. Brasília, 2004a. p.15-16.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Lei no 10.216 de 6 de abril de 2001. In: *Legislação em Saúde Mental 1990-2004*. Brasília, 2004b. p. 17-19.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. Oficina de geração de renda e trabalho de usuários de serviços de saúde mental. In: _____. *Ministério da Saúde, saúde mental e economia solidária: inclusão social pelo trabalho*. Brasília: Ministério da Saúde, 2005a. p. 3-113.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Saúde mental no SUS: informativo da saúde mental*. Brasília: Ministério da Saúde, n. 19, maio/junho 2005b.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Ata da Primeira Reunião do Grupo de Trabalho Saúde Mental e Economia Solidária*. Brasília, 2005c. p. 1-15. (Mimeografado).

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Relatório final do grupo de trabalho "Saúde mental e economia solidária"*. Brasília: Ministério da Saúde, 2006. (Mimeografado).

MITROFF, I. I. Archetypal social systems analysis: on the deeper structure of human systems. *Academy of Management Review*, United States of América, v. 8, n. 3, p. 387-397, 1983.

MORIN, E. *Ciência com consciência*. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

MORIN, E. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 2002b.

MOTTA, A. A. *A ponte de madeira: a possibilidade estruturante da atividade profissional na clínica da psicose*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

NAGY, M. *Questões filosóficas na Psicologia de C. G. Jung*. Petrópolis: Vozes, 2003.

NICÁCIO, F. *Utopia e realidade: contribuições da desinstitucionalização para a invenção de serviços de saúde mental*. 2003. 294 f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) - Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2003.

PASQUALE, C. N.; ULISSES, I. Noções elementares de estilística. In: _____. *Gramática da Língua Portuguesa*. São Paulo: Scipione, 1998. p. 571-583.

PEAT, F. D. *Infinite potential: the life and times of David Bohm*. Boston: Addison Wesley, 1997.

PEREIRA, M. R. G. *Um espaço para a individuação: o masculino e o feminino como pontes à unidade*. 2 v. Tese (Doutorado em Psicologia) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

PEREIRA, M. R. G. *Uma proposta de metodologia em Psicologia Analítica*. São Paulo, 1998. (Mimeografado).

PEREIRA, M. R. G. *Leitura da realidade e metodologia de trabalho*. São Paulo: Cogeae – Curso de Especialização na abordagem junguiana da Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1999. (Mimeografado).

PRIGOGINE, I. *From being to becoming: time and complexity in the physical sciences*. San Francisco: W. H. Freedman, 1980.

PROJETO TECER. Núcleo de Oficinas de Trabalho – Dr. Basaglia/Associação Vida, 2003. (Mimeografado).

PROJETO TECER. *Projeto Tecer: oficinas de trabalho, terapia e arte*, 2004/2005. (Mimeografado).

PROJETO TECER. *Levantamento do perfil sócio-demográfico do Projeto Tecer*, 2005. (Mimeografado).

READ, T. Chaos, quanta and the implicate order: Can advances in mathematics and physics infor our work as psychotherapists? *Group Analysis*, Thousand Oaks, v. 30, p. 67-80, 1997.

REASON, P; ROWAN, J. *Human inquiry: a sourcebook of new paradigm research*. Chilchester: John Wiley Sons, 1981.

REY, F. L. G. *Pesquisa qualitativa em Psicologia: caminhos e desafios*. São Paulo: Thompson; Pioneira, 2002.

RIO DE JANEIRO (Estado). Lei nº 4.323 de 12 de maio de 2004. Dispõe sobre política estadual para a integração, reabilitação e inserção no mercado de trabalho do portador de transtornos mentais e dá outras providências. *Diário Oficial [do] Estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, 13 maio 2004.

SALVADOR, A. P. *Análise de dinâmicas institucionais em serviço de saúde mental em unidades básicas de saúde dentro de um enfoque da psicologia analítica*. 1995. 113 f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo. 1995.

