

Eliane Souto de Abreu
Analista em Formação
Grupo de Estudos Psicanalíticos de Fortaleza (GEPFOR)
Profa. Assistente – Curso de Medicina
Universidade de Fortaleza (Unifor)

Santidade: Um funcionamento mental?

Texto publicado como capítulo de livro (livro Construções III, 2013).

Como citar:

ABREU, ES. Santidade: Um funcionamento mental?. In: Associação Brasileira de Candidatos (Joselane Campagna da Silva, presidente). (Org.). Construções III. 1ª ed. Campo Grande: Gráfica Mundial, 2013, v. 1, p. 185-202.

Eliane Souto de Abreu**Santidade: Um funcionamento mental?****RESUMO**

Considerando as biografias de alguns santos, particularmente São Francisco de Assis, este trabalho analisa aspectos psicopatológicos e psicodinâmicos presentes na santidade: alterações do conteúdo do pensamento, do estado da consciência, dos impulsos e humor, da sensopercepção e da consciência do eu. A psicanálise pode perceber na santidade elementos narcísicos, histéricos, conflitos com a sexualidade e o fenômeno da resistência, entre outros. Levantamos como elemento central e consistente na santidade o caráter súbito, egodistônico e irreversível. O presente estudo não define santidade nem a propõe como distúrbio mental, mas a considera uma vivência especial, transformadora do indivíduo e, não raro, daqueles que o cercam.

DESCRIPTORES: Psicanálise e Religião; Santidade**Sanctity: A mental functioning?****ABSTRACT**

Considering the biographies of some saints, particularly St. Francis of Assisi, this study analyzes the psychodynamics and the psychopathology present in sanctity: abnormal thought content, state of consciousness, impulse and mood, perceptual disorders and self awareness. Psychoanalysis can identify narcissistic and hysterical elements, sexual conflicts and the resistance phenomenon, among others. This study highlights the suddenness, the irreversibility and the egodystonic character in sanctity. Sanctity has not been defined here, nor proposed as mental disorder, but considered as a special experience, transforming the individual, and often, those around.

DESCRIPTORS: Psychoanalysis and religion; Sanctity**Santidad: Un funcionamiento mental?****RESUMEN**

Considerando las biografías de algunos santos, particularmente San Francisco de Asís, este trabajo analiza aspectos psicopatológicos y psicodinámicos presentes en la santidad: alteraciones del contenido del pensamiento, del estado de conciencia, de los impulsos y humor, de la percepción sensorial y de la conciencia del yo. El psicoanálisis puede percibir en la santidad elementos narcisistas, histéricos, conflictos con la sexualidad y el fenómeno de la resistencia, entre otros. Levantamos como elemento central y consistente en la santidad el carácter súbito, egodistónico e irreversible. El presente estudio no define la santidad ni la propone como distúrbio mental, pero la considera una vivencia especial, transformadora del individuo y, no raro, de aquellos que lo cercan.

DESCRIPTORES: Psicoanálisis y religión; Santidad

Santidade: um funcionamento mental?

1. Vidas de santos

“Visto que pela sabedoria de Deus o mundo não O conheceu, aprovou a Ele salvar, pela **loucura** da pregação, os que crêem.” (Bíblia, 1ª Carta aos Coríntios 1: 21, grifo nosso). Nesta e em outras passagens de sua 1ª Carta aos Coríntios, São Paulo aproxima a experiência religiosa da loucura. O modo de agir e pensar de loucos e santos escapa à razão pura, ao senso comum e à lógica. Ao longo da história cristã, as biografias dos santos (hagiografias) parecem reproduzir o pensamento de Paulo de Tarso: os santos têm vivências comparáveis à doença mental e/ou um modo de funcionamento mental distinto.

Clément e Kakar (1997) descreveram o caso de um indiano e de uma francesa, contemporâneos no século XIX. Eles apresentavam os mesmos sintomas: visões, jejuns, fomes devoradoras, suspensão respiratória, catatonias, indiferença à dor e êxtases. Mas enquanto o indiano era exaltado em seu país como santo, a francesa era trancafiada no manicômio como doente mental.

Avaliando pacientes internados com vários diagnósticos psiquiátricos, Dantas, Pavarin e Dalgarrondo (1999) encontraram associação positiva de sintomas religiosos com: comportamento bizarro, desorganização conceitual, excitação, grandiosidade, hiperatividade motora, humor elevado, pensamentos não-habituais e distratibilidade.

Freitas, Farguharson e Furtado (2004) descreveram um *delírio de bondade*: um homem com idéia fixa de que “a realidade era desprovida de crimes e violência, na qual ‘tudo é amor’”. Trazia cachorros e mendigos para dormir e comer em sua casa e supunha que a TV e o rádio “inventavam” crimes relatados. “Curado” de seus delírios com antipsicóticos, sentiu-se “expulso do paraíso” (informação verbal, 2004). Há pontos de contato com o “delírio de amor”, descrito por Janet, em que as experiências francamente eróticas da relação da paciente Madeleine com Deus extravasam para o ambiente: “pássaros que a amam e cantam para ela, as crianças que sorriem, os outros doentes do quarto que têm cabeças divinas e estão cheios de amor por ela” (Dalgarrondo, 2008). Como no caso Schreber, há ligação do conteúdo religioso com o erótico. (Freud, 1905/1972).

São Francisco era conhecido por avaliar erroneamente as pessoas. Acreditava nas boas intenções e na bondade humana incondicionalmente. Muitas vezes, acolheu em sua fraternidade homens que acabavam por espancar e roubar seus irmãos (Le Goff, 2001). Esta característica franciscana poderia ser chamada de “delírio de bondade”?

Santo Antônio é um dos “padres do deserto”, e foi grande influência para São Francisco. (Le Goff, 2001). Hieronymus Bosch pintou um quadro impressionante com as tentações sofridas por um pequenino Antônio ao centro, esmagado por toda sorte de seres e situações fantásticas. O demônio o

tentou com a riqueza, os prazeres da mesa, com reinos e castelos, com lindas mulheres, e finalmente apresentou-se a Antão como “rapaz negro, amante da fornicção”. Antão lutou com entidades poderosíssimas, monstros, criaturas voadoras. Sentiu dores corpóreas terríveis. Mas quando seus seguidores olhavam para dentro de sua gruta, nada viam. (Santo Atanásio, n.d.). Este último dado sugere tratar-se de uma vivência particular de realidade de Santo Antão, com poderosas alucinações visuais, auditivas e cenestésicas, além de delírios.

Parte do processo de conversão de São Francisco de Assis aconteceu durante um surto de malária, e que o deixou acamado por vários meses. Durante sua doença, em meio a grande febre, ouvia a voz de Deus. Hoje daríamos o diagnóstico de *delirium* - alteração da consciência, acompanhada de outros sintomas psicopatológicos, de causa orgânica. Na Idade Média, isso não diminuía o valor das iluminações alcançadas pelos doentes. Ao contrário: estar às portas da morte facilitaria a comunicação com Deus (Le Goff, 2001; Spoto, 2003).

As semelhanças entre as mocinhas anoréxicas de nossos dias e as santas de outros tempos são discutidas por psicanalistas e psiquiatras. Muitas mulheres com “anorexia santa” - termo cunhado por Bell (1985), citado por Weinberg, Cordas e Munoz (2005) - foram canonizadas. Santa Catarina de Siena, Santa Teresa D’Ávila, Santa Liduina, Santa Wilgefortis, Santa Verônica, Santa Colomba de Riete, Santa Catarina de Gênova e Santa Maria Madalena de Pazzi são alguns exemplos. A primeira santa das Américas, Santa Rosa de Lima, também era anoréxica. Santa Clara de Assis, a exemplo de seu mestre Francisco, mortificava o corpo com jejuns rigorosos, embora recomendasse moderação às suas irmãs de hábito (Weinberg et al., 2005). A anorexia pode ter diversas interpretações psicodinâmicas: obsessão ou delírio, histeria ou doença narcísica? Os historiadores lembram que os deuses obesos e hedonistas foram substituídos pelos cristos magros (Weinberg et al., 2005). A julgar pelas pinturas clássicas, que valorizam a corpulência, a anorexia das santas poderia ser interpretada como uma rebelião ao padrão estético vigente, mas há significados mais profundos: a “anorexia santa” faz a crente igualar-se ao seu Deus desencarnado/descarnado. Ela busca a pureza espiritual, e nisto mostra disciplina exemplar, um modelo de beatitude para seus contemporâneos. Hoje, não existe a busca coletiva da virtude espiritual pela sociedade. Mas há rígidos dogmas de beleza, na prática alcançados apenas por algumas afortunadas, genética ou financeiramente. Mesmo entre essas, as anoréxicas são vistas com espanto, admiração e inveja: elas superam as “mortais comuns” em seu sacrifício sobrehumano para não só atingir, mas ultrapassar o padrão estético vigente. A psicanálise lembra que as anoréxicas são meninas com dificuldade de elaborar o luto do corpo infantil, e encarar a sexualidade (re)-nascente (Gorgati, 1999; Weinberg, 2005). Santa Wilgefortis (virgem forte, segundo alguns) seria filha de um rei português do século VIII, tendo sido prometida em casamento a um homem nobre, porém