SAMUELS, A. *A psique plural: personalidade, moralidade e o pai*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

SAMUELS, A. *A critical dictionary of jungian analysis*. United Kingdom: Routledge, 1993.

SAMUELS, A. *Jung e os pós-junguianos*. Rio de Janeiro: Imago, 1989.

SAMUELS, A. *A psique política*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

SAMUELS, A. *A política no divã*. São Paulo: Summus, 2002.

SATO, L.; SOUZA, M. P. R. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em Psicologia. *Psicologia USP*, v. 12, n. 2, p. 29-47, 2001. Disponível em <www.scielo.br>. Acesso em: 12 de mar. 2004.

SIEGELMAN, E. Y. The symbolic attitude. In: _____. *Metaphor & meaning in psychotherapy*. New York: Guilford, 1990. p. 159-183.

SILVERMAN, D. *Come fare ricerca qualitativa*. Roma: Carocci, 2002.

SINGER, J. *A mulher moderna em busca da alma: guia junguiano do mundo visível e do mundo invisível*. São Paulo: Paulus, 2002.

SINGER, T. The cultural complex and the archetypal defenses of the group spirit: Baby Zeus, Elian Gonzales, Constantine's sword, and other holy wars (with special attention to "the axis of evil). In: SINGER, T.; KIMBLES, S. L. (Eds.). *The cultural complex: contemporary jungian perspectives on psyche and society*. London: Brunner-Routledge, 2004. p. 13-34.

SINGER, T.; KIMBLES, S. L. The emerging theory of cultural complexes. In: CAMBRAY, J; CARTER, L. (Eds.). *Analytical Psychology: contemporary perspectives in jungian analysis*. London: Brunner-Routledge, 2004a. p. 176-203.

SINGER, T.; KIMBLES, S. L. et al. *The cultural complex: contemporary jungian perspectives on psyche and society*. London: Brunner-Routledge, 2004b.

STEIN, M. Jung's contributions to Psychoanalysis. United States of America, s/d, 9 p. (Mimeografado)

STEIN, M. *Jung o mapa da alma: uma introdução*. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2001.

STEVENS, A. *Archetype revisited: an update natural history of the Self*. Toronto: Inner City Books, 2003a.

STEVENS, A. Archetypal theory: the evolutionary dimension. In: WITHERS, R.

Controversies in Analytical Psychology. London: Brunner-Routledge, 2003b. p. 252-264.

TRANCHINA, P. et al. (Orgs.) *Inconscio istituzionale*. Pistoia: Ass. Centro Documentazione, 2006.

TORRANO, J. *Teogonia: a origem dos deuses – Hesíodo*. 7. ed. São Paulo: Roswitha Kempf, 1989.

VECHI, L. G. *O trabalho do psicólogo em enfermaria: a experiência no Instituto de Infectologia Emílio Ribas*. 1995. 185 f. Monografia (Monografia de Conclusão de Curso) - Instituto de Infectologia Emílio Ribas, Secretaria de Estado da Saúde, São Paulo. 1995.

VECHI, A. P. *A primeira internação no discurso de profissionais de saúde mental em Hospital-Dia: uma leitura institucional*. 2002. 182 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2002.

VECHI, L. G. *Marcas da iatrogenia no discurso de profissionais em Hospital-Dia*. São Paulo: Casa do Psicólogo/Unimarco, 2003.

VECHI, L. G. Princípios de atendimento de um centro de saúde mental 24 horas em Trieste, Itália: um estudo etnográfico. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, Brasil, v. 53, n. 6, p. 383-392, 2004.

VON FRANZ, M. L. V. *Number and time*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

VON FRANZ, M. L.V. *Psyche and matter*. Boston: Shambala, 1992.

YOUNG-EISENDRATH, P.; HALL, J. A. *Jung's Self psychology: a constructivist perspective*. New York: Guilford, 1991.