vil. Pediu a Deus que a fizesse horrenda, e pêlos nasceram em seu rosto e pelo corpo (hipertricose – um dos sintomas da anorexia) (Weinberg, 2005).

Santa Teresa D'Ávila era adolescente inquieta e cheia de vontades. Aos 13 anos perde a mãe, e sendo a filha mais velha, parece tê-la substituído como objeto de amor do pai. Aos 16 anos vai a bailes, canta, dança e é cortejada. Apaixona-se por um primo e o pai teme por sua honra. Ele coloca Teresa num convento antes que ela ultrapassasse os limites do decoro permitidos. Lá, Teresa acredita não ter vocação religiosa, mas escreve que “... por outro lado os laços do matrimônio também me assustavam.” No convento, intercalava as paixões mundanas com os jejuns exagerados. Dizia: “Tudo o que quero, quero apaixonadamente”. Mesmo após os votos, apaixonou-se por outro jovem fidalgo que a visitava constantemente no claustro. (Reynaud, 2001; Santa Teresa D'Ávila, 1562/1970). Novamente o pai desgostou-se de tal relação, e pouco tempo depois faleceu. Teresa renunciou aos amores mundanos após a morte do pai, mas a libido parece ter encontrado um canal propício em suas experiências místicas com São João da Cruz. Os relatos de suas irmãs de convento dizem que era necessário atá-los aos móveis para que não saíssem voando durante os êxtases (Reynaud, 2001). Durante toda a sua vida de hábito, apresentava inúmeras manifestações sistêmicas: febres (incluindo malária), ressecamento da boca e garganta que a impedia de se alimentar, sangramentos, vômitos, dores articulares, perda de consciência. Teria alguma doença sistêmica como o lúpus? (Santa Teresa D'Ávila, 1970/1562; Reynaud, 2001). Seriam manifestações psicossomáticas? Santa Teresa é campo fértil para interpretações psicodinâmicas. Ilustra o gozo lacaniano, e retoma os sintomas histéricos, agora ressignificados como manifestações de santidade. Santa Teresa não falava em sentido figurado: assegurava que seu gozo espiritual tinha também manifestações físicas (Reynaud, 2001; Santa Teresa D'Ávila, 1970/1562). Numa só santa, manifestaram-se a possivelmente a histeria, a anorexia, as doenças psicossomáticas e o envolvimento em *folie à deux* (com São João da Cruz).

Alterações do humor também são freqüentes nos santos. Tome-se como exemplo São Francisco de Assis. Seus biógrafos relatam a prodigalidade de Francisco, que facilmente gastava o dinheiro de seu pai em presentes, roupas e festas com amigos. A “luxúria” (hiperssexualidade?) também é mencionada. O humor de Francisco era flutuante, com momentos de tristeza em meio a um estado eufórico de base. Ele e seus irmãos eram “*jucundi et laeti*” (jocosos e alegres): “...olhando-se mutuamente, têm dificuldade de conter o riso... é uma epidemia de risos!...” (Le Goff, 2001). Mas Francisco era também irritável. O famoso sermão aos pássaros pode ter sido uma reação de Francisco às dificuldades impostas por Inocêncio III à sua Ordem, e à devassidão encontrada em Roma. Irritado, teria preferido pregar aos pássaros que aos homens (Le Goff, 2001; Spoto, 2003). Na última fase de sua vida, predominou, em meio a doenças e cansaço físico, o humor

deprimido. Prodigalidade, hiperssexualidade, humor eufórico/disfórico, além de depressivo, levantam a hipótese de transtorno de humor, possivelmente transtorno bipolar. Até mesmo sua idéia de missão divina poderia ser considerado delírio salvacionista e/ou sintoma de grandiosidade.

2. Santidade e psicanálise

A psicanálise, com exceção de Jung, não tem ostensivamente se dedicado a estudar os fenômenos religiosos. Há trabalhos como o de Cataldo (2007), descrevendo o narcisismo transformado de Francisco de Assis, ou a extensa análise de Yarom (1992), sobre o mesmo santo. Lotufo Neto (1997) diz que há características semelhantes entre psicoterapia voltada para o *insight* e direção espiritual, que acreditamos serem aplicáveis à santidade e à psicanálise: Os candidatos à santidade, assim como os analisandos, apresentam o fenômeno indefectível da resistência, com o desejo de evitar o desprazer (dor, ansiedade, culpa) através de mecanismos de defesa do ego muitas vezes desadaptativos (antigos padrões de comportamento). É muito comum nas hagiografias que a primeira reação ao chamamento de Deus seja a fuga, sob o pretexto de não estar à altura das expectativas divinas. Moisés argumentou com o próprio Deus tentando evitar a missão de salvar o povo judeu, o que “acendeu a ira do Senhor” (Bíblia, Êxodo, 4: 10-14). A aceitação da tarefa costuma acontecer após um período de transição, recolhimento ou doença. A conversão/transformação completa de São Francisco demorou pelo menos 3 anos, desde a prisão pelo exército inimigo, doença grave e longa convalescença. Paulo de Tarso ficou cego, sendo acolhido por Ananias até estar pronto para a pregação (Bíblia, Atos dos Apóstolos, 9). Existem também características importantes para tornar o indivíduo “elegível” para a santidade ou para a psicanálise: o desejo de mudança, a habilidade para reflexão e a capacidade de um compromisso de longa duração (Lotufo Neto, 1997).

A santidade é um exercício de uma forma particular de narcisismo. O santo, como todo indivíduo narcísico, é um eleito, o perfeito, sem máculas, ou *mutatis mutandi*, se intitula o menor dentre todas as criaturas. Em comunhão com a divindade, incorpora-a à sua personalidade, torna-se capaz de todas as coisas, opera as maravilhas de Deus. Como disse Paulo: “Já estou crucificado com Cristo; e vivo, não mais eu, mas Cristo vive em mim.” (Bíblia, Carta de São Paulo aos Gálatas, 2: 20). Cataldo (2007) sustenta que o narcisismo de Francisco é prévio à sua conversão, e permanece depois dela: inicialmente ele acredita que está destinado a um grande sucesso em suas empreitadas religiosas. Seria o grande investido de Deus. Acredita que deve doar tudo o que tem aos pobres. Mas o verdadeiro dono do dinheiro é seu pai, o comerciante. Francisco então rouba o dinheiro do pai e o doa (Le Goff, 2001; Spoto, 2003). Francisco estava atento às suas próprias necessidades,

inclusive de expiação da culpa, mas não às necessidades e desejos alheios, pelo menos na primeira fase de sua santidade (Cataldo, 2007). Teresa D'Ávila percebe em si mesma elementos narcísicos acentuados. Para ser amada vai aos extremos, e mesmo após o hábito, ela continua “terrivelmente orgulhosa, seu maior estímulo para agir continua sendo seu amor-próprio, ela ainda quer ser a mais perfeita, a mais admirada, a mais mortificada, a mais santa...” (Raynaud, 2001; Santa Teresa D'Ávila, 1562/1970). São João da Cruz, mordaz, falava: “O impressionante em vós (Teresa), é que sempre que confessais um pecado, dais sempre um jeito de mostrá-lo sob um ângulo que vos seja favorável.” (Reynaud, 2001).