WARE, N. C. et al. An ethnographic study of the meaning of continuity of care in mental health services. *Psychiatric Services*, Arlington, v. 50, n. 3, 1999.

WEHMEIER, S. *Oxford advanced learner's dictionary of current English*. 6. ed. Oxford: Oxford University Press, 2000.

WEISZFLOG, W. *Michaelis*: moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

WILBER, K. Uma nova perspectiva sobre a realidade: o número especial atualizado do The brain / Mind Bulletin. In: WILBER et al. (Eds.) *O paradigma holográfico e outros paradoxos*: uma investigação nas fronteiras da ciência. 4. ed. São Paulo: Cultrix, 2003. p. 11-19.

WILKINS, L. E. *A theory of transcendence based on the archetype of holography leading to a personal cosmology and the creation of the holographic mind model*. 2004. 195 f. Dissertation (Doctor of Philosophy in Clinical Psychology) - Pacifica Graduate Institute, California. 2004.

ZINGARELLI, N. *Lo Zingarelli minore*: vocabolario della lingua italiana. Milano: Zanichelli, 2001.

ZATZ, M.; PASSOS-BUENO, M. R. Células-tronco: informações gerais. Disponível em: <<http://genoma.ib.usp.br/celulastronco/infogerais.php>>. Acesso em: 21 de nov. 2007.

ZINKIN, L. The hologram as a model for analytical psychology. In: ZINKIN, H. et al. (Eds.) *Dialogue in the analytic setting*: selected papers of Louis Zinkin on Jung and on group analysis. United Kingdom: Jessica Kingsley, 1998a. p. 116-134.

ZINKIN, L. Is jungian group analysis possible? In: ZINKIN, H. et al. (Eds.) *Dialogue in the analytic setting*: selected papers of Louis Zinkin on Jung and on group analysis. United Kingdom: Jessica Kingsley, 1998b. p. 149-158.

ANEXO A – Roteiro de entrevista com usuário - 1º encontro

1. Conte-me um dia seu, aqui, no Tecer.
2. O que você faz, aqui, no Tecer?
3. O que você mais gosta nisso que faz? Por quê?
4. O que você menos gosta nisso que faz? Por quê?
5. Com quem você faz isso?
6. Quem define o que você tem de fazer? (Vocês discutem sobre o trabalho)
7. Você participa dessa definição e organização do que você faz? Como?
8. O seu trabalho é avaliado? Como? Quem o faz? O que você acha disso?
9. Como é definido o que você vai ganhar? Quanto você tem ganhado?
10. O dinheiro que você ganha serve para quê?
11. Você gostaria que a sua vida fosse diferente? Em quê?
12. Você sentiu alguma diferença na sua vida depois que entrou aqui? Qual?
13. Se você pudesse mudar algo aqui, o que seria? Por quê?
14. Como você imagina a sua vida daqui a alguns anos?
15. Você gostaria de dizer mais alguma coisa?

ANEXO B - Roteiro de entrevista com usuário – 2º encontro

1. Nós conversamos faz quase um ano. Você me contou sobre o Tecer e sobre você. Hoje, eu gostaria de que você me contasse como foi esse tempo aqui no Tecer.
2. Por que você ficou aqui nesse período?
3. Nesse período, o que você fez aqui no Tecer? Que nome você dá para o que fez aqui?
4. O que você mais gostou nisso que fez? Por quê?
5. O que você menos gostou nisso que fez? Por quê?
6. O dinheiro que você ganhou aqui serviu para quê?
7. Nesse período, você sentiu mudança na sua vida? Qual? O que você acha disso?
8. Você aprendeu alguma coisa aqui nesse período? O que você acha disso?
10. Quanto tempo você vai ficar aqui? Por quê?
11. Se você pudesse mudar algo aqui, o que seria? Por quê?
12. Você gostaria que a sua vida fosse diferente? Em quê?
13. Como você imagina a sua vida daqui a alguns anos?
14. Você gostaria de dizer mais alguma coisa?