Outro aspecto a ser considerado nas manifestações da santidade é a paranóia. A psiquiatria clássica define a paranóia como um sistema delirante irreduzível, em que alucinações não costumam estar presentes e onde as funções cognitivas externas ao delírio não estão prejudicadas (Jaspers, 1942/2003; Pio Abreu, 2002). Há colorido paranóide na santidade, uma vez que o santo se vê acuado ante o chamado divino e os poderes de Deus a ele conferidos são para ele realidade inconteste, embora nem sempre compartilhada por outras pessoas. Já para Freud, a paranóia também representa uma defesa contra um núcleo homossexual insuportável para o indivíduo, como pode ser visto em seu estudo sobre o caso Schreber (Freud, 1905/1972). Yarom sustenta que o chamado de Deus e a expressão de uma afetividade claramente feminina, maternal, por Francisco de Assis, têm relação com sua homossexualidade (Yarom, 1992). A fusão substancial, corpórea e espiritual do homem com seu Pai revela e sublima a homossexualidade (Kristeva, 1987).

Como se vê, a santidade mobiliza tanto a parte psicótica (delírio, paranóia, posição esquizo-paranóide) quanto neurótica (depressiva, necessidade de reparação) da personalidade.

Há quem critique a adoção da psicanálise por seus defensores como uma espécie de religião intelectual. Kristeva (1987) faz uma releitura dessa crítica, argumentando que a experiência analítica se compara à religiosa na busca de um saber interior, e na identificação com o Outro. Para ela, observa-se na fé uma identificação primária com os pólos parentais (o Pai celestial, Virgem Maria, a mãe perfeita de Deus e dos homens). A autora compara o ateísmo ao recalque, o não querer saber nada disto. (Kristeva, 1987).

3. A santidade, assim como o inconsciente, está para além da razão.

Parecem existir pontos de contato entre a santidade e fenômenos psicodinâmicos. A santidade pode se apresentar de maneira tão variável quantas são as experiências humanas, impedindo a definição de critérios psicopatológicos ou psicodinâmicos. No entanto, há elementos que nos parecem centrais, que remetem às palavras de Lotufo Neto (1997) sobre a experiência mística, com grifo nosso:

Uma experiência extraordinária, com mudanças nos aspectos formais do pensamento. Pode haver comprometimento do juízo de realidade, euforia, perda dos limites do ego, com sentimento de unidade com o divino e com tudo o que existe, alteração da percepção do espaço e do tempo. **Não há controle sobre o fenômeno.**

Para nós, este último é fenômeno básico na santidade. Portanto, propomos que a santidade, além de ser uma alegada unidade com Deus é frequentemente um fenômeno **súbito, em geral egodistônico, e irreversível. Não é escolhida nem controlada pelo indivíduo. Muda sua visão de mundo e influencia o ambiente ao seu redor.**

Neste aspecto, a santidade causa uma ruptura que lembra a esquizofrenia. Há correspondência com a definição de processo, como descrito por Pio Abreu (2002). Não há retorno à funcionalidade anterior, e o indivíduo passa a perceber o mundo de maneira diferente (Pio Abreu, 2002). A fase de transição ou pré-aceitação teria semelhanças com o “trema” dos esquizofrênicos, segundo Klaus Conrad (psicopatologia, 1905 – 1961): um sentimento de estranheza do mundo, de não estar mais confortável dentro da realidade (Pio Abreu, 2002). Depois, na fase de aceitação há o entendimento e a explicação através do divino, assim como o delírio funcionaria para o psicótico como a explicação da estranheza do mundo, da percepção delirante, segundo Jaspers (1942/2003).

No Salmo 139 está retratada essa sensação persecutória, de inescapabilidade do encontro com Deus: “para onde ir, longe do teu espírito, para onde fugir longe da tua face? Se subo aos céus ou se me joga no *Sheol*, eu te encontro lá” (Bíblia, Salmos, 139).