Solicitação de desenho:

1. Gostaria que você fizesse um desenho sobre um usuário do Tecer, alguém que esteja aqui também nas oficinas com você. (Desenho 1)
2. Gostaria que você fizesse um desenho que me mostrasse o que é o Tecer para você. (Desenho 2)

ANEXO C – Roteiro de entrevista com profissional – 1º encontro

1. Me conte um dia de trabalho seu aqui.
2. Quem pode participar do projeto?
3. O que os usuários fazem aqui? Que nome você dá para isso?
4. Como o funcionamento das oficinas é organizado? Quem distribui as tarefas?
5. Há alguma avaliação do que é feito pelas pessoas nas oficinas? Por quê? Qual? Quem o faz?
6. O que mais “anda” no seu trabalho? Por quê? Você pode me dar um exemplo?
7. O que é mais “emperrado” no seu trabalho? Por quê? Você pode me dar um exemplo?
8. O que um projeto como esse tem propiciado para a vida das pessoas? Dê um exemplo.
9. Como você imagina que as pessoas do projeto estarão daqui a algum tempo?
10. Quanto tempo as pessoas devem ficar aqui? Quando se sabe que é hora de sair?
11. As famílias participam do projeto? Como? Por quê?
12. Qual é a proposta desse projeto? Concretamente o que é isso? Dê um exemplo.
13. Qual é a sua avaliação do projeto?
14. Você mudaria alguma coisa nesse projeto? O quê? Por quê?
15. Você gostaria de dizer mais alguma coisa?

ANEXO D - Roteiro de entrevista com profissional – 2º encontro

1. Após um ano em que fizemos a nossa conversa, eu gostaria de que você me contasse sobre a sua experiência nesse período aqui no Tecer.
2. Qual é a sua avaliação do projeto nesse período? Por quê?
3. Houve alguma mudança no funcionamento do Tecer? O quê? Por quê? Como você avalia?
4. Nesse período, o que mais “andou” no seu trabalho nesse período? Por quê? Você pode me dar um exemplo?
5. Nesse período, o que foi mais “emperrado” no seu trabalho nesse período? Por quê? Você pode me dar um exemplo?
6. O que é um atendimento bem sucedido aqui no Tecer? Por quê? Dê um exemplo.
7. O que é um atendimento mal sucedido aqui no Tecer? Por quê? Dê um exemplo.
8. Nesse período, o que um projeto como esse propiciou para a vida das pessoas? Dê um exemplo.
9. Como você imagina que as pessoas do projeto estarão daqui a alguns anos?
10. Quanto tempo as pessoas devem ficar aqui? Quando se sabe que é hora de sair?
11. Mudou alguma coisa na participação das famílias no projeto? Como? Por quê?
12. Você mudaria alguma coisa nesse projeto? O quê? Por quê?
13. Você gostaria de dizer mais alguma coisa?

Solicitação de desenho:

Gostaria que você fizesse um desenho que me mostrasse o que é o Tecer para você.

ANEXO E - Roteiro de entrevista com familiar de usuário – 1º encontro

1. Como é a sua convivência com ele? Por quê?
2. Há quanto tempo ele está aqui?
3. Que nome você dá para o que ele faz aqui?
4. Ele(a) comenta o que faz aqui no Tecer?
5. O que você mais gosta nesse projeto? E do que ele mais gosta?
6. O que você menos gosta nesse projeto? E do que ele menos gosta?
7. Você participa do projeto? Como? Por quê?
8. Você mudaria alguma coisa nesse projeto? O quê? Por quê?
9. Você sentiu alguma diferença nele depois que ele entrou aqui? Qual?
10. Quanto tempo ele ficará aqui? Por quê?
11. Como você imagina que ele estará daqui a alguns anos?
12. Você gostaria de dizer mais alguma coisa?