Este caráter persecutório, inescapável e egodistônico é central em Paulo de Tarso, o construtor do cristianismo. Perseguidor de cristãos, ele é **perseguido pelo divino**, literalmente “cai do cavalo” a caminho de Damasco, e é obrigado a aceitar a santidade imposta “de cima para baixo.” Deus parece escolher alguns santos **apesar** de seus defeitos, e não por suas qualidades. Quando Ananias, incumbido por Deus para cuidar de Paulo cego e confuso, retruca a Deus que Saulo/Paulo era um matador de cristãos, Deus responde: “Vai, porque este homem é para mim um vaso escolhido.” Mas é preciso que Saulo passe pelo período de transição/aceitação, cego e sem comer e beber por três dias (Bíblia, Atos dos Apóstolos, 9). Em mais uma metáfora ou ironia divina, a cegueira de Paulo para o mundo exterior só é curada quando ele se dispõe a uma jornada interior, enxergando seus próprios erros passados, abrindo seus olhos para uma nova realidade. Francisco também foi “perseguido” por Deus, que precisou aparecer a ele diversas vezes, em sonhos, estados febris e nos caminhos para as guerras nas quais Francisco tinha a intenção de lutar, até que a mensagem divina fosse compreendida pelo “santo relutante” (Le Goff, 2001; Spoto, 2003).

Levando em conta as idéias de Bion (1962/1991), poderíamos descrever a fase pré-conversão, a fase do “chamado inescapável” ou do “trema”, como representante da incapacidade de

pensar, com produção de elementos beta e de *acting out*. Na fase pós-conversão, de aceitação do chamado, o santo adquire progressiva capacidade de pensar, de formar vínculos afetivos e de produzir um discurso rico em significados.

De maneira intuitiva, o caráter egodistônico ou à revelia da santidade foi levado às telas de cinema em pelo menos dois filmes: O Terceiro Milagre (*The third miracle*, diretora: Agnieszka Holland, 1999), e Fim de caso, (*The end of the affair*, diretor: Neil Jordan, 1999, baseado em livro homônimo de Graham Green). Em O Terceiro Milagre, questiona-se a finalidade de Deus escolher como santa uma mulher simplória, semi-analfabeta, e de seus milagres aparentemente sem sentido. Em Fim de Caso, uma mulher comum, Sarah, com vários amantes e não especialmente religiosa, tem que aceitar seus dons sobrenaturais conferidos por Deus, e por isso renunciar a seu grande amor, Maurice. Este, inconformado com o abandono, investiga a vida de Sarah para desmascarar sua pretensa santidade, motivo que afasta os amantes. Mas quanto mais investiga, mais o amante se dá conta da realidade do fenômeno.

Um mito judeu relata que, a cada geração, existe um determinado número de pessoas, de extrema bondade e justiça, pelas quais Deus poupa o mundo da destruição e de sua ira. Seriam pessoas comuns, anônimas, que seriam santas sem percepção consciente do fato. Entre essas pessoas anônimas há judeus (os 36 de Israel) e não-judeus, os gentios justos (Unterman, 1992). Esse mito expressa a necessidade de conferir sentido à existência humana – existimos não por acaso, mas porque pelo menos alguns de nós merecem existir. É a ânsia de retirar a experiência humana da banalidade e do acaso naturalista.

A busca de sentido é comum à religião e à loucura. Como dissemos, o delírio pode ser entendido como um sentido para o desconforto e inquietação do indivíduo confrontado com a realidade, que se torna cada vez mais estranha para ele. A religião tenta dar sentido às experiências humanas, especialmente as mais inquietantes, como o sofrimento e a morte. Do ponto de vista racional, qualquer religião tem crenças absurdas, como os delírios. Mas como disse Tertuliano, citado por Dalgalarrodo (2008), “creio porque é absurdo”, o que destaca a inutilidade da razão para compreender e aceitar Deus. Há um paralelismo com a verdade do inconsciente, que em seu aparente caos impõe uma nova realidade, que não é aquela do consciente, da razão, da lógica. E é o absurdo do inconsciente, vislumbrado “em toda a sua glória” nos sonhos, nos atos falhos e na associação livre, que interessa à psicanálise.

4. Há um santo para os nossos dias?

Em nossos tempos, a descrença num projeto de revolução social eleva os projetos de realização pessoal acima das prioridades do coletivo. É uma imposição social ser bem sucedido

profissionalmente, sexualmente, ser um vencedor, estar em destaque. O mundo atual é de certezas científicas de alta rotatividade, hedonismo, direitos individuais e individualismo sem limite.