ANEXO F - Roteiro de entrevista com familiar de usuário – 2º encontro

1. Após um ano em que fizemos a nossa conversa, eu gostaria de que você me contasse sobre a sua experiência e a do seu parente com o Tecer nesse período.
2. Por que ele ficou aqui nesse período?
3. Que nome você dá para o que fez aqui? Por quê?
4. Nesse período, ele(a) comentou o que faz aqui no Tecer?
5. Nesse período, o que você mais gostou nesse projeto? E o que ele mais gostou?
6. Nesse período, o que você menos gostou nesse projeto? E o que ele menos gostou?
7. Nesse período, você participou do projeto? Como? Por quê?
8. Nesse período, você sentiu alguma mudança na vida dele? Qual? O que você achou disso?
9. Se você pudesse mudar algo aqui, o que seria? Por quê?
10. Quanto tempo ele vai ficar aqui? Por quê? (Você gostaria de ficar aqui por quanto tempo? Por quê?)
11. Como você imagina que ele estará daqui a alguns anos?
12. Você gostaria de dizer mais alguma coisa?

Solicitação de desenho:

Gostaria que você fizesse um desenho que me mostrasse o que é o Tecer para você.

ANEXO G - Termo de autorização para a pesquisa**Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo**

Eu, Luís Gustavo Vechi, psicólogo, CRP: 06/45919-3 desenvolvo no presente momento uma pesquisa de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa Dra Laura Villares de Freitas. O título provisório da pesquisa é “A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung no estudo de instituição: uma proposta teórico-metodológica”.

O objetivo da pesquisa é o de sistematizar uma forma de fazer pesquisa psicológica em instituições e exemplificá-la com dados obtidos no Projeto Tecer. Para a demonstração pretendida, realizo com usuários, familiares e profissionais da instituição entrevista semi-estruturada, bem como lhes solicito desenhos. A entrevista será gravada para ser transcrita e utilizada no trabalho e os desenhos registrados em folha de papel A4 para a realização de análise no estudo.

Eu,

_____RG_____

_____, coordenadora do Projeto Tecer, autorizo a realização da pesquisa acima descrita na referida instituição, desde que ela não seja identificada pelo seu nome no texto da pesquisa. Estou ciente de que posso livremente solicitar a interrupção dessa pesquisa no Projeto Tecer a qualquer momento e que a participação das pessoas da instituição estudada nesse trabalho não pressupõe atendimento psicológico.

_____, _____ de _____ de 200 .

Ass: _____.

ANEXO H - Termo de consentimento livre e esclarecido

Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Eu, Luís Gustavo Vechi, psicólogo, CRP: 06/45919-3 desenvolvo no presente momento uma pesquisa de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob orientação da Profa Dra Laura Villares de Freitas. O título provisório da pesquisa é “A Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung no estudo de instituição: uma proposta teórico-metodológica”.

O objetivo da pesquisa é o de sistematizar uma forma de fazer pesquisa psicológica em instituições e exemplificá-la com dados obtidos no Projeto Tecer. Para a demonstração pretendida, realizo com usuários, familiares e profissionais da instituição entrevista semi-estruturada, bem como lhes solicito desenhos. A entrevista será gravada para ser transcrita e utilizada no trabalho e os desenhos registrados em folha de papel A4 para a realização de análise no estudo.

Eu,

_____ RG _____

_____, aceito participar da pesquisa acima descrita contribuindo com os dados necessários, sem qualquer compromisso de honorários. Minha participação se dará sob a forma de respostas a uma entrevista, que será gravada, e por meio de desenhos que serão solicitados pelo pesquisador. Estou ciente de que posso livremente desistir de colaborar com a pesquisa a qualquer momento e que a minha participação nesse estudo não pressupõe atendimento psicológico. Autorizo a utilização da entrevista e do desenho, sem restrições a citações na elaboração da tese de doutorado, bem como de textos para publicação, desde que meu nome seja mantido em sigilo.

_____, _____ de _____ de 200 .

Ass: _____.