Como um produto humano, a religiosidade reflete a sociedade, e o que vemos hoje é a religião da experiência individual. Várias seitas pregam que a fé levará o crente ao sucesso financeiro. O pentecostalismo, as possessões e curas (com fortes experiências emocionais individuais) são parte indispensável de muitas seitas evangélicas.

O individualismo tão cultuado em nossos dias influencia também a devoção católica: o santo “da hora” é Expedito, o “santo das causas urgentes”. A imagem clássica traz Expedito com uma cruz na qual se lê “*Hodie*” – Hoje. No mundo dos valores e direitos individuais não há tempo de refletir sobre as prioridades e necessidades coletivas. Os desejos individuais são urgentes. Eles são “para hoje”. Na oração mais comumente estampada nos “santinhos” de São Expedito, a primeira pessoa está presente pelo menos 15 vezes, num só parágrafo, e há um pedido paranóide de proteção contra “todos os que possam me prejudicar”. Que diferença da Oração da Paz, atribuída a São Francisco! Embora possam ser vistos elementos narcísicos, há nela a esperança da transformação da realidade, a sublimação e uma profunda consciência do Outro. Embora não seja provável a autoria de São Francisco, a preferência por uma ou outra oração denuncia diferentes valores em diferentes tempos históricos.

Em seu poema Terra Devastada (*The Wasteland*), T. S. Eliot (1963/2006) projeta no mundo e na natureza a solidão e aridez emocional humanas: “homens ocos” vivendo numa “montanha morta, boca de dentes cariados” onde “nem o silêncio vibra” (Eliot, 1963/2006). Nunca esta metáfora foi tão real, em nosso planeta agredido e incompreendido pelo homem, poluído, hiperaquecido e exposto à radiação solar pela redução da camada de ozônio, empobrecido pela extinção das espécies e pela utilização predatória dos recursos. Num processo psicodinâmico coletivo, **atuamos** irrefletidamente (o *acting out* da psicanálise), e projetamos no exterior o lixo que em verdade é nosso.

Na Terra devastada em que vivemos, urge reencontrar um modelo de vida mais compatível com a convivência pacífica de todos, e com a sobrevivência do planeta. Considerando que as religiões ainda mobilizam multidões, é inevitável pensar no modelo franciscano de vida para a sociedade. Hoje Francisco incluiria em sua irmandade a irmã Terra, ou o irmão Planeta, que seria para ele mais um *poverello* (pobrezinho) de Deus.

Francisco foi uma mistura inusitada de soldado, engenheiro (construindo igrejas e conventos), pedreiro, assistente social, ecologista, diplomata (não converteu o sultão, mas aprendeu a conviver pacificamente com o diferente), feminista (incentivando Clara a redigir as regras de sua própria Ordem, não se submetendo a um padre) e revolucionário: “... por essas razões nos

preocupamos com o **bem estar** e a salvação de **toda** a humanidade (Le Goff, 2001, grifos nossos). Não bastasse, foi poeta, e seus escritos foram um marco transformador da literatura italiana (Le Goff, 2001; Spoto, 2003).

Francisco de Assis foi uma figura de seu tempo e para além de seu tempo, um homem carismático e surpreendente que encantava seus contemporâneos. Ainda hoje, dificilmente seus biógrafos conseguem manter a neutralidade diante de sua história. Ele é o protótipo da santidade como um estado especial, um fenômeno apenas parcialmente explicado pelas ciências, pela psiquiatria ou pela psicanálise (Le Goff, 2001; Spoto, 2003).

É curioso: no momento em que termino a revisão desse texto para publicação, o Papa recém eleito após a renúncia de Bento XVI, nomeia-se pela primeira vez na história do papado como Francisco. Poderia esse gesto simbolizar uma reação ao individualismo e necessidade de acumulação material, crítica feita até mesmo à própria Igreja e ao Banco do Vaticano? A História verá!

Concordamos com outros autores que a santidade não é necessariamente contra a razão, mas atua através de “outra razão”. “Não turva a consciência lógica e científica, mas dela se afasta.” (Dalgalarondo, 2008). Não chegamos a uma definição psicodinâmica ou nosológica para a santidade, mas destacamos alguns possíveis mecanismos mentais envolvidos. Dentre os santos, São Francisco de Assis nos propõe um modo diferente de sermos humanos, considerando de fato a existência do Outro, neste Outro incluindo a humanidade e o planeta.

Agradecimentos

Agradeço aos Drs. Valton Miranda Leitão e Paulo Marchon pela leitura atenciosa do manuscrito.

Referências Bibliográficas

Atanásio, Santo (n.d.). *Vida de Santo Antão*. (Mosteiro da Virgem, trad.) Petrópolis: Cuadernos Monásticos, n.33-34. Recuperado em 08/11/2012, de www.padresdodeserto.net/antao1.htm.

Bíblia. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

Bion, W.R. (1991). *O aprender com a experiência*. (Paulo Dias Correa, trad.). Rio de Janeiro: Imago. 146p. (Obra original publicada em 1962)

Cataldo, L.M. (2007). Religious experience and the transformation of narcissism: kohutian theory and the life of St. Francis of Assisi. *Journal of Religion and Health*, v.46: p.527-540.

Clément, C.; Kakar, S (1997). *A louca e o santo*. (Renato Aguiar, trad.). Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 272p.

Dalgalarrondo, P. (2008). *Religião, Psicopatologia e Saúde Mental*. Porto Alegre: Artmed. 288p.

Dantas, C.R., Pavarin, L.B., Dalgalarrondo, P. (1999). Symptoms of religious content on psychiatric patients. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, vol.21, p.158 -164.

Eliot, T.S. (2006). *Poesia* (Ivan Junqueira, trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 313p. (Obra original Collected Poems, 1963).

Freitas, M.C.S.; Farguharson. A.O.; Furtado, E.F. (2004). Delírio de bondade – Relato de caso. *Anais do XXII Congresso Brasileiro de Psiquiatria*, Salvador, BA, 13 a 16 de Outubro de 2004.

Freud, S. (1972). *Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranóia (dementia paranoides)*. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas de Sigmund Freud. (Jayme Salomão, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (vol. XII, pp. 23 – 107). (Obra original publicada em 1905).

Gorgati, S.B. (1999). *Corpos desencarnados – Um histórico da anorexia*. Psychiatry on line Brazil. Recuperado em 16/02/2013, de <http://www.polbr.med.br/ano99/anrx699.php>.

Jaspers, K. (2003). *Psicopatologia Geral* (Vols. 1 e 2). (Samuel Penna Reis e Paulo da Costa Rzezinski, trad.) São Paulo: Atheneu. 1029p. (Obra original publicada em 1942).

Kristeva, J. (1987). *No princípio era o amor: Psicanálise e Fé*. (Leda Tenório da Motta, trad.). São Paulo: Brasiliense. 78p.

Le Goff, J. (2001). *São Francisco de Assis* (Marcos de Castro, trad.). Rio de Janeiro: Record. 251p.

Lotufo Neto, F. (1997). *Psiquiatria e religião – a prevalência de transtornos mentais entre ministros religiosos*. 368f. Tese (Livre-docência) – Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo, São Paulo – SP. Recuperado em 12/02/2013 de <http://www.hoje.org.br/site/arq/artigos/20050516-es-drfln-teseFranciscoLotufoNeto.pdf>.

Pio Abreu, J.L. (2002). *Introdução à psicopatologia compreensiva*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 277p.

Reynaud, E. (2001). *Teresa de Ávila ou o divino prazer*. (Clóvis Marques, trad.). Rio de Janeiro: Record. 361p.

Spoto, D. (2003). *Francisco de Assis – O santo relutante*. (S. Duarte, trad.). Rio de Janeiro: Objetiva. 249p.

Teresa D'Ávila, Santa (1970). *Livro da Vida*. In: _____. *Obras Completas* (Pe. Efrem da Madre de Deus, trad.). Porto (Portugal): Carmelo do Coração Imaculado de Maria. 1404p. (Obra original publicada em 1562).

Unterman, A. (1992). *Dicionário Judaico de lendas e tradições* (Paulo Geiger, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 278p.

Weinberg, C.; Cordas, T.A.; Munoz, P.A. (2005). Santa Rosa de Lima: Uma santa anoréxica? *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, v.27: p.51-56.

Yarom, N. (1992). *Body, Blood and Sexuality: A Psychoanalytic Study of St. Francis' Stigmata and Their Historical Context*. New York: Peter Lang. 148p.